
*Абдурахман Бадави***КВИНТЭССЕНЦИЯ НАШЕЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ
КОНЦЕПЦИИ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ**Предисловие, перевод с арабского и комментарии *Фареса Нофала***Предисловие**

Главному адресату настоящего сборника авторами последнего уже сделано немало замечательных подарков – и это, на первый взгляд, должно усложнить задачу очередного «археолога», решившего было презентовать юбиляру некую пыльную «рукопись, найденную в Сарагосе». Однако внимательный читатель уже заметил, сколько имен было влечено в текст этого тома целой сетью узоров – пера ли, речи ли – самого Алексея Николаевича. А раз так, то мое словесное подношение будет до крайности прагматичным (и даже до некоторой степени эгоистичным): я попытаюсь передать в руки именинника серебряные нити, которые, быть может, сгодятся для обрамления новых вензелей мысли, свидетелями изящности которых все мы ныне являемся.

Сегодня в беседе со всеми нам я приглашаю Абдурахмана Бадави (1917–2002) – ведущего энциклопедиста Египта, автора более 150-и томов исследований по истории мировой культуры. К сожалению, имя ученого, посвятившего свою жизнь, в том числе, и популяризации европейской мысли в арабском мире, Западом было несправедливо забыто – равно как и была забыта его оригинальная трактовка экзистенциализма, принесшая своему автору славу «первого египетского философа»¹. К своей докторской диссертации, защищенной в каирском Университете Фуада I в 1944-м г. и опубликованной под заглавием «Экзистенциальное время» в 1945-м г., Бадави шел со времен выхода в свет первой своей крупной работы «Ницше» (1939). Предлагаемый же вниманию читателей текст, представляющий собою своеобразный манифест, краткое изложение концепции Абдурахмана 1980-го г., является лучшим свидетельством верности мыслителя главному плоду своего творчества, не претерпевшему никаких изменений за более чем тридцать лет. То же *credo* Бадави будет ясно выведено и промеж строк его двухтомной автобиографии (2000), демонстрирующей подчиненность всей жизни философа его главному постулату о «напряженном единстве противоположностей» личностного бытия.

Собственно говоря, на этом краткое, обрывочное предисловие можно и завершить, дав слово самому доктору Бадави – заметив, при этом, что, ввиду диалогичности нашей встречи, разъяснения к его словам будут минимальными; в комментариях же переводчик лишь попытается схватиться за силуэты арабских классиков, угадывающиеся за

«каллиграммами» араба-экзистенциалиста. Как знать – может, и они нет-нет да приглянутся золотой шкатулке юбиляра...

Текст²

Цель сущего – нахождение себя внутри бытия. Бытие же бывает двух видов – абсолютное (*мутлак*) и воплощенное (*му'аййан*); и каждый из них может иметь несколько смыслов (*ма'ан*). Абсолютное бытие отличается тремя характеристиками: во-первых, понятие [бытия] является наиболее общим из понятий, затмевающим [предельность] самих категорий. А раз так, то его нельзя ограничить – ибо граница предполагает родовую различность, в то время как идея бытия свободна, ввиду своей универсальности, от всякого рода; абсолютное бытие не может иметь в себе видового различия ввиду абсолютной его не-партикуляризации. В этом и состоит третья его характеристика: раз бытие не ограничить, то его чтойность (*махиййа*) остается неизвестной; но явленность (*аниййа*)³ его очевидна, ибо существование есть первичный атрибут всего [сущего].

Все эти три характеристики не могут дать нам содержательного представления об абсолютном бытии – и именно эта [апория] постоянно вызывала к жизни ожесточенные о нем споры. На самом же деле абсолютное бытие не является истинным (*хакикийй-ан*) бытием, потому что оно либо представляет собою чистое бытие, избавленное разумом от всякой спецификации и к которому возможно прийти путем абстрагирования от реальности, – либо тождественно всеобщему (*куллийй*) бытию, «воплощенному» в виде «Абсолютного Духа» или «формы», что, хотя и близко миру вещей, также есть вид абстрагирования, растворяющего индивидуальное в таинственном всеобщем, определение которого, в свою очередь, возможно только лишь через индивидуальное. Смыслы же, объемлемые [абсолютным бытием], хоть и принадлежат истинному бытию, понимаются через призму [абстракции], лишаящую их индивидуальных черт.

Истинное бытие – это единичное бытие (*вуджуд ал-фардиййа*). Единичность – это самость (*затиййа*). Самость предполагает свободу (*хурриййа*), обозначающую потенциальное (*имканиййа*) бытие.

Воплощенное существование бывает трех видов – бытие предмета (*мавду*), бытие самости (*зат*) и бытие-в-себе (*вуджуд фи зати-хи*). «Бытием предмета» называют бытие вещей (материальных ли, идеальных ли), внешних по отношению к рефлексирующей самости в пространстве и времени; главной характеристикой этого рода бытия является существование «инструментов» (*'адават*) – вещей, соотносимых друг с другом и использующих друг друга. [Бытие предметов] – это бытие, не знающее себя.

Что касается второго [рода] бытия, – бытия самости, – то он характеризуется саморефлексией. Именно в нем «Я» соотносится с собой, исходя не от самости к иному, но от самости к самости. Этот «исход» не может быть описан как «инструментальный», но лишь как «живо-напряженный» и «плодоносно-всеобщий», предполагающий постоянное погружение (*игал*) в самостное обоснование (*иститан затийй*). Следовательно, самостное бытие – это бытие того, что ощущает свое существование и прибегает к себе.

Мы называем первое бытие «бытием предмета» потому, что оно является бытием, соотнесенным с самостью; но если мы забудем в этом случае о самом понятии соотношения, то мы получим «бытие-в-себе», или, как называет его Кант, «вещь в себе». [Бытие-в-себе] – это бытие, ничем не оправданное; как верно замечают, идея [«бытия-в-себе»] – это допущение, останавливающее человеческое познание у известной черты. Потому этот [вид бытия] может быть отнесен к области гносеологии, что избавляет нас от подробного его исследования здесь, при изложении нашей онтологической теории.

Итак, перед нашим взором остаются два [вида] бытия – бытие самостное и бытие предметное. Нужно ли нам редуцировать первое ко второму, уподобляясь материалистам, или же относить второе к первому, как делали это идеалисты? И то, и другое – неверно, так как бытие самости не может быть понято в отрыве от мира предметов, в котором самость реализует в рамках свободы свои потенции через деяние и использование других самостей в качестве «инструментов» для достижения этой реализации. Да, этот путь ведет к «падению» [самости] – но это «падение» необходимо, иначе ее экзистенциальные потенции останутся в бессмысленном, подвешенном состоянии. С другой стороны мы не можем свести бытие самости к предметному бытию, ибо это – путь к победе над самостностью, становящейся, в этом случае, частью пространства данностей, лишенной своей сущности. Читатель может спросить: почему же нельзя считать самость частью мира предметов? Разве единичная самость не противопоставлена другим, равночестным ей самостям? Не сведется ли все, в противном случае, к постулированию отвергнутой выше мысли о всеобщем абсолюте?

Ответ на этот вопрос требует исследования смысла «самости», подразумеваемого нами здесь.

Самость – это волеющее «Я». Само осознание самости заключено во фразе: «Я волею». Для того чтобы отыскать себя, человек должен обратиться к своей самости в акте воления, но не мышления – то есть в модальности, но не в операции. В этом-то и состоит величайшая ошибка

знаменитой картезианской формулы, ибо мышление, само по себе, не может привести к бытию – и, как следствие, подтвердить бытие личности. Вместе с тем мы можем понимать «мышление» здесь как «акт мышления» – и только это может спасти сентенцию Декарта. Однако это «спасение» предельно бессмысленно ввиду рекурсивности самой фразы, смысл которой, в таком случае, будет таковым: «Я, мыслящая самость, существую». Иными словами, исчезает мост, связывающий мышление и бытие, и мы движемся от самости к бытию – или, что одно и то же, от бытия к бытию.

Настоящее осознание самости имеет место в акте воления; как верно отметил Мен ди Биран, [саморефлексия] – это ощущение волеющего «Я». А коль скоро воление предполагает свободу и целиком зависимо от него, то и ощущение самостности предполагает ощущение собственной свободы. Отсюда следует, что самость, воля и свобода – взаимосвязанные и взаимообуславливающие смыслы. Ощущение самости проясняется с ощущением свободы, а истинная, девственная самость, берущая свой исток от водопада истинного бытия, является в высшей степени *свободной* самостью, несущей свою ответственность за опасность, беспокойство или жертву.

Но свобода подразумевает потенцию, ибо она есть выбор, а каждый выбор есть предпочтение одной потенции другой. Если «субстанция» (*джавхар*) самости кроется в свободе, то ее «чтойность» сокрыта в потенции. Эта потенция, конечно же, не является абсолютной (то есть лишенной всякого осуществления) – она не может не иметь своего воплощения: так, [самость] выбирает между потенциями – но, если выбора не происходит, она переходит из состояния свободы в состояние необходимости; необходимость здесь – это осуществление потенции в виде существования-в-мире. Отсюда, кстати, следует необходимость бытия самости в мире вещей.

Итак, мы различаем два вида бытия самости – [бытие] волеющей, свободной самости, располагающей лишь неосуществленными пока что потенциями, и [бытие] самости, совершившей свой выбор и реализовавшей часть своих потенций. Первое мы называем «самостным потенциалным существованием» – а раз эти потенции составляют «субстанцию» самости, мы можем окрестить эту [разновидность бытия] «чтойным существованием» (*вуджуд махавий*), характеризующимся абсолютной свободой и соотносительностью самости с самой собой. Что касается уже выбранной самости, то ее существование реализуется через явленность в мире вещей.

Истинное, первое бытие самости – это «чтойное бытие», связующее ее с самой собой. Следовательно, эта самость предельно индивидуальна, а эта абсолютная единичность или это «Я» есть истинное бытие, от которого я исхожу во всех своих мыслях и действиях. [Самость] находится здесь в полной изоляции вместе со своей великой ответственностью, ощущая, исходя из свободы, свой бесконечный смысл. Это состояние близко к [цели] суфийских практик, и оно было выражено св. Терезой Авильской во фразе: «Я – одна с одним Богом». А если это – истинное бытие, то бытие предметное, бытие в мире предметов и по примеру предметов, является бытием поддельным (*за'уф*), ибо в нем я не являюсь владеющим собою настолько, насколько предметы владеют мной. «Падение» связано со соотносением себя с большим числом предметом; честь же ступени бытия имеет обратную связь со степенью соотносительности с иным (или с вещами).

Самое главное в том, что было сказано выше о бытии самости – это наличие двух его видов, перебрасывающих его потенции в реальность посредством свободы, обеспечивающей выбор через волю. Осуществляя в реальности те или иные потенции, самость действует в мире, образуя явленность. Эта «явленность» здесь – разновидность толкования и понимания, как говорит Хайдеггер о потенциальном бытии. Бытие этой явленности возможно только в таком виде; а вот источником, от которого исходит эта явленность в своем толковании потенциального бытия – это время. Значит, любая попытка понять бытие как таковое, равно как и явленное здесь-бытие, без привлечения проблемы времени – пустая, бесплодная попытка. Время – вот главный фактор образования явленности и перехода бытия в здесь-бытие, а темпоральность (*заманиййа*) – это «субстанциональное» состояние явленного бытия [...] Время объясняет истинный характер как бытия, так и всего, что вовлечено в бытие.

Не-истолкование бытия на основе времени – вот главная причина провала всех попыток объяснения сущности экзистенции. Определяя бытие, философы не понимали истинного смысла времени, имея о последнем либо превратное, либо и вовсе неверное представление. Некоторые из них понимали темпоральность как «существование-во-времени», и, в соответствии с этим, делили его на бытие, покорное времени и разворачивающееся в нем в виде исторических и природных процессов, и бытие независимое от времени, подобное бытию математических пропорций. После, эти мыслители вновь делили бытие на бытие-во-времени – конечное бытие – и безначально-бесконечное бытие-над-временем, поместив между этими двумя [разновидностями существования] пропасть, которую одни пытались преодолеть

посредством целых цепочек посредников, а другие и вовсе отказывались верить в ее конечность.

Мы же считаем, что бытие может быть понято лишь как временное в самой своей сущности, по самой своей природе – а, значит, все сущее не может не быть временным. «Временность» не означает простого присутствия «во времени» – эдаком пространстве, в котором вращается бытие, нет – мы утверждаем, что все «над-временное» и «вне-временное» тоже является временным ровно настолько, насколько оно является сущим. Темпоральность пронизывает природу всякого сущего подобно его истинному духу; она – сущностный «установитель» чтойности бытия, фактор и агент определения его смысла.

Такое истолкование бытия представляет собою революцию, не менее опасную и агрессивную по своим плодам, нежели коперниканская. Если Кант называл свой критический подход «коперниканским переворотом» в теории познания, то мы можем назвать наше учение «коперниканским переворотом» в онтологии. Каждая революция начинается с низвержения основ – а потому и мы начнем с изложения и критики всех когда-либо существовавших учений о времени. Критики не целиком отрицательной – но и положительной в своих выводах.

[...] Все философские концепции времени можно разделить на три основных типа. Первый – натуралистический (*табу'ауйй*), «аристотелевский», вершина антично-средневекового объяснения бытия и времени; второй – критический (*накдийй*), «кантовский», связанный с гносеологией и преобладавший в академической философии до конца XIX в. И, наконец, третий, биологический (*хайавшийй*), «бергсоновский». Что касается физики, то в ней время толковали двояко – по-ньютоновски абсолютно и по-энштейновски относительно.

[...] Ощущение бытия не может усиливаться чистой мыслью – ибо чистая мысль есть извлечение души из живого потока существования и заключение ее в царстве чуждых экзистенции форм, лишенном остроты напряженной жизни, действия и движения. Это чувство происходит из глубин сокрытых действий, плещущихся в водах беспокойной витальности, живого опыта, напрямую связанного с напряженностью бытия; оно подвластно не разуму, но чему-то сложно именуемому – и мы назовем это арабским словом «вадждан»⁴, понимая под ним свойство, благодаря которому мы *переживаем* бытие в самой его напряженной ткани, сплетенной из чувства и воли. Слово «переживание» использовано нами для того, чтобы прояснить неподвластность бытия взору разума или какому-либо другому взору; осознание существования происходит в живом опыте, не знающем отношений самости и предметов. Это свойство

снимает величайшую гносеологическую субъект-объектную дихотомию, которую не смогла снять гуссерлевская идея «интенциональности» (*ихала мутабадала*), оперирующая почти что платоновскими «чистыми чтойностями», своей абстрактностью отдаляющими нас от искомых воплощенностей. Мы отвергаем эту проблему как имеющую отношение к миру физики, а не миру самостного бытия, если и направленного на что-либо, так на самость; никакого смысла отныне в разделениях на субъект и объект нет – опыт самости тут своей непосредственностью вытесняет всяческих посредников, вроде «форм» или «универсалий».

«Вадждан» – это мир восприятия, в корне отличающийся от мира восприятия интеллектуального; но отличие этих [миров друг от друга] не означает их полной независимости и самодостаточности – мир разума все же служит миру экзистенции. Задача разума – нахождение инструментов и механизмов в физическом бытии, в то время как самостное существование реализует потенции в мире вещей. Следует отметить, что мы ни в коем случае не умаем роль рационального – наоборот, мы стремимся со всей скрупулезностью разграничить разум и чуждые ему пространства бытия.

Что касается физиологической природы «вадждан», то мы не будем обсуждать ее здесь, так как, во-первых, наука доказала невозможность отнесения всей полноты рефлексии к какому-то одному органу тела, а, во-вторых, сама идея врожденных свойств человека настолько стара, что нет нужды тут ее объяснять.

Восприятие через «вадждан» происходит посредством особых категорий, отличающихся от категорий разума, в свою очередь, на сегодняшний день, детально разобранных философами. Однако для того чтобы обозначить таблицу наших категорий, необходимо вспомнить о диалектическом характере всего сущего – ибо бытие, как мы уже говорили, представляет собой полотно противоречий и противопоставлений; даже нереализованная потенция противоречива, так как истинная, живая потенция объединяет две противоположности, два полюса. Значит, сущее мечется между двумя полюсами, которые и объемлет в своей самости – и эту поляризацию в самой ее модальности и эволюции мы и называем «диалектикой». [Диалектику] можно оценивать с позиций как статички, так и динамики – и потому наша диалектика, диалектика чувства и воли, не тождественна гегелевской, логической диалектике. Именно логический ригоризм Гегеля с идеей синтеза и привел в негодность самый «нерв» [его концепции] – противоречие. Сохранение диалектической динамики – необходимый, но, безусловно, смелый шаг, которым пренебрег Гегель, но который мы разовьем до предела.

Итак, диалектика динамична: а раз так, то мы назовем [эту динамику] «напряжением» (*tavatpur*) – со-стоянием двух противоположностей в неустанном, бесконечном единстве. Поэтому наши парные категории и противопоставлены друг другу, и «напряжены»; [напряженность эта] сохраняется и в их единстве, которому мы не присваивали новых именований. Приводимая ниже таблица, включающая в себя восемнадцать категорий, исследует известные всем состояния относительно чувства (*ати́фа*) и воли (*ирада*), в соответствии с которыми она поделена на две части.

Чувство			
Корень	Боль	Любовь	Беспокойство
Противоположность	Радость	Ненависть	Спокойствие
Напряженное единство	Радостная боль	Ненавидящая любовь	Спокойное беспокойство
Воля			
Корень	Опасность	Скачок	Возвышение
Противоположность	Безопасность	Равномерность	Падение
Напряженное единство	Безопасная опасность	Равномерный скачок	Падающее возвышение

[...] Боль – это ощущение самостью чего-то, ее ограничивающего в ее же воплощенном бытии. Самость, в соответствии со своей естественной интенцией, стремится реализовать свои потенции в мире, куда она была вброшена – но внутренне-внешняя реализация потенций сталкивается с иным, даже если иное – всего лишь средство самости, служащее ее действиям. Соппротивление иного самости на этом пути причиняет ей боль. Такое объяснение боли, пусть и экзистенциальное, проясняет ее психологию: к примеру, известно, что боль острее чувствуется животными, стоящими на вершине эволюционной лестницы. Психологи объясняют этот феномен большей чувствительностью высших животных – однако это, на наш взгляд, не объяснение, но повторение той же мысли. Мы же считаем, что эволюционный процесс предполагает качественный и количественный рост возможностей, потенций, реализуемых живым существом – а рост потенций усиливает сопротивление им иного. Поэтому

первобытные люди менее подвержены боли, нежели носители цивилизаций; да и сама история цивилизаций служит лучшей иллюстрацией для наших выводов. Неслучайно в Древней Греции улыбка жизни гомеровской культуры перетекает в болезнь мыслителей эллинистической культуры, а Европа до Французской Революции знает больше радости, чем в последующие века – и, в особенности, чем век девятнадцатый, отмеченный целой плеядой разочарованных (Шопенгауэр и Эдуард фон Гартман, Ницше и Бодлер, Достоевский и Хайдеггер). Так, с ростом возможностей, дарованных человечеству индустриальной революцией, выросло и противодействие потенциям человека – а, значит, выросла и человеческая боль. Как верно отметил Руссо, «цивилизация отнимает у человека счастье».

[...] Жертва – это высшая степень боли, соприкасающаяся с высшей степенью радости; жертвуя, человек не ощущает ни особой боли, как это часто бывает, ни отдельной радости, но сливает радость и боль в некоем единстве. Высшая же глубина напряженного единства радости и боли представлена в мученичестве, в обреченной улыбке Сократа, светящейся в самые темные моменты испытаний. Это напряженное единство противоположностей выдает переживание самостности и свободы, выражает ткань живого бытия лучше всего.

Говоря о жертве, мы не можем не упомянуть о радости. Явленность «чтойного» бытия обусловлена реализацией потенций – то есть действием, подтверждающим возможности самости и дающим ей ощущение самостности. Невозбренный переход самости от потенциального к актуальному, воплощенному, именуется радостью. Степень радости связана со степенью реализации потенций самости – и высшей ее точкой является альтруизм, исчерпывающий возможности личности с максимальным обогащением «внешних» самостей и сходящийся с жертвой в разнонаправленном единстве радостной боли.

Альтруизм направляет нас ко второй триаде категорий чувства – «любви» и «ненависти», напряженно объединенных в «ненавидящей любви». И неслучайно – ибо альтруизм содержит смысл любви к иному, имеющей место тогда, когда чувство смещается с единичной самости на иные самости или вещи; это не означает, будто мы отошли от бытийствующей самости к бытийственному иному – наоборот, мы остаемся в области личностного бытия. Любовь, понятая экзистенциально, означает поглощение самостью иного и растворение его в себе из желания власти, тогда как эта жажда власти, осуществляющая до предела самостное существование, получает развитие в идее любовной искренности и супружеской верности. Поэтому любовь, в первую очередь, приносит ощущение «расширения» самости, ее роста, углубления до суфийского

дна неразличности всего иного; в любви бытие самости объемлет и упорядочивает все вещи. А если любовь – это растворение любимого в самости, то она, во-первых, исключает обмен, и, во-вторых, завязана на творчестве и продуцировании – то есть на продолжении рода.

Но высшая ступень любви дает самости ощущение своей единственности – а, значит, и ненависти ко всему внешнему. Как верно сказал Ницше, – один из тех, кто связал любовь с ненавистью, – «глубочайшая любовь – это высшая ненависть». Вершина же, на которой встречаются глубочайшая любовь и высшая ненависть – это ревность, «ненавидящая любовь», ласкающая любимого и ненавидящая все, что к любимому не относится.

Если мы взглянем на вторую триаду и сравним ее с первой, то поймем, что первые три категории говорили о явленной реализации потенций, в то время как три последние обозначили стремление самости к возвышению, обретению осуществленности на более совершенном бытийном поле. Вторая триада – это сила, толкающая самость к самообогащению, к достижению этой бытийной цели; она динамична, она креативна – и вряд ли у либидо может быть другое экзистенциальное истолкование. Важно и то, что первая триада указывает на реально существующие вещи, то есть на нечто, осуществленное в прошлом, а вторая – на осуществленность, еще не имевшей места; первая триада носит отпечаток прошлого, а вторая – будущего. Все это доказывает, что темпоральность необходима для двух этих категориальных триад, срывающих покров с истинного бытия самости, пронизанного временем. Само осознание этих категорий прямым образом [связано со временем]: любовь, например, отнесена к не-произошедшему, неосуществленному, а боль и радость – к уже произошедшему, осуществленному.

Первая триада открывает нам прошлое, вторая – будущее, а третья, как мы увидим ниже – настоящее.

Беспокойство – одно из главных чувственных состояний, рассмотренных Кьеркегором и Хайдеггером, заключившими о нем, как о феномене, обнажающем небытие. Иными словами, «чтойное бытие», реализующееся в этом мире, теряет часть своих возможностей – и нужда самости в утерянных возможностях является небытием, осязаемым ею в состоянии беспокойства. Правда, скатываясь в яму небытия, мы не прибегаем к абстрагированию – но ощущение небытия предшествует любой редукции, любому отрицанию. Однако беспокойство имеет еще и положительную сторону – ибо небытие, имеющее началом нереализованные потенции, понуждает самость оставлять одни возможности и стремиться к другим, воплощающимся в мире вещей.

Небытие – это основа всякого отрицания, имеющего место в бытии, главный элемент диалектики экзистенции.

Беспокойство, дающее нам представление о небытии, связано с настоящим и коренится в «сейчас», так как ощущение [беспокойства] скованно не «субстанциональным» моментом, но тончайшим «мгновением». Растущее же беспокойство останавливает время самости, понуждая ее переживать статичное «сейчас», таким образом, завязанное на вечности (*сармад*).

Наше отношение к небытию смерти должно стать тождественным «любви к судьбе», к которой призывал Ницше: мы обязаны смотреть на небытие как на часть материи бытия мира, пробуждая в себе спокойствие относительно кажущейся «опасности». Что касается спокойствия относительно самой самости, то оно рождается из довольствования осуществленными потенциями и надежды на реализацию очередных устремлений – и именно надежда привносит в спокойствие [бытийную] динамику. Напряженное единство спокойствия и беспокойства достигается в двух случаях – беспокойства из-за смерти и спокойствия в надежде.

[...] Итак, чувство – это состояние, выражающее явленное воплощение самостного бытия, состояние экзистенциальное, но не рефлексивное. В чувстве самость переплетена с самой собой, что облегчает ей познание бытия во всей его полноте – и ни у кого не возникает сомнения в том, что, например, осязание бытия в состоянии боли сильнее, чем при знании о боли; в первом случае присутствует прямая связь между самостью и существованием, а во втором – непрякая, опосредованная интеллектом.

То же самое мы наблюдаем и в волеи – силе самостного бытия, воплощающей потенции в мире вещей и иных самостей. Эта сила проистекает из свободы, подвигающей самость к выбору через способность к действию (*кудра*). Упомянутый здесь выбор, все же, не является «знанием о наилучшем», но представляет собою деяние, сцепленное с потенциальным, могущее как сопровождаться знанием, так и быть независимым от него.

Коль скоро потенциальное бесконечно, а противопоставление – атрибут всего сущего, воле, сомневающейся в выборе какой-либо из потенций, остается лишь идти на риск, дабы не пасть в пучину бездействия и неосуществленности. А раз риск – это первый акт воли, то опасность – первая ее, воли, категория. Поэтому Ницше говорил: «Жизнь в самом общем своем смысле означает бытие в состоянии опасности» [...] Акт риска однороден, и мы вряд ли сможем выделить в нем какие-либо части – следовательно, он совершается в «сейчас», присутствующем во времени и вечности. Здесь кроется объяснение искренности политиков и вождей,

постоянно озабоченных рискованностью своих решений, якобы определяющих тысячелетние судьбы наций: они чувствуют риск, и с его ростом, как следствие, ощущают свою причастность вечности.

Ощущение вечности возникает и в состоянии, противоположном опасности – то есть в статичной безопасности, опасной для самости лишь в том случае, если она иллюзорна. Но чистая опасность невозможна, а чистая безопасность противоречит живому бытию – значит, [самости] остается гарантирующая ее бытие и реализующая ее потенции в свободе и ответственности безопасная опасность.

Переход от одного риска к другому происходит не равномерно – самость должна буквально перепрыгнуть из одного своего действия в другое. Поэтому вторая триада категорий воли открывается «скачком» (*ταφρα*)⁵.

Бытие, на наш взгляд, состоит из герметичных самостей, замкнутых на самом существовании. Кому-то эта сентенция покажется воскрешением седого пифагорейства – но, так или иначе, мы видим здесь лучшее выражение «атомистичной» природы бытия. Закрытость самостей оставляет перед ними единственное средство соотношения друг с другом – скачок. Обращаясь к своей чуждости (своему «чуждому бытию») или к иному, самость преодолевает предстающую перед нею пропасть посредством скачка, понимаемого нами в своем исконном смысле, исключаяем всякое пространство, всякую равномерность. А чтобы понять природу этого скачка, мы должны принять две мысли – о его неосознанности и недетерминированности. [...] Скачок, тем не менее, нуждается в равномерности, необходимой для действий самости, иногда прерывающей свой бег для очередных скачков.

Экзистенциальный успех самости описан через третью триаду категорий воли как «возвышающийся успех». Действительно, неустанное, действенное, креативное осуществление потенций возвышает самость, обогащает ее. Потому-то мы не станем следовать хайдеггеровской пораженческой философии, постулирующей сдачу бытием самого себя, а скажем: самость-интервент в новые просторы существования вечно стремится к успеху в движении, к новым возможностям, к будущему.

Как и категориальные триады чувства, триады воли хранят ту же темпоральность: опасность укоренена в настоящем, скачок – в прошлом, а возвышение – в будущем. Коренное же различие между чувством и волей кроется в том, что вторая описывает бытие как силу, а первое – как состояние⁶; сила есть действие, осуществление потенции, в то время как состояние – это воздействие, осуществление-в-потенции.

Исследование категорий подводит нас к необходимости выстраивания новой логики, базирующейся на принципе напряженности. Мы решительно отвергаем закон непротиворечия как несовместимый с реальностью бытия – бытия разорванности, бытия-единства противоречий; этот закон не смог объяснить все, что связано со временем, и занял подобающую ему нишу только в науках, никоим образом не соотносящихся со временем (например, математике).

[...] Однако мы должны подойти к еще одной проблеме – проблеме небытия. Испокон веков мыслители осознавали сложную связь небытия со временем и сущим – и, хоть они и понимали небытие по-разному, они, по большому счету, приходили к одному из двух выводов – философскому или религиозному. Философский подход к небытию де-факто отрицает последнее, не уделяет ему должного внимания, вводит его в число абстракций; именно к нему и прибегал Бергсон. Небытие, как мы уже говорили выше – это нечто, предполагаемое самим воплощенным бытием, его неудачей в реализации потенций, но не чистая интеллигибель. Собственно говоря, бергсоновская трактовка времени стоит его интерпретации потенциального; главная ошибка Бергсона кроется как раз в его непонимании спаянности времени с небытием и потенцией.

Мы уверены, что «неизведанность» природы небытия происходит из смешения самой его идеи с пространственными характеристиками, а точнее – с феноменом пустоты. Мы уже писали о том, что реальность состоит из отдаляющих самости друг от друга пропастей, преодолеваемых исключительно скачком; так вот, эти пропасти, окружающие самости, суть небытие в своем «предметном» воплощении. Это небытие ни в коем случае не следует пугать с физической пустотой, лишь отдаленно напоминающей пустоту экзистенциальную. Пропасти между самостями обуславливают единичность, которая, в свою очередь, служит основой свободы; значит, мы можем заключить о небытии как об основе свободы. Небытие – «субстанциональный» элемент бытия, самой ткани реальности.[...] Время же объединяет существование с небытием для образования явленного бытия самости. Время – это творец, входящий во всякую экзистенцию, и располагающий, как следует из всего вышеперечисленного, тремя атрибутами: обособленностью, напряженностью и потенциальностью.

[...] Таковы контуры нового учения о бытии, развитие которого – задача всей жизни автора этих строк, стремящегося помочь человеку достичь цели, обозначенной выше как «цель всего сущего».

Комментарии

¹ К сожалению, на сегодняшний день ни на одном из европейских языков нет хоть сколь-нибудь содержательного введения в философию Бадави или перевода его работ по экзистенциализму. Тем не менее, мы отсылаем читателя к следующим кратким исследованиям: *di Capua, Y.* Arab Existentialism: An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization// *The American Historical Review* (2012) 117 (4): p. 1061–1091; *Сагадеев А.* Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах // *Современная философская и социологическая мысль стран Востока.* – М., 1965; *Фролова Е.* Арабская философия: прошлое и настоящее. – М., 2010. – С. 243–250; *она же.* Дискурс современной арабской философии. – М., 2015. – С. 302–303; *Кулиева С.* Шейх философов Абдуррахман Бадави и проблемы истории философии. – Баку, 2003.

² Перевод выполнен с некоторыми сокращениями по: *Бадави А.* Дирасат фи ал-фалсафа ал-вуджудийа (Исследования по экзистенциальной философии). – Бейрут, 1980. – С. 285–310.

³ «Что касается термина «аниййа», то он имеет своим источником лексикон мусульманских философов. В своих «Определениях» («*ат-Та'рифат*»), ал-Джурджани дает ему такую дефиницию: «Осуществленность воплощенного существования через самостное положение оного». Часто этот термин использовался в качестве оппозиции «чтойности» – иными словами, он эквивалентен «существованию», будучи противопоставленным «чтойности»... То же самое мы находим в трудах других мыслителей – например, ат-Туси, писавшего в «Объяснении знаков» («*Шарх ал-Ишарат*»): «Время явлено по существованию и сокрыто по чтойности».

По всей видимости, само слово представляет собою точную кальку с древнегреческого «бытийного» глагола *εἶναι*. Вместе с тем, некоторые арабские авторы пытаются вывести его из арабских корней... Заметим, что мыслитель выводит наш термин из глагола «*ин-на*», фиксируя его как «*'иниййа*», тогда как зачастую он пишется как «*аниййа*», что фонетически ближе к греческому оригиналу. Все это выглядит несправедливой эклектикой со стороны Абу ал-Бараката – конечно, если он не подразумевал другого слова в своем трактате.

Как отметил доктор Таха Хусейн, термин «*аниййа*» можно использовать для перевода немецкого слова *Dasein*, которое не раз будет приведено ниже; такой шаг оправдан вышеупомянутым определением ал-Джурджани – «*аниййа*» представляется нам достаточно точным переводом слова, столь непокорного европейским языкам... Греческий же источник нашего термина, конечно же, эквивалентен другому немецкому слову *Sein*,

обозначающему абсолютное бытие – как «это-бытие», так и «бытие чтойности» (*Бадави, А.* Аз-Заман ал-вуджудий (Экзистенциальное время). – Бейрут, 1973. – С. 5).

⁴ Термин «*вадждан*», перенятый Бадави из словаря суфийской философии, происходит от корня *в-дж-д* – основы глагола «*ваджада*» – «нахождение». «*Вадждан*» – это экстатическое, мистическое чувство нахождения метафизического, и именно в этом своем значении оно используется в настоящем тексте. Однако анализ знаменитой «Ниши светов» имама ал-Газали (*ал-Газали, Абу Хамид.* Мишкат ал-анвар. – Каир, 1343 г.х. – С. 40) вскрывает второе значение «*вадждан*» – области бытия (*вуджуд*), подвластной мистическому «вкусу» (*завк*). См. также: *Насыров И.* Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. – М., 2009. – С. 534; *Бадави А.* Ал-Инсаниййа ва ал-вуджудийа фи ал-фикр ал-'арабий (Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли). – Бейрут, 1947.

⁵ Как следует из текста, понятие «скачка» тесно связано с оригинальной физикой басрийского мутазилита ан-Наззама. По мнению философа, движение тела в бесконечно-делимом пространстве обеспечено его скачком – «перемещением из первого места в третье без прохождения через второе». См. подробнее: *Нофал Ф.* Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам. – М., 2015. – С. 99–103.

⁶ Вполне возможно, что историк классической арабо-мусульманской философии неслучайно использует здесь средневековую категорию «состояния» или «модуса» (*хал*, мн. ч. *ахвал*). Согласно мутазилиту Абу ал-Хашиму ал-Джубба/и, божественные атрибуты (*сифат*) представляют собой «состояния, на которых стоит самость»; однако эти состояния «не являются ни известными, ни неизвестными, ни бытийствующими, ни небытийствующими, ни вечными, ни сотворенными». Суммируя эволюцию категории «состояние», аш-Шахрастани определяет ее как «утверждение о смысле, бытийствующих в самости», подчеркивая ее апофатический характер (*аш-Шахрастани, Абу ал-Фатх.* Нихайат ал-икдам фи 'илм ал-калам (Предел смелости в науке калама). – Каир, 2009. – С. 127–128). Так или иначе, но противоречивый характер «состояния» имеет первостепенную важность для экзистенциальной системы Бадави, построенной на принципе единства противоположностей в бытии.