

П. Наторп
ОБ ИСХОДНОМ ПУНКТЕ
ФИЛОСОФИИ¹

В отличие от всех других вопрошаний о бытии и смысле вопрос философии относится к целому, к всеохватывающему единству *самого* бытия и *самого* смысла (*des Seins und des Sinns*). Как так получается, что есть вопрос, который сам по себе причастен [одновременно] бытию и смыслу? Не ставится ли тем самым задача, не имеющая права на существование, потому что то, чего она требует, само по себе лишено смысла? Откуда философия знает, имеется ли целое, имеется ли вообще всеохватывающее единство бытия и смысла? Это, во всяком случае, не дано и, значит, в конечном счете только выдуманно?

Нет, вопрос философии неизбежен. Мы не обладаем истиной, если не *самой* истиной. В самом смысле бытия заключено то, что единое, содержащееся единственно, целиком в себе самом, — то, что вообще есть, — существует лишь в и по причине этого единства, единственности и цельности *самого* бытия. Если бы этого единства не было, то ничего бы не было: ни бытия, ни небытия, ни осмысленного, ни бессмысленного. Ибо для того, чтобы хоть что-то из всего этого было, должно быть вообще нечто, должно быть *само* бытие — единое, единственное, цельное. И то же самое — слово в слово — относится и к смыслу: в смысле смысла заключается то, что оно едино, единственно и целиком содержится в себе; что то, что вообще имеет смысл, имеет его лишь в и по причине единства, единственности, цельности *самого* смысла. Если бы этого не было, то все не имело бы смысла: ни вопрос, ни ответ, ни иметь смысл, ни не иметь смысла, ни осмысленное, ни бессмысленное, — ничего из всего этого.

Однако и то и другое, бытие и смысл, а также всеохватывающее единство обоих так настойчиво указывают друг на

¹ Перевод с нем. Н. А. Дмитриевой. Перевод выполнен по: *Natorp P. Philosophische Systematik*. Hamburg, 2000. S. 72—82; с учетом расхождения с журнальной версией: *Natorp P. Über den Ausgangspunkt der Philosophie // Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*. Jg. 1, H. 4, Oktober 1923. S. 121—128.

друга, что вместе с одним всегда существует или прекращает существовать и другое. Стало быть, речь идет о существовании, ибо то, что всегда прекращало бы свое существование, двуедино: бытие, причастное смыслу, смысл, причастный бытию, — и это не может не существовать. Тот, кто взялся бы утверждать обратное, стал бы именно тем, что он это утверждает, противоречить самому своему утверждению, ибо смысл утверждения, что так оно и есть, существует (*ist*), а это существование (*dies Sein*) имеет смысл. Никакой, даже самый радикальный скепсис никогда не ставил это под вопрос, да и не мог желать этого; тем самым он бы не только самого себя поставил под вопрос, но сразу бы стал несостоятельным, поскольку он же самого себя хочет утвердить как истину, как *саму* истину. Но, откажись он от этого притязания (а он иногда пытался это сделать), он все равно вопрошает и добивается своего тем, что радикально, до последнего повторяет свой вопрос. Его вопрос, однако, не что иное, как вопрос о бытии и смысле, и этот вопрос сам хочет быть причастным смыслу и постоянно присутним бытию. Вопрос — это вообще требование смысла, направленное на бытие. Однако при этом *сам* смысл, *само* бытие никогда не стоит под вопросом, а только то, *что*, в частности, есть и имеет смысл.

И никакое настолько же радикальное отрицание, никакой «нигилизм» (который бы хотел быть еще нечто большим, чем только сомнением) не смог сокрушить эту последнюю предпосылку. И он бы тем самым разрушил себя, ибо и он утверждает во всей безусловности свое «нет». Это «нет», по крайней мере, не должно пасть, но выстоять, а это значит, что оно должно существовать (*sein*) и иметь смысл, оно должно быть смыслом бытия, всем смыслом всего бытия, а тем самым также и всего смысла. В нем должно быть выражено целое бытия и смысла.

Однако еще многое следует сказать. Как раз тот факт, что возможно и существует в действительности сомнение, или во всяком случае попытка полного сомнения, сомнения во всем, а также отрицание, или во всяком случае попытка полного отрицания, такого «нет», которое бы говорилось к любому «да», — этот факт подтверждает не только неизбежность вопроса обо всем (Allen), о едином и целом бытия и смысла (ибо как раз на это направлен вопрос и утверждение как скептицизма, так и нигилизма), но и имеет большое значение для того, чтобы сделать очень важный шаг за пределы этого первого подступа к философствованию. Поражает как раз то, что сомнение, проблематичность, даже всеобщее сомнение, всеобщая проблематичность, а равным образом и отрицание, всеобщее отрицание, или «нет», которое противопоставляет себя всем «да», — само все же *есть* и имеет смысл, даже если, возможно, и не устойчивый смысл. Стало быть, поражает то, что все же имеется и то и другое: бытие и *небытие*, и в качестве третьего — неопределенность между ними, проблематичность как одного, так и другого; нечто и ничто и пункт, в котором оба как бы встречаются друг с другом, где нечто хочет вернуться в ничто, ничто — выйти в нечто, и таким образом оба до некоторой степени находятся и не находятся в одном: это поразительное положение дел означает шаг, имеющий непредвиденно большие последствия, — шаг за пределы лишнего альтернативы единогласия чистого «да» — и чистого «нет» — смысла бытия и самого смысла, который (т.е. чистый смысл только «да» или только «нет». — *Н.Д.*) и бытие, и смысл приговорил бы к неизменному покою. Вместо этого они теперь могут и должны *развиваться* в свободнейшей подвижности (*Beweglichkeit*) и фактической обеспокоенности (*Bewegtheit*). Само сомнение в бытии и смысле, попытка их полного отрицания оказывается тем самым праведным протестом «нет», подвергающегося насилию, против пре-

тенциозного единовластия «да», чьим следствием, если бы только эта претензия смогла осуществиться, стало бы не просто обеднение и искажение, но оцепенение и умерщвление бытия и смысла. Они же сами² умаляют эту заслугу, едва они обращаются к праву единовластия для самих себя, поскольку тем самым бытие и смысл подвергаются тому же искажению, оцепенению и полному умерщвлению, но только с противоположной стороны. В отношении того и другого вечно правым остается Платон, когда он (в диалоге «Софист») проводит глубокий и многосторонний анализ и устанавливает, что в самом небытии скрыто бытие, в бытии — небытие, в «нет» — «да», в «да» — «нет», и что исключительно только при этом условии, а не при условии лишнего альтернативы «да» или такого же «нет», могут существовать невероятные факты: становление, движение, жизнь, познание, душа, бог³.

Вместе с тем, однако, появляется гораздо более глубокое представление о коренном состоянии бытия и смысла вообще, чем то, которое было достижимо без такого прохождения через сомнение и отрицание. Оба, бытие и смысл, больше не представляют собой мертвое, но как раз изначально живое, так что они *существуют* не только не постоянно и не неподвижно, и остаются причастными смыслу (или же ни то ни другое вместе), но *становятся*, вечно все снова и снова выходят из небытия и бессмыслия (Nichtsinn), испытывая в самих себе беспрестанное изменение и превращение; они также, лишь становясь, существуют как единое, цельное и тотальное (Alles) и, существуя, становятся. Становление и все новое становление, а также изменение и само превращение (бытия и смысла) *есть*, сохраняет осмысленность, а бытие, все бытие, *есть* и причастно смыслу лишь в становлении бытия, в бытии становления. Именно поэтому и тем самым оно вечно под вопросом; не потому, что *само* бытие и *сам* смысл стали бы когда-нибудь проблематичны; скорее, как раз в этой проблематичности оно *есть* и причастно смыслу. Сам вопрос, как вечно направленный на бытие и смысл, *есть* и причастен смыслу; именно он держит обоих в вечно живом движении, неопределенности и напряжении, и тем самым крепко удерживает бытие в смысле, а смысл в бытии. Итак, поскольку *само* бытие и *сам* смысл по себе никогда не заколеблется и ни в коем случае не разрушится, ко всему, *что*, в частности, существует и имеет смысл, относится и то, что оно существует, лишь становясь, и становится, лишь существуя. Тем самым, однако, в противовес неподвижности того и другого,

² Чистые «да» и «нет». — *Прим. пер.*

³ См.: Платон. Софист. 240 С: «Гезтет. Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое»; 241 В: «...мы часто вынуждены связывать существующее с несуществующим...»; 259 АВ: «Чужеземец. ... Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существует, — пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же — нет». — *Прим. Х. Книттермайера, редактора ФС.*

бытия и обладания смыслом (*des Sinnhabens*), обнаруживается новый смысл — смысл подвижности их обоих, — в котором впервые раскрывается и развивается их неисчерпаемое богатство.

Это *развитие* описывает теперь что бы то ни было как *круговое движение*, но не в смысле чего-то, возвращающегося в себя, в отношении которого не достигалось бы ничего [нового] и которое бы тогда лишь постоянно возобновлялось в вечно одинаковом возвращении, а так, что любой поворот назад к исходному пункту означает одновременно продвижение вперед, так что линия развития (само же слово указывает на это) принимает вид *спирали*: от нулевой отметки (чей смысл должен быть ясен уже благодаря затронутой ранее роли отрицания, насколько это здесь возможно и необходимо), расширяясь и удаляясь (дивергируя), — в бесконечное, с целью, в самом развитии никогда не достигаемой, вечно остающейся ему далекой, но изначально ему предназначенной, только *идеальной* (т.е. существующей единственно для *перспективы*, бесконечно его предвосхищающей и лишь направляющей), — с целью в виде того абсолютного единства, единственности и тем самым цельности бытия и смысла, из требования которых мы исходили. Характер их бытия не совпадает с характером простой бесконечности, т.е. простой незавершенности, незаконченности у всегда все же законченного, — но с полной *сверхконечностью*, т.е. с преодолением всей сферы этого всегда и все же никогда не завершенного.

Беспокойщей в этом изложении могла показаться, кроме того, двойственность или даже *двудединство* бытия и смысла. Можно ли ее привести еще к *последнему единству*, или она должна так и остаться? Что в конце концов означает эта двойственность, и как она относится к круговому или спиралевидному движению развития, о котором мы ведем речь?

Почему вообще, в каком смысле и по какому праву мы вопрошаем здесь снова, как делали уже в самом начале, о единстве, о последнем единстве? Единство было определено точнее как единственность и целостность, которые как два отличительных признака тесно связаны также и между собой: целостность требует и заключает в себе единственность, и наоборот: то, что не единственное, не было бы тем самым и целым, а что не представляет собой целое, не является и единственным. Почему же и в каком окончательном смысле вопрошают вообще о *начале*, или о *первом*, и требуют именно от него, чтобы оно было определено как единственное, было бы достаточно для целого и необходимо связано с ним, то есть несло бы в себе смысл целостности самой по себе. Так, например, нуль числа достаточен для всего числа, для всего его также бесконечного, бесконечно-протяженного развития: не просто ± 0 , т.е. основание одновременно для двух (не направлений, а) «смыслов» однонаправленной, одномерной числовой прогрессии, но также и основание для развития числа во все его, даже не подлежащие числовому ограничению, измерения. В то время как одномерная прямая прогрессия (от $-\infty$ до $+\infty$) как целое принимает на себя роль нулевого ряда для построения двухмерной (так называемой комплексной) числовой системы, а эта система как целое служит, в свою очередь, исходным пунктом для построения трехмерной системы и так далее без конца. Для какого же совершенно бесконечного, однако и как раз тем самым понятию строго замкнутого в себе развития всегда один и тот же нуль продолжает оставаться основой для построения всего идеального тела «самого» числа? Итак, почему, по какому праву философия требует в таком случае абсолютного, т.е. *самого* начала, которое бы совершенно ничего не имело после себя, но всё только перед собой? И какое это «всё»? Очевидно, это «всё» — всё *развития* от нулевого значения бытия и смысла ко всякому

ненулевому значению, с никогда не достигаемой, но подлежащей достижению и в известном уже смысле лишь идеальной *границей* всего, что ничего не имело бы больше перед или над собой, ничего также после себя, но — в себе или под собой. Итак, что означает это триединое воззрение для бытия, что означает оно для смысла, как в этом соотносятся друг с другом бытие и смысл, и как они оба вместе, двоичность бытия и смысла, относятся к той троичности, во-первых, пустого начала, стоящего до и вне всего конечного (*vorendlichen*), во-вторых, бесконечного развития и вместе с тем осуществления и, в-третьих, сверхконечного последнего и целого, полностью осуществленного и осуществляющегося?

Ответ: отношение бытия и смысла — не что иное, как отношение «что» (*Das*) и «что?» (*Was*). Из них первое, совершенно основополагающее, без сомнения, первоначальное — это «что». Вопрос «что?» может направляться лишь на уже имеющееся, само ни в каком смысле более не проблематичное «что». Однако спрашиваться может, в частности, и о «что», но после того, как сначала некое «что?» было сформулировано именно в значении вопроса. Но даже и в значении вопроса оно («что?» — *H. A.*) может быть установлено лишь как «что?» некоего (в том же смысле тогда еще лишь проблематичного) «что». Тогда оказывается, что ради «что?» это «что» подлежит отрицанию, так что вместе с тем сразу и само «что?» становится несостоятельным. Поскольку некое «что?» может относиться лишь к чему-то, для которого «что» является несомненным, то определить нечто (т. е. что-то, что подлежит определению, = X) можно только, если оно вообще *есть*. Если есть сомнение, имеется ли вообще это X, то высказанное о нем «что?» имеет силу только в том случае, если оно имеется или имело бы. Эта отнесенность к X, который имеется *или имелся бы*, заключена поэтому с не меньшей настоятельностью в смысле каждого «что?»

«Это» дает⁴ (или давало бы) то-то. И которое же «это»? Ответ на этот вопрос дает различение определения и того, что подлежит определению. Определение (*ὄρος, ὀρισμός, definitio, determinatio*) означает *отграничение*. Однако отграничение осуществляется при безграничной в себе и, значит (в общем и целом), неопределенной всеобщности того, что вообще *есть*, т. е. при единстве и одновременно единичности и цельности *самого* (неразобщенного, всеохватывающего, самого по себе остающегося всецело нераздельным) причастного смыслу бытия и причастного бытию смысла, который в противовес всякому «что?»-определению бытия означает расчленение (одного на многое), распадение (единственного на сосуществующее многое), разделение (связанности целого на стремящиеся к самостоятельности части).

Итак, у нас имеются «что» и «что?», а в них — бытие и смысл. Но как же теперь получится третье, отличное от того и от другого (тем самым одновременно дается их двуединство, т. е. настоятельная взаимная принадлежность и взаимозависимость), а в соответствии с предыдущими размышлениями скорее первое (по отношению к тем [двоим] как третьему и второму), исходный пункт (*der Nullpunkt*), — или как мы говорили (и теперь это уже очевидно) — исходный пункт одновременно бытия и смысла? Он разделяет с противоположным моментом все-бытия не просто неопределенность, а существенную неспособность и необязательность определения «что?», но с одной, не менее

⁴ В оригинале: “Es” gibt. Оборот “es gibt” обычно переводится на русский язык безличным глаголом «имеется» или «есть», «существует». Здесь приходится, однако, прибегать к дословному переводу, чтобы вслед за Наторпом показать значение в этом выражении местоимения *es* (оно, это), взятого автором в кавычки. — *Здесь и далее примечания переводчика.*

существенной разницей. Неопределенность, нахождение вне всей сферы «что?»-определения означает в одном случае состояние до определения или под определением, т.е. еще-не-определенность, а в другом случае — сверхопределенность, нахождение за пределами всякого отграничивающего определения. Одно заранее указывает на определение, лишь подлежащее осуществлению, другое целиком оставляет позади себя осуществленное определение, уничтожает всякое произошедшее обособление, поскольку это обособление означало бы расчленение, расставление, истечение из единства первоисточника. Однако обособление не просто сохраняет все бытийственное и смысловое *содержание* того, *что (was)* есть, но спасает это содержание от гибели, которой ему угрожают отделение, расчленение, отрыв, и таким образом собственно впервые поднимает [его] до бытия, тогда как все смысловое отграничение, лишь как таковое, только частично обрисовывает и как бы вычленяет это содержание, но вместе с тем в конечном счете совершенно не раскрывает его, не проникает в суть, не исчерпывает. Обособление набрасывает на всю для него обозримую и охватываемую область того, что должно иметь бытие и смысл, как бы только сеть, не имея возможности ею действительно что-либо уловить (как ему бы хотелось) и извлечь выгоду, ибо оно ускользает через ячейки этой сети и течет обратно в вечно неиссякающее море *самого* бытия и смысла.

Различие бытия, или «есть» (“Es ist”), в первом и третьем рассмотрении, таким образом, не меньшее, чем различие ничто и всё, или абсолютно нуля и абсолютно бесконечного. Одно — лишь *начало* (т.е. именно то, что здесь для нас представляет главный вопрос), стоящее до и вне всего конечного (*vorendliche*), другое — тоже только сверхконечное, истинное и последнее *окончание*, которое по другую сторону от себя не оставляет что-нибудь, вроде нового, бесконечного ничто. [Это последнее окончание] таким образом не только исчерпывает обособленную, в известной мере закрытую в себе область и как бы само истощается в исчерпанном (как говорят о запасе, «весь вышел»), но и всем «нет» говорит окончательное «нет», уничтожает всякое «нет», лишь бы говорить свое «да» не только тому, и притом всему, *что (was)* есть, но самому *бытию*, превосходя любую, так или иначе ограничиваемую или определяемую, т.е. *обусловленную* всеобщность. Сверх этого [*бытия*] нет более ничего, о чем вообще еще можно было бы вопрошать. В этом смысле это единственно истинное, последнее окончание; это, однако, такое окончание (*Ende*), которое по отношению к любому отграничиваемому «что?» (*Was*) может называться также бесконечным (*Unende*). Ибо оно само хотя и *устанавливает* окончание и цель всему, что имеет окончание и цель, о нем же самом нельзя сказать, что оно (в медиальном смысле) оканчивается или находит свою цель. Оно не стремится к цели и не оканчивается, но представляет собой (и устанавливает) окончание и цель всему, что не имеет окончания и цели в себе самом, но ожидает их откуда-нибудь извне, т.е. [дает окончание и цель] всему нецельному, неединственному и в этом смысле неединому, а, значит, всей области развития, начиная с абсолютно нуля. Сам этот нуль нужен развитию лишь для того, чтобы оно вообще началось, возникло. Сам нуль, однако, остается вне развития, он еще совершенно свободен от него. Но как раз тем самым он заранее указывает для всего развития в целом сверхконечную цель. Таким образом, это также не начало или зачин чего-то, что само где-то возникает или с чего-то начинается; нет никакого начала начала, как нет и никакого окончания окончания, а (в последнем рассмотрении, к которому мы здесь подходим) лишь *само* начало и *само* окончание. Одно, таким образом, есть само безначальное начало, как другое — само бесконечное окончание. Одно, таким образом, целостно и стоит не только до и вне всего

конечного, но и, в только что выясненном смысле, до и перед всяким началом, а именно — до всякого начинания чего-то определенного и, тем самым, до начала определенного бытия, как и другое — сверхконечно, т.е. стоит не просто надо всем, *что* оканчивается, и не над окончанием всего [оканчивающегося], но надо *всяким* концом чего-то, что имеет конец или оканчивается, активно оканчивая, напротив, все такое, т.е. полагая ему конец, прекращая. И так как то последнее, целостное, единственное не только не исчерпывает имеющееся содержание «что?» и в нем целиком не воплощается, но наоборот — это содержание черпается из последнего, целостного и единственного и далее неистощимо питается из него, — это справедливо и в отношении *первого*, по содержанию «что?» для себя совершенно пустого: именно в этой полной пустоте — кажущаяся противоречие этого словосочетания очень показательна для данного положения вещей — оно дает свободу (*freilässt*) любому «что?»-определению; не то, чтобы в нем (в этом первом, изначальном. — *Н.А.*) всякое отграничиваемое определенное содержание «что?» как бы исчезло, и ничего от него не осталось, а с самого начала в нем ничего не может быть установлено касательно «что?»-определения, чтобы именно из него исходило это определение в своей цельности, в по-настоящему бесконечном, неисчислимо бесконечном диапазоне своего развития.

Тем самым это начало всех начал полностью осуществляет платиновское предписание: *Ἄφελε πᾶντα, «Отбрось все!»*⁵, — именно для того, чтобы впервые достичь действительно всего. Ибо, отпавшая от какого-либо начала, не полностью лишенная «что?», было бы невозможно впервые достичь всего того, начало чему не мыслилось бы как еще свободное от него (т.е. от содержания. — *Н.А.*). Таким образом, это не просто начало для нечего, и притом в универсальности, лишенной различий, — для любого нечего, но начало, предворяющее любую *ничтость* (*Etwasheit*), как чистое, само по себе (*für sich*) совершенно пустое *место*, где только и может нечто выступить вперед и сказать: «Я здесь». В нем самом еще ничего не выступило, совершенно ничего еще нет «здесь», есть только само это «здесь», в котором нечего на данном этапе (*auf dem Punkte*), пожалуй, только должно хотеть «выступить» (что дословно означает «существовать») или «проявиться». Это — чистое «это *есть*», и настолько с акцентом на «есть», что «это» с точки зрения какой бы то ни было определенности, отличающей одно от другого, еще не осознается, но находится лишь на заднем плане в невесомости только еще возможного. В то время, как в сопряженной точке сверхконечной всеобщности (*Allheit*) любая отграничивающая «что?»-определенность как таковая преодолена и устранена, замкнутое там содержание бытия остается, однако, в полной сохранности, более того — впервые возвышается до полного смысла бытия.

Итак, таково необходимо *первое*, абсолютное начало, и таково в такой же степени необходимо *последнее*, абсолютный конец, завершение. Третье, развивающееся между обеими границами по вечно расширяющейся спиралевидной траектории, так же безначально, как и бесконечно, *без первого и последнего*. Этот третий шаг должен повторяться во всем, что есть и будет и что имеет смысл. Точнее, первое и последнее выражают только что подробно изложенный двойной смысл «что», или бытия, а среднее — смысл, или «что?»-определенность существующего. Этим же объясняется двойственность, двуединство бытия и смысла.

Иерархическая последовательность этих трех основных моментов требует, однако, более подробного объяснения. Речь идет об основании и обосно-

⁵ См.: *Антология мировой философии*. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 554.

ванном (Gegründetem). В этом заложен весь всеобщий смысл *логического до и после*. «Что?» основывается в «что»; средний из этих трех моментов находит свое основание, стало быть, в изначальном отношении первого к третьему, между которыми как крайними границами протекает полное развитие бытия к становлению, и только таким образом это развитие приобретает опору и направление; [т.е.] эти три момента — каждый в своей, таким путем определенной роли — основываются в своем триединстве. В нем *первое* представляет собой «основание» в узком смысле простой под-основы (Untergrund), *исходного пункта*, чтобы в нем установиться, обосноваться и, поддерживая, неся, всегда оставаться «лежащим в основании», в остальном же — свободным от выполнения каких-либо иных функций. Это не более, чем «фундамент и почва» для целого всей конструкции, к которой вообще имеет отношение эта статика и динамика основания и обоснования. Но это не означает, что третье находится в конце, будучи поддерживаемо и обосновываемо двумя другими. Оно находится выше всей этой статике и динамики основания и обоснованности чего-то в чем-то; оно ни несущая опора, ни поддерживаемое со стороны другого, само ничего не поддерживающее и ничем не поддерживаемое, но в абсолютной самодостаточности основанное единственно в себе (если вообще здесь следует говорить об основании и обоснованности). Напротив, ко всему остальному оно относится не как обосновывающее или обоснованное или то и другое одновременно в *одной и той же сфере бытия*, а как всецело выше этой сферы существующее последнее основание любого обоснования и обоснованности в нем и все же в конечном счете ответственное за это статично-динамичное отношение в целом. Не *какое-то* (разумеется, последнее) основание, а основа всех основ, более того, — основание *самого* основания, находящееся совершенно не в одном и том же логическом измерении со всем, что есть отдельное основание отдельно обоснованного, а также не просто более высокое и даже не бесконечно высокое по сравнению со всем остальным, но превышающее любую размерность даже и для обоснования. Таким образом, [*первое*], однако, представляет собой основание целого. И *как* целое, единственное, оно есть вместе с тем последнее и само Единое; и, конечно, по своему значению [оказывается] над двумя другими, но ни в коем случае больше не в одном ряду с ними.

Итак, [*первое* есть] не *ступень* и не *стадия*. Не «ступень», потому что само оно не находится над последовательностью ступеней только как их последнее, и потому что нельзя, исходя из него, взойти на еще более высокую ступень. Оно «трансцендентно» не только потому, что превышает все остальное еще на одну ступень, а потому что находится совершенно за пределами и выше *всякого* подъема от ступени к ступени; возвышаясь не просто как вершина над другими, над всеми остальными вершинами, но вознесенный до небес выше любой вершины; так что даже как «высшее» его можно обозначить лишь иносказательно, ибо оно не выносит при себе совершенно никакого сравнения с другим по высоте; в любом случае, в логическом порядке ступеней оно занимает высшее место.

Также неправильно было бы охарактеризовать его как «стадию». Стадию можно отмерить и пройти; но то, о чем здесь идет речь, находится вне всякой меры, вне всякого течения и прохождения, с которым его впервые можно было бы достигчь. Гегель, правда, говорит о цикле, в котором последнее — также первое, а первое — также последнее. Но даже если мыслить круг расширяющимся до спирали, она все же осталась бы, даже в бесконечно продолжающемся вращении, постоянно в сфере всегда кончающегося, но никогда не

законченного⁶. Наше третье находится, однако, вне всего этого кругового движения; как созидательное первоначало, оно всецело предшествует ему. Преодолевая его во всех его извилах, и в этом преодолении, однако, полностью завершая, оно устанавливает этому движению в целом [его] окончание и цель. Вечно стремясь к этой цели, но никогда не достигая ее, вращение в каждой точке, которую оно проходит, указывает на эту цель как назад, так и вперед, ибо уже с самого своего возникновения оно было и остается в целом направлено и определено, исходя из этой цели. Да оно от нее же [это] и знает; ему хорошо от нее известно, что она, только она, как вечно преследуемая им цель, творчески результативно действует в нем самом, в этом вращении; что она — с очевидностью для способных видеть — в нем самом выражается; всем тем, однако, чем она себя выражает, она дает себя ощутить как последнее, дающее бытие и смысл всему, что есть и что имеет смысл. Она как будто заявляет о себе, начинает говорить в моменты всякого настоящего подъема; она говорит непрерывно как бы в сплошном связанном высказывании постоянно углубляющегося и возвышающегося смысла, путем целостного развития бытия и смысла, и придает этому высказыванию в каждый, даже бесконечно малый момент его протекания значение ценности и коэффициент превращения, в соответствии с которым, вращаясь по или против часовой стрелки, возрастая или нисходя, расширяясь в существовании и смысле, углубляясь или сокращаясь и мельчая, приливая или убывая, это высказывание себя оценивает. Тем самым, однако, цель получает одно из значений, не просто подобное значению начала и продолжения, но преобладающее над любым сравнением, играющее абсолютно решающую роль для вращательного движения самого становления, и выступает как третье все же в смысле некоего возрастания, но именно бесконечного возрастания, и в соответствии с этой позицией непременно стоит выше двух других способов или моментов бытия, но логически до некоторой степени в одном ряду с ними, как, например, нельзя сказать, что полностью заполненное (для нас — трехмерное) пространство превосходит на одно измерение не только полную пустоту лишенной размера точки, но и лишь условное осуществление впервые развивающегося ряда измерений (для нас — через длину и ширину к глубине), — оно вообще оставляет размерность позади: таким образом, здесь восхождение хочет быть понято не как простое увеличение и углубление содержания, а как полное возвышение над простым увеличением к завершенной и завершающей цельности, над простым углублением к *полному содержанию бытия и смысла*, вообще более не подлежащему пониманию путем сравнения.

Еще очень много поясняющего, дополняющего и продолжающего нужно было бы сказать, чтобы сделать убеждающим, что с самого начала, о котором здесь шла речь, в неизбежном продолжении логического развития необходимо достичь системы всех вопросов и ответов философии, а именно — всякой философии, так, чтобы ни для одной из них не было указано место, где она должна явиться и исполниться. Но это едва ли можно показать иначе, как в фактическом проведении системы самих философских вопросов и ответов. И здесь, таким образом, можно закончить лишь совершенно недоказанным утверждением, не подлежащим здесь оправданию и поэтому, конечно, кому-то кажущимся чрезвычайно рискованным, что указанным в ходе нашего изложения *началом* предопределены с неизбежностью также *дальнейший ход* и *завершение* философской системы, насколько таковая требуется не без ос-

⁶ То есть в сфере «дурной бесконечности», которую Наторп, интерпретируя и критикуя Гегеля, хочет преодолеть в собственном учении.

нования. На такое притязание в свое время смело отважилась философия Гегеля, только, возможно, слишком смело отстаивала его до конца. С такими бойцами на полном основании опасаются вступать в состязание. Но задача остается налицо и обязательно требует для себя если не окончательного решения, то упорной, неустанно идущей вперед разработки.

Послесловие переводчика

Статья Пауля Наторпа «Об исходном пункте философии», перевод которой предлагается читателю, — один из последних текстов философа, вышедших из печати при его жизни. Она была опубликована в новом тогда философском журнале [5] и сохранилась в марбургском архиве Наторпа⁷. Работа с текстом показала, что вся статья целиком, фактически без изменений⁸ вошла в «Философскую систематику» (ФС) [2, S. 72—82], последнее сочинение Наторпа, над которым он работал до самой своей смерти 17 августа 1924 г. и которое увидело свет в 1958 г. благодаря усилиям его сына Ханса Наторпа.

ФС представляет собой, по сути, курс лекций, прочитанный в течение летнего семестра 1922/23 учебного года. В своем предисловии к публикации ФС ученик Наторпа Хинрих Книттермайер приводит несколько цитат из писем учителя, написанных по окончании семестра в августе и сентябре 1923 г.: «Семестр был очень плодотворным, сделал *совершенно* новый курс лекций (вплоть до последних лекций), почти закончил главу “Основные категории”...»; «В соответствии с моим намерением я настолько смог продвинуть мою ФС, что Основоположение⁹ уже [может] в главных чертах остаться и так, хотя я все еще нахожу, что его следует улучшить, главным образом, упростить, сделать прозрачней, и Система *основных* категорий¹⁰ в качестве первого измерения системы категорий вообще, как мне кажется (потому что я еще только начинаю перепроверять), также выдержит проверку...» [2, S. XXXVII].

Публикуемый отрывок представляет собой введение ко второй главе ФС «Система основных категорий» и одновременно имеет независимое обозначение: «9-я лекция». Выбор именно этого текста для перевода не должен показаться случайным — в нем нашли отражение идеи, важные для понимания сути теоретических метаморфоз, происходивших в конце 1910-х — начале 1920-х годов в марбургском неокантианстве и отчасти в немецкой философии в целом.

«Всецело самостоятельный и оригинальный период» [6, с. 290] философского творчества Наторпа довольно отчетливо обозначился уже в 1912—1914 годах. А к 1920-м годам «проблема перво-конкретного источника и единства познания и жизни» стала для него «основной и руководящей» [6, с. 299]. Наторп начинает поиск единого *принципа*, который должен обосновать всю целостность существующего, саму жизнь во всей ее конкретности и полноте дифференциаций. В «Самоизложении» он так объяснял суть этого принципа: «... строго единообразное полагание основ не только сначала точных наук, потом описательного естествознания, затем наук о человеке, или как это еще иначе можно правильно подразделить, ... но вообще установле-

⁷ UB Marburg, Natorp-Nachlaß, Ms 831. VIII C 1105, Nr. 247. — Гранки с правкой, выполненной рукой автора, и оттиск. На оттиске Наторпом поставлена дата: 15.12.1923 г.

⁸ Отличие состоит в одном-единственном слове, использованном в журнальном варианте.

⁹ Название первой главы ФС.

¹⁰ Название второй главы ФС.

ния предмета (Gegenstandssetzung), более того, всякого так или иначе логически схваченного, будь то даже вне-, под- или сверхпредметное установление (Setzung). Все духовное... именно поскольку духовное (а это уже значит *единое* духовное), должно быть познано в абсолютно безусловном (zentraler) единстве, из которого только и должны проистекать все эти обособления...» [4, S. 167—168].

Для решения этой задачи Наторп обращается к неоплатонизму, от которого воспринимает схему развития из Единого всего многообразия конкретного. К неоплатонизму Наторп пришел, как известно, через глубокое исследование учения Платона об идеях. У Наторпа «идея» получает значение активно устанавливаемого «первозакона» и одновременно «первоконкретного», «полного жизни» [3, S. 473], тесно связанного с понятиями «души» (psyche) и «эроса». Исходное единство бытия и смысла, присущее, согласно такой интерпретации, платоновской «идее», Наторп вкладывает в понимание исходного пункта для всего развития бытия и смысла — развития из единого, конкретного, неопределенного «еще-не-бытия». Важно отметить, что это начало не имеет субстанциального характера, как у Декарта или Спинозы, но и не представляет собой иррационально хаотического начала, каким оказывается воля у Шопенгауэра. У Наторпа это — активное «еще-не-бытие», стоящее до и над всяким началом всего конечного, созидающее и определяющее всякое развитие, т. е. перво-бытие и перво-смысл, взятые в их единстве.

В каждой «идее», в каждом высказывании — а язык для позднего Наторпа приобретает особенно важное значение [7] — можно различить два тесно связанных между собой аспекта: это смысл высказывания и его экзистенция. Экзистенция, или то, квинтэссенцию чего Наторп в *ФС* называет «что» (Daß), — неизвестное, неопределенное нечто *существующее*, — как бы предшествует и впервые делает возможным смысл, квинтэссенция которого обозначается Наторпом как «что?» (Was), — оно указывает на то, что *нечто* существует, определяя и впервые отличая его от всего другого.

Для достижения поставленной цели — не конструирование абстрактного, а раскрытие и обнаружение конкретного [6, с. 409] — Наторп использует по сути модифицированный метод реконструкции, разработанный им еще для «Всеобщей психологии». В формулировке 1912 года этот метод выглядел следующим образом: «Она [реконструкция] состоит... в том, чтобы ... разведенное абстракцией снова поставить в первоначальные связи; застывшим понятиям вернуть движение; сблизить их тем самым снова с текущей потоком жизнью сознания, и всем этим привести конкретизированное обратно на стадию субъективной данности» [1, S. 192]. Наторп характеризует реконструктивное «обратное движение» к непосредственной связи переживаний как никогда не завершающееся, а «конечную» стадию этого движения, свободную от каких бы то ни было объективаций и представляющую лишь поток непосредственных переживаний, — лишь как пограничное понятие для бесконечного процесса реконструкции. К 1920-м годам задача этого метода трансформировалась и заключалась в «восстановлении» всей полноты конкретного содержания («переживания») не только души, но и всей жизни.

Душа, дух и в особенности жизнь — чрезвычайно важные понятия в философии позднего Наторпа, использующего аристотелевское понятие самодвижущейся, самообразующейся и развивающейся из самой себя единой души для толкования понятия жизни как единого, саморазвивающегося, дифференцирующегося организма, части которого, однако, всегда остаются обязательно связанными с целым. Органологическое мышление Наторпа, безус-

ловно, сближает его с Гегелем, к которому Наторп, критикуя, все же ищет подходы и которому тем не менее остается далек.

Поздние работы Пауля Наторпа и, в частности, его концепция «философской систематики»¹¹ будоражат исследовательский интерес вот уже многие годы богатством идей, влияние которых сказалось на М. Хайдеггере¹² и Э. Кассирере¹³, посвятившем памяти своего учителя и друга второй том «Философии символических форм», на Х.-Г. Гадамере [7] и Р. Кёнигсвальде¹⁴.

И последнее, о чем хотелось бы сказать, — это язык и стиль позднего Наторпа. Ритмизированный язык, часто употребляемые причастные и деепричастные обороты, громоздкие сложные предложения со многими придаточными, — все это формирует особой риторико-поэтический стиль, довольно трудный для восприятия. По мере ознакомления с идейным строем всего произведения становится ясным, что даже стиль подчинен здесь единому замыслу — особому рода эстетизации сущего, ключом к которой должно стать вводимое Наторпом понятие «поэзиса» [2, S. 371—382].

Н. А. Дмитриева

Список литературы

1. *Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1. Buch: Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen, 1912.*
2. *Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 2000.*
3. *Natorp P. Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Hamburg, 2004.*
4. *Natorp P. Selbstdarstellung // Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen / Hrsg. von P. Schmidt. 2. Aufl. Bd. 1. Leipzig, 1923.*
5. *Natorp P. Über der Ausgangspunkt der Philosophie // Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik. Jg. 1, N. 4, Oktober 1923. S. 121—128.*
6. *Фохт Б. А. Избранное (из философского наследия) / публ., предисл. и коммент. Н. А. Дмитриевой. М., 2003.*
7. *Штольценберг Ю. Герменевтика и последнее обоснование. Ханс-Георг Гадамер и поздний Пауль Наторп // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии: сб. науч. тр. / под общ. ред. В. Н. Белова и Л. И. Тетюева. Саратов, 2008. Т. 2. С. 168—179.*

О переводчике

Дмитриева Нина Анатольевна — д-р филос. наук, доц. кафедры философии Московского педагогического государственного университета, ninadmitrieva@yandex.ru

¹¹ См. подробнее об этом сочинении: *Белов В. Н. Неокантианство. Ч. 2: Пауль Наторп. Саратов, 2002. С. 82—102.*

¹² См.: *Stolzenberg J. Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Herman Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen, 1995. S. 259—294.*

¹³ *Ferrari M. Paul Natorp — ‘The Missing Link’ in der Davoser Debatte // Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation. Hrsg. von D. Kaegi und E. Rudolph. Hamburg, 2002. S. 215—233.*

¹⁴ См.: *Studien zur Philosophie Richard Högnigswalds / Hrsg. von E. W. Orth. Würzburg, 1996.*