

‘Абдуррахмāн Бадави

Возможно ли становление экзистенциальной этики?*

Настоящая работа представляет собой первый комментированный перевод на европейский язык трактата ведущего экзистенциалиста Египта, историка, философа, писателя и переводчика ‘Абдуррахмāна Бадави (1917–2002), изданного в 1953 г. и озаглавленного как «Возможно ли становление экзистенциальной этики?». В своем сочинении, оказавшем особое влияние на арабский экзистенциализм второй половины XX в., Бадави возвращается к этическим проектам С. Кьеркегора, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и С. де Бовуар, анализируя их с позиций как хайдеггерианской, так и собственной экзистенциальных концепций. По мнению мыслителя, этика, в классическом своем понимании, не может возникнуть на экзистенциальном поле, отказывающемся в истинности каким бы то ни было оценочным суждениям; последние же являются противоположностью абсолютной свободы независимой самости – а, следовательно, ложным бытием. Адаптация религиозной этики к экзистенциальным системам приводит к подчинению учения о противящихся всякой предметности независимых самостях «оковам» не-свободы перед лицом «Высшего примера». Единственно возможная этика экзистенциализма есть, согласно Бадави, «этика» ничем не ограниченного, не-рекуррентного деяния.

Перевод снабжен примечаниями переводчика, призванными проиллюстрировать примеры философа текстами упоминаемых им мыслителей, равно как и пролить свет на некоторые проблемы экзистенциализма Бадави, остающегося, на сегодняшний день, практически неизвестным отечественному читателю.

Ключевые слова: экзистенциализм, этика, современная арабская философия, С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, К. Ясперс, ‘А. Бадави

От переводчика

Нофал Фарис Османович – аспирант. Луганский государственный университет им. В. Даля. Украина, 91034, г. Луганск, Молодежный квартал 20а; e-mail: faresnofal@mail.ru

Работа ведущего философа-экзистенциалиста и энциклопедиста Египта ‘Абдуррахмāна Бадави (1917–2002), носящая заглавие «Возможно ли становление экзистенциальной этики» («Халл йумкин қийām ахләқ вуджӯдиййа?»), впервые была опубликована в 1953 г. – уже после выхода в свет таких фундаментальных исследований молодого уче-

* Перевод выполнен по изданию: Бадави ‘А. «Халл йумкин қийām ахләқ вуджӯдиййа?» (Каир, 1998. 20 с.). Примечания автора приводятся с учетом разночтений первоисточника перевода с первым изданием трактата (там же, 1953).

ного, как «Экзистенциальное время» («аз-Замāн ал-вуджūdийй», 1945 г.) и «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» («ал-’Инсāниййа ва ал-вуджūdиййа фй ал-фикр ал-’арабийй», 1947 г.). Как явствует из текста единственного этико-теоретического эссе Бадави, его автор прекрасно осознавал зависимость небольшого, двадцатистраничного трактата как от основных своих работ, – и, в частности, «Экзистенциального времени» и «Проблемы смерти в экзистенциальной философии» («Le problème de la mort dans la philosophie existentielle»), напечатанной только в 1964 г., – так и от недавно изданных трудов экзистенциалистов Запада, критике которых философ посвятил большую часть настоящего сочинения. Вместе с тем именно здесь Бадави значительно развивает и дополняет свою экзистенциальную концепцию новыми дефинициями классических этических категорий и обстоятельным анализом этических проектов С. Кьеркегора, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и С. де Бовуар.

Читателя, знакомого с другими сочинениями Бадави, возможно, удивит отсутствие в тексте упоминания о Н. Бердяеве и его основном этическом труде – «О назначении человека (Опыт парадоксальной этики)» (1931 г.), вышедшем во французском переводе в середине 1930-х гг. («Je sers», 1935 г.). Несомненно, известная Бадави этическая теория Бердяева не была упомянута им ни в первом, ни во втором (1998 г.) издании трактата, ни в не раз дополнявшейся главе «Исследований по экзистенциальной философии» («Дирāсāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа»; переиздания 1973, 1980 гг.; с. 230–239), посвященной концептам «русского гностика» (ал-’āриф ар-русийй)¹. Тем не менее намек на критику бердяевского понимания морали мы без особого труда можем вычитать в абзацах, посвященных рассмотрению «этик» Ясперса и Кьеркегора: отрицая саму возможность становления этики на религиозном поле, Бадави, де-факто, адресует упрек в непоследовательности и датскому, и немецкому, и русскому диалектикам².

* * *

Этика есть оценка (*тақвīm*), а оценка – сравнение с образцом (*ми’йār*). Образец же бывает либо самостоятельным (*зātийй*), либо предметным (*мавдӯ’ийй*). Самостоятельный [образец] возникает между самостью и ею же самой; предметный [образец] возвышается над самостью, будучи всегда связанным с нею. Все это потому, что выбор, в конце концов, принадлежит самости, так как основу всякой предметности составляет представление [ею] некоего общего понятия, – обычно противопоставляемого понятию самостоятельному, – посредством которого и осуществляется упомянутая связь. В противном случае нам не найти знаменателя, общего для обособившихся самостей.

Предметный образец может быть абсолютным (*мутлақ-ан*) или относительным (*нисбийй-ан*). «Радикальные» рационалисты постулируют [ценность] первого, усматривая в нем либо абсолютное, либо сам Абсолют; к тому же они видят в частностях, в их становлении и существовании только проявления этого Абсолюта. Религиозные же мыслители сакрализируют [этот образец],

¹ «Покинув Берлин, он перебрался в Париж, где основал русский журнал “Путь” и приступил к написанию основных своих работ:... “О назначении человека” (1931)» (Бадави ‘А. Дирāсāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа. Бейрут, 1980. С. 235).

² См. также: Бадави ‘А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции: экзистенциальное время / Введение, пер. с араб. и коммент. Ф.О. Нофала // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2(24). Герменевтика тексту та герменевтика долі. Одеса, 2015. С. 297–311.

признавая, в итоге, бога источником всех ценностей – или приходя, через него, к идее единства бытия (не обязательно строго религиозной – возможно, экзистенциальной, гуманистической).

Что касается относительного предметного [этического] образца, то о нем говорит позитивистская этика в различных ее формах, как то: научная этика или этика, базирующаяся на психологических аксиомах. «Социальная этика» предполагает наличие определенного Абсолюта, в качестве которого выступает социальное Я, пусть его абсолютность и ограничена конкретной, известной [исследователю] общностью. Потому-то этот [образец] и является относительным. «Психологическая этика» также основывается на допущении существования общих психологических законов. «Научная» или «биологическая» этика предполагает существование некоей человеческой витальности. Все эти [варианты этики] немыслимы без общих понятий – и потому они [характеризируются] как предметные; в то же время эта предметность не абсолютна, но относима к известной области (широкой или узкой).

Вышеупомянутое предполагает инаковость носителей [этих этических моделей] образцу и их равенство относительно него, возвышающегося над ними и, как следствие, навязывающего себя им. Отсюда проистекает отрицание [этиками-«предметниками»] индивидуальности как нередуцируемой границы, но не как различий в том или ином «воплощении» образов [референтами]. Всему этому противостоит образец самостный. Впрочем, здесь необходимо прояснить смысл введенного нами термина, так как именно он в сознании многих философов часто мешается с образцом объективным – когда умышленно, в пылу спора, а когда – по недоразумению.

Скажем же, что самостный [этический] образец связан с осуществленностью той или иной самости – и эта самость должна быть обособлена (*муфрда*), иначе мы вновь впадаем в [обезличивающую] предметность, признав, вслед за немецкими идеалистами, и, в частности, Фихте и Гегелем, существование «абсолютного Я»; всякое абсолютное отсылает нас к Абсолюту, а Абсолют – к предметному. Настоящая самость есть самость обособленная, уединившаяся от других, черпающая собственное бытие из самой себя – а это значит, что она не подлежит никакой внешней оценке. Иными словами, самое важное [для экзистенциалиста] – это то, что отличает конкретную самость от других, отделяет от иных, ибо в этом отличии и отдалении – тайна [самости], ее «субстанция» (*джавхари-ха*). Всматриваясь в инаковость и подобие, [самость] говорит, подобно Максиму Штирнеру: «Я не нахожусь рядом с иными Я – но я есть наединейшее Я, Я единственное»³. Следовательно, всякая общность состоит не из определенного числа членов, похожих друг на друга в некоторых своих

³ «Всегда думали, что нужно дать мне лежащее вне меня назначение – так, что меня уверили под конец, что я должен присвоить себе человеческое, ибо я = человеку. Таков магический круг христианства. И я, о котором говорит Фихте, – то же существо вне меня, ибо я – всякий и каждый, и если это я имеет права, то, следовательно, “Я” имеет их, а не я лично. Но я не я рядом с другими я, а я единое: я – единственный. Поэтому и мои потребности, и мои деяния единственны, – короче, все во мне единственно. И только как это единственное я присваиваю Я себе все, и только как такое я утверждаю и развиваю себя. Не как человек развиваю я себя и не человека развиваю я: я развиваю себя. Таков смысл Единственного» (*Штирнер М. Единственный и его собственный* / Пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба и М.Л. Гохшиллера. Харьков, 1994. С. 348–349). – *Примеч. пер.*

свойствах, но из одиноких «Я», не имеющих между собой ничего общего; их общность – это их *инаковость-по-сущности*. Инаковость не должна стать простором для реализации самости, так как инаковость – всего-навсего инструмент этой реализации, но не ее конечная цель.

Обособленная самость неразрывно *связана с разьединенностью*. Действительно, каждая саморефлектирующая, существующая благодаря себе самость замкнута, непроницаема для Другого – а значит, одна самость не может быть по-настоящему связана с другой, проникать в нее. Потому-то и невозможна симпатия в смысле взаимопроникновения самостей. Да, одна самость может «встать на место» другой – но не ради Другого, а ради обогащения самой себя посредством обращения к идеалу. В этом и состоит [одна из форм] возвращения самости к себе, пусть толчком – или, точнее говоря, приглашением – к ней и служит преследуемое состояние Иного.

Обособление исключает наличие общей для всех шкалы оценки, что, в свою очередь, исключает существование долженствующего – и, в особенности, правомочность кантовского его толкования. Основа долженствования – возможность замещения им некоего всеобщего принципа (*мабда' куллиий*). Ведь даже те, кто говорит о «частных» принципах или долженствованиях, вынуждены отнести их к всеобщему принципу – *всеобщему долгу*. Вот главный посыл кампании Кьеркегора против долга – в сущности своей, по его мнению, всеобщего⁴. В самом деле, долженствующее, понятие правильно, не может не быть всеобщим, абсолютным императивом, призывающим к действию без апелляции к другой, нежели осуществление долженствующего, цели; если же оно оправдывается любовью, пользой, личностным общением (*мушарака ваджда-ниййа*) или другими целями – оно искажается в самой своей сущности, так как императивностью, в этом случае, наделяется цель, а не долг. Следовательно, нет смысла в интерпретации долженствования в не-императивной плоскости: логично отдать предпочтение вышеприведенному толкованию как объясняющему идею долженствования во всех ее аспектах. Об этом Кьеркегор говорит так: «Долг есть нечто всеобщее – и, потому, не являясь всеобщей [личностью], я не могу исполнить долженствующее. С другой стороны, мой долг есть нечто частное, относящееся к моей душе – и, несмотря на это, оно [остается] долгом, то есть чем-то всеобщим»⁵.

Одиночество, обособленность и отрицание долга – все это предполагает самостный [этический] образец. Остается ли после этого смысл у самой *об-разцовости*?

Ответ положительный, если оценивание осуществляется самостью – и отрицательный, если оценка предполагает сравнение разных самостей. Первая оценка не имеет смысла без допущения [существования] общих правил,

⁴ Ср., напр.: «...ошибка его заключалась... в том, что он не выбрал себя самого в истинном смысле, придал выбору абстрактное значение, а не охватил ими себя самого во всей своей конкретности... индивидуум сирот же олицетворяет общечеловеческое, сколь и индивидуальное. Долг есть понятие общее...» (Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / Пер. с дат. П. Ганзена // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 314, 343). – *Примеч. пер.*

⁵ Kierkegaard S. Gesammelte Werke / Mit Nachwort von Christoph Schrempf. Bd. 2. Teil 2. Jena, 1911. S. 226 (ср.: Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал. С. 343). – *Примеч. пер.*

которых *должна* держаться самость; однако откуда взять обоснование для подобной всеобщности? Если в качестве такового основания выступает опыт – то необходимо вспомнить об эмпирической важности для подобных обобщений эксперимента, проведенного несколько раз и в самых разных условиях; этих экспериментов, безусловно, самость не в состоянии провести – и лучшим подтверждением этому могут стать аскетические опыты, имеющие смысл только для переживающих их подвижников. Каким же может быть неэмпирическое обобщение, предшествующее эксперименту? Если оно будет возвышаться над человеком и его «физикой», – то мы, постулируя абсолютное, снова выйдем за пределы личностного [поля], что недопустимо для экзистенциалиста; если оно возвышается над человеком в пределах космоса, – то мы все равно забываем о самости, пусть и путешествующей в *бытии-в-мире*, ее актуальном мире. Если мы, в конце концов, скажем, что оно возвышается над конкретной самостью, будучи сокрытым в «общих самостях», – таких как «всеобщий человек» или «человечность», – то мы приходим к абстрагированию, в то время как мы преследуем осуществленную воплощенность (*ал-‘айниййа ал-мутахаққақа*), а не эти пустые абстракции.

Итогом вышеприведенного становится следующее: оценивание самостью самой себя бессмысленно или стремится к бессмысленности. Признавая справедливость оценки, – а значит, этики, – мы утверждаем нечто предметное, тогда как самостная оценка остается невозможной, противоречивой. А коль скоро экзистенциализм базируется в самой своей сущности на идее единичной, одинокой и обособленной самости, его оценка должна быть самостной – а мы уже выяснили, что самостная оценка невозможна. Следовательно, экзистенциализм, отрицающий предметность, не может служить источником для [создания] этики.

* * *

Таков, в общих своих чертах, статус этики в экзистенциализме. Если же мы возьмемся исследовать позицию тех или иных философов-экзистенциалистов относительно этики, то обнаружим, что те из них, кто обратился к этой проблеме, все-таки не смогли определить ее сущности. Одни из них отрицали этику, так и не прояснив причину этого отрицания, другие – просто-напросто не касались ее вопросов, находясь в процессе экзистенциально-метафизических поисков и, следовательно, не достигнув ее проблем, третьи – [до самого конца] колебались между утверждением ее возможности или невозможности. К первым примыкал Кьеркегор, ко вторым – Хайдеггер, к третьим – Ясперс. Что касается Кьеркегора – то всем нам известна его ожесточенная кампания против этики на «поведенческом» поле, продолжавшаяся всю его жизнь. Мыслитель считал этику противоречивой в самой себе и исключающей совершенство человеческой личности постольку, поскольку она исключает идею *самостности*. [Так, этика] базируется на постулате о всеобщем, а всеобщее [переносит] усредненное в вечность, не позволяя чувству одиночества овладеть [рабом] перед лицом Бога; этика – пространство искренности, долга, дела и выбора, в ней встречаются общее и частное, прошлое, настоящее и будущее.

Да, в этике есть красота, хоть ее и отвергает человек красоты: этика устанавливает смыслы наслаждения, счастья, беззаботности, дела, основанного на долге, чувстве ответственности и т. д. Однако искренность есть личностная искренность, а всеобщий долг стирает величайшую ответственность – ответственность подвижника перед Богом. Выбор делается в достаточно тесном, известном [референту] пространстве, почти исключая свободу, тогда как встреча всеобщего и частного возможна только за счет второго, «склоняющего шею» перед абсолютным. Синтез же временных моментов притупляет их остроту, что искажает смысл темпоральности.

При этом следует отметить, что вся критика Кьеркегора преследует третью цель – цель религиозную. Все, чего он боится – это то, что утвержденная этика не приведет человека к теологии, возвышающейся над этикой; ведь этика связывает личность с «дольным миром», бросает ее якорь в глубины социума ради «мирской» пользы индивида, в то время как религия пытается всеми силами отдалить ее от жизни «мира сего».

На религиозном поле правит категория боли, служащая в пределах этики «победе» и «возвышению», а в пределах красоты – «увлечению» и «радости»⁶. А все потому, что боль возвышает и погружает в сокровенное, являя истинное отношение к Богу. Да, «Бог есть любовь» – но любовь убивающая, требующая от человека отрицания сладости жизни; к тому же и грех есть не что иное, как любовь к наслаждению, любовь к жизни – и религии, при всех существующих между ними отличиях, не проклинали что-либо более жизни. Вот и Кьеркегор говорил, в этой связи, о том, что «христианство», проклинающее человеческую *жизнь-в-миру*, «является наибольшим проклятием для человека»⁷. Антихристианские кампании Ницше преследовали ровно ту же цель – [обличение] ненависти к жизни⁸. В действительности же религия враждебна по отношению к этике, так как этика упорядочивает мирскую жизнь, а религия – пренебрегает ею ради жизни

⁶ «Лучше всего было бы рассмотреть все с чисто эстетической точки зрения, начав с этой целью эстетическое исследование, и я хотел бы попросить читателя пока что вступить в него, тогда как я, внося свою долю, соответственно приспособлю свое изложение. Категория, которую мне хотелось бы рассмотреть подробнее, – это “интересное”. Эта категория в наше время (именно потому, что мы живем in discrimine rerum) получила особенно большое значение, ибо она является, по сути, категорией поворотного пункта. Но поэтому еще не следует, как это порой случается, после того как ты сам был влюблен в нее pro virili, затем обливаться презрением только оттого, что она тебя покинула; не следует, правда, и быть слишком жадным до нее, ибо совершенно ясно, что стать интересным или вести интересную жизнь – это не задача для искусной сноровки, но роковая привилегия, которую, как и всякую привилегию в мире духа, можно купить лишь ценой глубокой боли. Так, Сократ был интереснейшим из людей, которые когда-либо жили, его жизнь была интереснейшей из всех, которые кто-либо прожил, но такое существование было дано ему божеством, и поскольку он сам должен был заслужить его, Сократу были неизвестны мучение и боль» (*Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой и С.А. Исаева. М., 1993. С. 76–77*). – *Примеч. пер.*

⁷ *Kierkegaard S. Gesammelte Werke / Mit Nachwort von Christoph Schrempf. Bd. 5. Teil 2. Jena, 1913. S. 1; Bd. 9. Teil 2. 1912. S. 103 и т. д.*

⁸ «Христианское понятие о божестве (Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух) – это понятие есть одно из самых извращеннейших понятий о божестве, какие только существовали на земле; быть может, оно является даже измерителем той глубины, до которой может опуститься тип божества в его нисходящем развитии. Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, вместо того чтобы быть её просветлением и вечным её утверждением! Бог, объявляющий войну жизни, природе, воле к жизни! Бог как формула всякой клеветы на “посюсто-

вечной. И не является ли «образцовость» аскетизма и монашества лучшим доказательством враждебного отношения религии к этике? Отшельничество и монашество суть уединение и пустынночество, не предполагающие сосуществования с людьми, для регуляции отношений между которыми и созданы этические правила. Потому-то вознесшийся над социумом подвижник и свободен от [социального] обаявания (*таклиф*); связь с Богом разрывает все другие отношения [пустынника] и [рушит] то, что на них зиждется.

Такова позиция Кьеркегора. Эта позиция целиком и полностью верна в части критики этики – но в корне неверна в своей «целевой причине», выходящей за пределы собственно этики. [Кьеркегор] был, прежде всего другого, христианским мыслителем – и, естественно, он, критикуя этику за счет религии, не мог не отталкиваться от веры в существование некоего высшего существа; ведь верующий должен остаться наедине с Богом и следовать Его приказу – пусть и вразрез с [определенным] этическим учением. К примеру, Аврааму было велено стать убийцей, приносящим в жертву своего сына, Исаака. Смысл этой истории – в «приостановлении» (*вақф*) всякой этики в том случае, если дело касается религии; ее пример – «установленный Богом» пример того, что этика есть переходная стадия в процессе [эволюции] личности на ее пути к чему-то большему. Если этика, напротив, была бы всемогущей – то Бог повелел бы совершить преступление, а Авраам, положив Исаака «лбом книзу»⁹, совершил бы величайший грех, запрещенный Декалогом; все-таки этика запрещает убийство – даже убийство ритуальное, жертвенное. Словом, все это подтверждает следующую мысль: религия противопоставлена этике, а этика кончается там, где начинается религия. (Однако наш укор значительно смягчает тот факт, что сегодня все еще сохраняется необходимость в переводе [мысли] Кьеркегора на язык экзистенциализма, чуждый любому намеку на «возвышенное» или «абсолютное».)

По следам Кьеркегора шел Ясперс, оценивавший этику как нечто, соотносящееся с «явным» и «всеобщим» вместо «сокрытого» и «личностного», – и это сближает его с Кьеркегором, постулировавшим [уместность] «приостановки» этики. Вместе с тем, он идет дальше, пытаясь сохранить напряжение (*таваттур*) между явным и скрытым, всеобщим и частным. Поэтому он не захотел «остановить» этику – но преодолеть ее и возвыситься над ней; он не смог окончательно решить, возможна ли экзистенциальная этика или нет, – и это легко проиллюстрировать на примере объяснения им основных этических категорий. Так, он понимал должествующее как переход от жажды жизни к воплощенному личностному осуществлению [потенций]; ведь послушание закону предполагает свободу, «невозможную без самого закона», простирающегося до пределов рациональной необходимости, которую, в свою очередь, Ясперс оценивал абсолютно. [Эта необходимость] возносит нас над грубым материальным принуждением, связывающим [людей] в мире перцептивного (*махсус*), – а значит, закон занимает срединное положение между чтойным бытием и воплощенностью¹⁰.

роннее”, для всякой лжи о “потустороннем”! Бог, обожествляющий “ничто”, освящающий волю к “ничто”!..» (*Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству / Пер. с нем. В.А. Флеровой // *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. М., 1990. С. 644–645). – *Примеч. пер.*

⁹ Цит. из: Коран 37: 109. – *Примеч. пер.*

¹⁰ *Jaspers K.* Philosophie. Bd. 1. Berlin, 1932. S. 179.

Но, с другой стороны, Ясперс считал, что закон и долг лишают бытие его витальности, так как подчинение им «обездвиживает» человека, лишает его беспокойства, – тогда как именно беспокойство является тем экзистенциальным элементом, что наделяет нас ощущением небытия – а значит, и бытия. Экзистенция восстает всеми своими беспокойными возможностями против мертвого закона, против каждой закостенелой воплощенности¹¹. А это означает, что бытие отказывается застывать в какой-либо конкретной форме, стремясь реализовать большую часть своих потенций, в то время как закон, всеобщее и должностующее вливают сущее в недвижимые формы, навязывают ему «вечную» модель, которой обязаны следовать все самости.

Впоследствии Ясперс быстро перешел к критике закона, законности и долга – так как высочайшие опыты, отличающие истинную, уникальную самость, ужасающие самость возможностью небытия (такие как беспокойство, поиск или неведение) или возносящие ее к высшим ступеням бытия (такие как любовь, вера или счастье), превосходят и закон, и долг. [Закон и долг] суть враги экзистенциальных опытов; они полностью сводят на нет первый [их тип] и противостоят второму – ведь долг и закон враждебны по отношению к любви в ее наивысшем измерении. Заключение брака – вхождение в социум, во всеобщее – служит [«законному»] сохранению усредненного статуса [бытия], в котором невозможны «пограничные» ощущения. Что касается горячей веры, относящей все и вся к Богу, то долг и закон ее презирают, останавливая возвышающееся и сохраняя существующее; с их позиций победа и расширение определяются не иначе как посягательство. Исторические примеры этого бесчисленны: закон не признал любви Меджуна к Лейле или Абеяра к Элоизе – ибо закон приводит к порче деяний любви, навязывая ей себя и подчиняя ее себе. Во имя того же закона был распят Христос, согласно его же велению был отравлен Сократ; в конце концов именно закону, в ограниченных сообществах и в международных отношениях, отведена регулятивная, сдерживающая роль.

Все эти состояния – состояния беспокойства, поиска, безысходности, любви, веры и счастья – придают истинный смысл бытию. Что остается [бытию] в их отсутствие, кроме спокойных форм и застывших мумий? [Потерявшиеся самости] блуждают в поисках жизни, подобно призракам в Аду Данте, отдаляющем человека от источника истинного бытия; так оскудевают последние силы [личности] – и она остается в удушающей тени смерти.

Итак, главный противник бытия – это гарантии (*дамānāt*), или, точнее говоря, система гарантий, снимающая необходимую для нас апелляцию к «источку»¹². Только отказавшись от нее, вы сможете увидеть бытие во всем его богатстве, разнообразии, во всей его полноте.

Смысл жизни, согласно Ницше, заключен в существовании в условиях риска¹³; высшие ступени бытия достигаются человеком в *жизни-в-опасности* – да и само бытие есть не что иное, как спор или пари. Как, в таком случае,

¹¹ *Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 356.*

¹² *Ibid. Bd. 2. S. 276–282.*

¹³ *Nietzsche Fr. Werke. Leipzig, 1898. Bd. 1. S. 414; Bd. 5. S. 215.* См. также нашу работу «аз-Заман ал-вуджудий» (Каир, 1945. С. 161 и т. д.) («От этой болезненной уединенности, из пустыни таких годов испытания еще далек путь до той огромной, бьющей через край уверенности, до того здоровья, которое не может обойтись даже без болезни как средства и уловляющего крючка для познания, – до той зрелой свободы духа, которая в одинаковой мере

предоставить [самости] гарантии безопасности? Разве это не приведет к потере ею смысла бытия – смысла, рождающегося только в условиях риска? Разве это не означает того, что она не сможет, без величайшей творческой, витальной силы риска, должным образом развить свою жизнь – и, в частности, жизнь внутреннюю?

Да, они говорят вам: «Всякая опасность приводит к безопасности, а каждое беспокойство – к покою». А мы говорим вам: «Напротив – это каждая безопасность ведет к опасности, а всякое спокойствие – к беспокойности. И безопасность, и спокойствие – всего лишь остановки, во время которых мы готовимся к очередным опасностям и треволнениям – более сильным, страшным, масштабным и угрожающим».

Как мы уже говорили в своей работе «Экзистенциальное время»¹⁴, ничто не передает чувство свободы так, как *риск*; тот, кто рискует больше других, более других свободен. В риске человек обретает чувство чистой потенциальности деяния, – иными словами, возможность реализовать потенцию желаемым им образом, – чем и подтверждается собственно возможность полной свободы – безусловной способности сказать «да» или «нет», способности индетерминистического самоопределения. Потому мы и не понимаем, как Ясперс мог говорить о том, что, дескать, «свобода невозможна без закона», оправдывая это важностью закона как «путеводителя» к рациональной необходимости, воплощенной в идее «ценности» («абсолютной ценности» или «отношения к абсолютному»). Это оправдание бессмысленно, так как рационально [познанная] необходимость не в силах укрепить чувства истинного бытия, воплощенного, самостного бытия; она является абстракцией, а восхождение к ней – восхождением к абстрактному, отдаляющему нас от бытия самостного. Что еще можно сказать? Поистине закон лишает нас смысла бытия, смысла жизни, связывая нас с чем-то абстрактным, тогда как мы воспеваем всякую воплощенность и желаем закрепиться в самой «плоти» жизни. По этим причинам мы и не разделяем настоящей противоречивой позиции Ясперса – которая в итоге, если размышлять логически, все-таки отрицает этику.

Хайдеггер же отстранился от всякого оценивания, так и не оставив нам чего-либо, могущего считаться этическим проектом. Да, он обращался к понятиям, используемым представителями других философских течений в качестве этических категорий, – но было бы грубейшей ошибкой наделять их [в контексте хайдеггерианского экзистенциализма] оценочными коннотациями.

есть и самообладание, и дисциплина сердца и открывает пути ко многим и разнородным мировоззрениям, – до той внутренней просторности и избалованности чрезмерным богатством, которая исключает опасность, что душа может потерять самое себя на своих собственных путях или влюбиться в них и в опьянении останется сидеть в каком-нибудь уголку, – до того избытка пластических, исцеляющих, восстанавливающих и воспроизводящих сил, который именно и есть показатель великого здоровья, – до того избытка, который дает свободному уму опасную привилегию жить риском и иметь возможность отдаваться авантюрам – привилегию истинного мастерства, признак свободного ума!» (*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. С.Л. Франка // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 1. С. 235). Ср. с: «Ведь что делал человек, когда он вообще отваживался принимать решения, выбирать, оценивать? Он совершал свой самый строгий, самый связанный, поскольку автономный, поступок... созидал фонтанирующую в нем акцию *quand même*, при любом риске узаконенную его... всеусущностью» (*Саломе Л.* Мой Ницше, мой Фрейд. М., 2016. С. 322). – *Примеч. пер.*

¹⁴ *Nietzsche Fr. Werke.* Bd. 5. S. 162 и далее.

Об этом ранее говорили мы¹⁵, об этом неоднократно вспоминал и Хайдеггер на полях «Бытия и времени»¹⁶, предупреждая неверное понимание своих слов, вовсе лишенных оценочного смысла. Потому-то позиция Хайдеггера [относительно этических вопросов] есть наиболее последовательная позиция философа-экзистенциалиста. Мы же считаем его отказ от анализа этического оценивания [закономерным] следствием из его понимания невозможности становления экзистенциальной этики – во всяком случае, только такой вывод можно сделать из его молчания, несмотря на то, что само молчание ни в коем случае не является достаточным аргументом. Наше же предположение кажется более справедливым в свете отсутствия в сочинениях Хайдеггера попытки какой-либо [этической] оценки; скорее мы [находим в них] даже предостережение от нее. Конечно, может возникнуть иллюзия, будто он ищет онтологическое основание этики, представляя читателю такие состояния экзистенции, как грех, падение, зов совести, или пытается увязать гуманизм с религиозным пониманием высшего существа, как метко подмечает Сартр¹⁷. Но это всего лишь иллюзия, возникшая из-за простейшей «омонимии» – ведь Хайдеггер все еще находился под влиянием Кьеркегора и не мог окончательно порвать с религиозным – по крайней мере, на первый взгляд – языком последнего; второй [масштабной] задачей, поставленной Хайдеггером, была объявленная им борьба против этого языка.

Вполне уместно будет вспомнить здесь о концепциях Сартра и его подруги Симоны де Бовуар. Что касается первого, то он посвятил последнюю главу своей книги «Бытие и ничто»¹⁸ «моральным следствиям», к которым может прийти экзистенциализм. Суть его позиции состоит в том, что основой ценности является недостаточность, отношение к которой определяет «недостаточное» *бытие-для-себя* (*l'être pour soi*). Исходя из этого он характеризует психологический и экзистенциальный анализы как этическую дескрипцию, так как именно они придают этический смысл различным человеческим проектам; их цель – «реализация человеком себя, чтобы стать Богом»¹⁹. Итог этих анализов – отказ от «духа серьезности» (*l'esprit de sérieux*), возводящего ценности в Абсолют, самостоятельно возвышающийся над человеческой самостью и переносящего свойство «желанности» из онтологического поля в материальное; согласно ему, любимые или добрые вещи обладают ценностью, проистекающей из их материального состава: например, хлеб желанен – но лишь потому, что для нашей жизни необходима пища. «Дух серьезности» пытается представить желанные вещи необходимыми и не подлежащими редукции – что, якобы, обусловлено их составом.

¹⁵ См. нашу работу: «Проблема смерти» (*Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*. Paris, 1964. – *Примеч. пер.*).

¹⁶ «“Внесмысленно” означает здесь не оценку, но дает выражение онтологическому определению... В них и в их бытийной взаимосвязи обнажается основообраз бытия повседневности, который мы именуем падением присутствия. Этот титул, не выражающий никакой негативной оценки, призван означать: присутствие ближайшим образом и большей частью существует при озаботившем “мире”... Всякую онтически негативную “оценку” при его экзистенциально-аналитическом употреблении надо отвести» (*Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М., 1997. С. 152, 175, 222*). – *Примеч. пер.*

¹⁷ *Sartre J.-P. L'Être et le Néant*. Paris, 1943. P. 122.

¹⁸ *Ibid.* P. 720–722.

¹⁹ *Ibid.* P. 720.

Однако и онтология, и экзистенциальный психоанализ должны доказать этическому агенту, что именно он – сущее, ради которого создаются ценности; в этом случае свобода ощутит самое себя, осознав в беспокойстве свою первоосновность²⁰. Что это означает? То, что, в любом случае, анализ, предложенный Сартром в качестве «этической дескрипции» не может привести к выведению закона из [совокупности разрозненных] этических ценностей. Потому-то и заканчивается его исследование – как и вся его книга – перечислением нескольких противоречивых вопросов, которые, если и указывают на что-либо, то на невозможность становления [экзистенциальной] этики; так или иначе, но в другом месте мы находим обещание посвятить этому вопросу отдельную работу, публикации которой читатель ожидает и по сей день.

²⁰ «Тогда все человеческое существование будет рассматривать как страсть, при этом известная “любовь себя” будет только средством, свободно выбранным среди других, чтобы реализовать эту страсть. Но главная цель экзистенциального психоанализа состоит в том, чтобы заставить нас отказаться от духа серьезности. Дух серьезности имеет в действительности двойственную особенность: рассматривать ценности как трансцендентные данные, не зависящие от человеческой субъективности, и переносить свойство “желаемого” с онтологической структуры вещей на их простую материальную структуру. Для духа серьезности хлеб желаем, например, потому, что нужно жить (ценность, написанная на умопостигаемом небе), и потому, что он является питательным. Результатом духа серьезности, который, как известно, правит миром, оказывается то, что символические значения вещей впитываются, как промокательной бумагой, их эмпирической идиосинкразией; он ставит впереди непрозрачность желаемого объекта и рассматривает его в самом себе как нередуцируемое желаемое. Таким образом, мы находимся уже в плоскости морали, но вместе с тем и в плоскости “самообмана”, так как именно мораль стыдится себя и не осмеливается назвать свое имя; она затемняет все свои цели, чтобы освободиться от тревоги. Человек отыскивает бытие вслепую, скрывая от себя свободный проект, которым является этот поиск; он делает себя таким, что ожидается всеми задачами, находящимися на его пути. Объекты выступают как немые требования, а он – как пассивное следование этим требованиям. Экзистенциальный психоанализ собирается раскрыть человеку действительную цель его поиска, которым является бытие как синтетический сплав в-себе с для-себя; он собирается объяснить его страсть. По правде говоря, многие люди практиковали на себе этот психоанализ, не ожидая обрести знания его принципов, чтобы использовать их как средство освобождения и спасения. Многие знают, что целью их поиска является бытие; и в той степени, в какой они владеют этим знанием, они пренебрегают присвоением вещей самих по себе и пытаются реализовать символическое присвоение их бытия-в-себе. Но в той же степени, в какой в этой попытке еще участвует дух серьезности, и если они еще полагают, что их миссия заставить существовать в-себе-для-себя вписана в вещах, они осуждены на отчаяние, так как открывают в то же время, что всечеловеческие действия эквивалентны (поскольку все они имеют тенденцию пожертвовать человеком, чтобы появилась причина самого себя) и все они в принципе обречены на поражение. Таким образом, становится равнозначным, напьется кто-то в одиночку или станет руководителем народов. Если одно из этих действий берет верх над другим, то это происходит не из-за его реальной цели, а в силу степени сознания, которым оно владеет относительно идеальной цели; и в этом случае произойдет то, что квиетизм одинокого пьяницы возьмет верх над напрасной тщетой усилий лидера народов.

Но онтология и экзистенциальный психоанализ (или стихийное и эмпирическое применение этих дисциплин, которое всегда делалось людьми) должны открыть моральному субъекту, что он является бытием, посредством которого существуют ценности. Именно тогда его свобода осознает себя и откроется в тревоге в качестве единственного источника ценности и ничто, посредством которого существует мир. Как только поиски бытия и присвоение в-себе откроются ей как ее возможности, она поймет в тревоге и через тревогу, что они являются возможностями только на основании возможности других возможностей» (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии* / Пер. с фр. В.И. Колядко. М., 2000. С. 624–625). – *Примеч. пер.*

Вполне вероятно, что Симона де Бовуар решила сдержаться за него это слово, опубликовав работу под заглавием: «За мораль двусмысленности»²¹. В своем проекте экзистенциальной этики она утверждает: [подобная этика] все-таки возможна – и она основывается на тотальной двусмысленности (*une morale de l'ambiguïté*). «Этика двусмысленности» есть этика, априорно отрицающая невозможность становления связей единичных самостей между собой – ведь их личностная свобода позволяет им выдвигать всеобщие законы²². [Де Бовуар] берет за основу своей этики абсолютную свободу и, вслед за Сартром, отмечает: «Жажда свободы и жажда морали суть одно и то же»²³. Развив сартровский концепт «недостаточности» и отнеся его к идее зла, она не только утверждает существование этики в экзистенциализме, но и заявляет: экзистенциализм – единственная философия, «определяющая истинное место этики»²⁴, так как «метафизика» связывает зло с грехом, лишая его самой сущности, а «гуманизм» и вовсе не берет зло в учет, определяя человека как «полноту в мире полноты»; и только экзистенциализм – вкуче с религиями – говорит об истинных измерениях зла²⁵. Также она отличает «двусмысленность» (*ambiguïté*) от «абсурдности» (*absurdité*): абсурдность бытия означает его бессмысленность, а его двусмысленность – всего лишь невозможность окончательного его определения, к которому должна стремиться [личность]. Абсурдность исключает любую мораль, подобно всякому рациональному «схватыванию» реальности – в отличие от двусмысленности, подвигающей человека к спасению своего бытия «от провала или позора»²⁶.

Такова суть ее этической теории, которую невозможно изложить во всей полноте – книга [де Бовуар] полна бессмысленных отступлений и неясных мыслей. Тем не менее нельзя не заметить проведенного ею недопустимого отождествления религиозного и экзистенциального смыслов зла; последнее мы называем не иначе, как «неполноценным бытием» – разницей между реализованными потенциями явленности (*аниййа*)²⁷ и самой потенциальностью, представленной в чтойном бытии (*existenz*). Очевидно, что эта разница не имеет оценочной коннотации, тогда как ее определение как «зла» черпает свой исток из кьеркегорского тезауруса. Как могла Симона де Бовуар обойти это своим вниманием? Воистину, эта ошибка прощительна не-экзистенциалистам – но не подобным ей философам бытия! Второй ее ошибкой может считаться мысль о том, что религия, посредством идеи зла, «изводит» из себя мораль; впрочем, эту ошибку, как помнит читатель, мы уже обсуждали выше.

[Де Бовуар] говорит о «провале», «позоре» и «опасности», считая, что именно эти смыслы помогают найти нам «этичность» экзистенциализма – но это-то как раз и не соответствует действительности. Напротив, эти состояния

²¹ *De Bovoir S. Pour une Morale de l'Ambiguïté*. Paris, 1947.

²² *Ibid.* P. 26.

²³ *Ibid.* P. 35.

²⁴ *Ibid.* P. 48.

²⁵ *Ibid.* P. 49.

²⁶ *Ibid.* P. 180.

²⁷ Классическую арабо-перипатетическую категорию аниййа Бадави использует в качестве перевода немецкого термина *Dasein*. См.: Бадави 'А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции. С. 310–311; Нофал Ф.О. К вопросу о категории «аниййа» в раннем и зрелом арабоязычном перипатетизме // Полилог. Вып. 3. 2016. С. 78–83. – *Примеч. пер.*

предполагают решительность, стремление к непрерывному обладанию бытием, что невозможно без беспокойства, боли, риска, счастья и других смыслов, обстоятельно проанализированных нами в «Экзистенциальном времени»²⁸ и исключающих существование абсолютных ценностей – а значит, и законов с обязанностями. Также она, странным образом, выводит из идеи абсолютной свободы мысль о существовании всеобщих законов, безусловно, препятствующих реализации абсолютной свободы. Так или иначе, но большая часть ее тезисов основана либо на ошибочном толковании экзистенциальных концептов, либо на неверной аргументации. Рассмотренная нами [работа] – это всего лишь первая книга, представленная в качестве манифеста экзистенциальной этики.

* * *

Какой же вывод мы можем сделать из всего вышеизложенного?

Наш итог – тезис о невозможности становления экзистенциальной этики. Все этические «попытки» философов-экзистенциалистов только подтверждают этот тезис. Означает ли это, что экзистенциализм постулирует имморализм или аморальность?

Ответы мыслителей-экзистенциалистов на этот вопрос различны: так, Кьеркегор и Ясперс утверждают имморализм экзистенциализма, в то время как Хайдеггер отдаляет экзистенциализм от этики – по крайней мере, на сегодняшнем этапе его, экзистенциализма, развития, а Ницше просто отрицает этику – такой, какой ее знают сократизм, христианство и их «секты». Кьеркегор же и Ясперс готовы принять этику в качестве временного «прибежища» человека, требуя от него ее преодоления на пути к религии (Кьеркегор) или «возвращения к истоку» (Ясперс)²⁹.

Мы, в свою очередь, не станем настолько решительно обобщать.

Возвратимся же к нашему пресловутому разграничению двух видов бытия – самостного и предметного. Мы говорили о том, что истинное бытие – по крайней мере, для человека – есть бытие самостное; более того – только самостное бытие мы и подразумеваем, говоря о бытии вообще³⁰. Бытие предметное – это бытие в мире предметов-орудий осуществления потенций самости, противоположное самостному бытию человека-«осуществленности»; связь между этими двумя [видами] бытия всецело оперативная. Это означает, что самостное бытие реа-

²⁸ С. 137–181 (См.: Бадави ‘А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции. С. 301–308). – *Примеч. пер.*

²⁹ Ср.: «Оценки, которые требуются от христианина, необычайно трудны и даются с мукой. Оценки по закону просты и сравнительно легки. Но эта простота и легкость закрыты для христианина. От него требуются оценки самого закона, которые уже не по закону должны совершаться. Оценки христианина всегда должны преодолевать фарисейство, но не должны впадать во внешний анонизм. И самая большая трудность тут в соотношении момента индивидуального и социального. Этика закона была по преимуществу этикой социальной. Этика же христианская более индивидуальна, чем социальна, для нее человеческая душа стоит больше, чем все царства мира. Это положение создает страшные трудности для этики закона. Этика закона дорожит прежде всего царством мира. И для людей закона христианство должно представляться анархизмом» (Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 97–98). – *Примеч. пер.*

³⁰ См. нашу работу «аз-Заман ал-вуджудий». С. 131.

лизуется через использование вещей-орудий, переводя свои потенции в актуальное, «перцептивное» состояние – при том, что эта связь вовсе не свидетельствует о необходимом соотношении [двух видов бытия] по «природе», «сущности» или «чтойности» (что, впрочем, одно и то же). Все, что следует из этого – это то, что самостное бытие есть мерило [предметного], сервильного бытия³¹.

Вместе с тем мы говорили, что архитектурный «разлом» в природе бытия – то есть сложность *бытия-для-себя* – должен считаться фундаментом, на котором и только на котором может стоять этика. Свобода, важнейший атрибут самости, и идея напряженности (*таваттур*) также должны быть учтены любой этической концепцией³².

Что же следует из этих предпосылок?

Во-первых, то, что этика, в традиционном своем понимании, не может существовать вне предметно-бытийного поля, на котором и происходит столкновение разных самостей, ищущих реализации своих потенций; их столкновение порождает необходимость в законах, регулирующих, посредством «высших примеров», возможности максимальной реализации потенций каждой самости. Закон – это границы возможностей, договоренность людей об ограничении каждой самости в самой себе.

Необходимое есть обязательство, налагаемое Иным на независимую самость. Совесть – не что иное, как «предметное» ощущение, осаждающее самость. Благодаяние – это подчинение личности желаниям Иного. Скромность – это замыкание самости на самой себе ради движения по дорогам Иного. Добро – это итог «деления» самости на другие самости. Счастье – это очевидность проистекания самостности из самого бытия в русла инаковой самостности и предметности. Жертва – это отказ от суверенности самости ради иллюзии *воплощенности-в-Другом*, тождественной небытию. Справедливость – это отказ от существующего ради желаемого. Личность – это подпадание под общее с целью уничтожения какой-либо исключительности. Ответственность – это освобождение от выбора за счет Другого. Честность – это отречение от собственного, истинного бытия, превращение его в бытие «сервильное». Милость – это присвоение чужого бытия во имя его обогащения и, как следствие, аннигиляция «Я» в «не-Я».

Таковы истинные границы классических этических смыслов, отнесенных к связи бытия предметного с бытием самостным, и лишаящих последнее самой его сущности.

Свобода есть тайна творчества, без которой бытие пребыло бы в вечно-потенциальном состоянии. Свобода не может не быть абсолютной – ибо ограниченная определенным числом условностей свобода утверждает разум в подвешенном состоянии между осуществленностью и неосуществленностью, к чему не в силах привести даже рабство. Истинный же разум есть начало действия, не скованного всеобщим прошлым или будущим. Да, он, в конце концов, столкнется со свободой Иного – но разве есть что-либо более желанное, чем эта личностная, динамичная борьба, вечно питающая разум? Настоящее действие не повторяется, но обновляется – ведь человек не в силах совершить два совершенно идентичных деяния; едино- и подобосущие суть аспекты всеобщего, тогда как только единичное достойно похвалы.

³¹ аз-Заман ал-вуджудий. С. 131.

³² Там же.

Сложность [бытия] и его напряженность невозможны без сохранения противоречий сторон; все же упомянутые выше смыслы снимают напряжение через определенное число дешевых уступок, лишаящих бытие его силы и остроты. Становление напряжения – результат борьбы внешнего и внутреннего; так как оно возможно после принесения в жертву самости – то есть внутренне-го – на алтаре внешней предметности?

Потеря ощущения бытия, его деструкция [возможны] в категориях бытия предметного, устанавливающего этические правила. Целью этих правил является заменяющая опасность безопасность; но есть ли жизнь без опасности? Что, если не беспокойство, приведет самость к ощущению своего уникального бытия? Только в беспокойстве есть жизнь, большая, нежели любая другая жизненная [форма]; [правила] призывают самость схватиться в пределах искусственных границ – так каков смысл бытия, лишённого войн, побед и постоянного расширения?

Словом, следование самостного бытия предметному есть конец первого. В этом и кроется дилемма: мы увидели, что самостное бытие обязано учесть бытие предметное – свой незаменимый инструмент, поле осуществления собственных потенций; но и предметное [бытие] черпает свой исток из деяния самости. Мы не можем редуцировать ни одну из этих противоположностей к другой – ведь любой акт одной из них имеет место за счет другой; только *ratio*, их единственная «скрепа», в силах их «примирить». Что же, в таком случае, делать человеку, крепко-накрепко «привязанному» к ним, составляющим напряжение – основу самой ткани живого бытия?

На самом деле, люди предпочитают покориться либо предметному бытию, – и, как следствие, его этике, утратив свою истинную самость, – либо бытию самостному, отвергая этику и взваливая на плечи крест существования, – который может и погубить, и вознести своего [хозяина]. А это значит, что ты можешь признать этику, погубив себя – или, отвергнув ее, рискнуть собственным существованием. Истинный же экзистенциалист всегда ставит риск бытия над его, бытия, потерей – ибо, во-первых, риск бытия происходит из самого бытия, и, во-вторых, потеря самости «аннигилирует» причины самого бытия. Истинный экзистенциалист – это величайший аскет, более всего другого воспевающий пространства, исключения и уединение, презирающий аксиомы и, в частности, законы, противостоящий всему, что регулирует его отношения с другими людьми. Он – это сама свобода, принявшая, в качестве единственного условия, бессмысленность любого условия; долженствующему не найдется места в его мире, а ограничение никогда не достигнет просторов его взлетов и падений.

Да, он – это вечное действие, не зависящее от своих последствий. «Грех» и «благодетяние» одинаково бессмысленны на этом поле; деяние – вот истинная цель. Деяние-«грех» в тысячу раз лучше «невинной» бездеятельности. Бездеятельность есть небытие, а грех указывает на деяние – а значит, и на бытие. Следовательно, вполне можно сказать: «Грешу – значит, существую» (*pecco, ergo sum*). Мы, экзистенциалисты, «не хотим разделять мечты о невинности, девстве и чистоте; но мы кричим: действуйте, действуйте – пусть и ценной ошибки! Воистину, действующий ошибается – но ошибка, какой бы она ни была, несравнима с ценностью деяния – осуществления потенций бытия.

Неукротимый поток бытия не позволяет нам остановиться или отказаться [от движения]; он не пощадит нас, даже если мы постараемся избежать действия из боязни греха – нет, он все равно изымет нас из истории. Тогда мы станем не *творцами*, а *предметами истории*. Все это растворит самостность, вытолкнет ее за пределы изменчивого, живого бытия»³³.

Это действие должно оставаться свободным от всякого правила, условия или закона, должно оставаться *просто действием*, постоянно обновляющимся деянием, тем более ценным, чем дальше оно отстоит от привычного и повседневного. Оно не может не быть сложным, воспевающим жизнь в устрашающих, неисследованных другими самостями джунглях беспрецедентных действий. Единственная цель самости – если речь о целях вообще здесь уместна – есть преследование потенциалов, реализация как можно большего их числа. Поэтому истинный экзистенциалист в каждое отдельно взятое мгновение дает себе отчет о доступных ему потенциалах, реализуя потенциалы истинно-бытийные, пусть и исключительные, нарушающие заповеди, правила, законы – словом, игнорирующие *всеобщее*. Следование законам – всего лишь повторение предшествовавшего, не приводящее к чему-то новому и останавливающее – если не исчерпывающее – живой поток бытия. Экзистенция, проповеданная этими всеобщими правилами, есть экзистенция мертвая – в то время как истинное, живое бытие богато потенциалами и реализацией потенциального.

Если бы экзистенциализм признавал повелительное наклонение, он вывел бы следующее: «Совершай то, чего желаешь, – пока оно ново!».

Перевод Ф.О. Нофала

Список литературы

Бадави 'А. Дирāsāt фй ал-фалсафа ал-вуджūdиййа. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа ли-д-дирāsāt, 1980. 316 с.

Бадави 'А. Квинтэссенция нашей экзистенциальной концепции: экзистенциальное время / Введение, пер. с араб. и коммент. Ф.О. Нофала // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 2(24): Герменевтика тексту та герменевтика долі. Одеса: Акваторія, 2015. С. 297–311.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.

Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев: AirLand, 1994. 495 с.

Кьекергор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой и С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. 383 с.

Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990.

Нофал Ф.О. К вопросу о категории «аниййа» в раннем и зрелом арабоязычном перипатетизме // Полилог. Вип. 3. 2016. С. 78–83.

Саломе Л. Мой Ницше, мой Фрейд. М.: Алгоритм, 2016. 336 с.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 503 с.

Штирнер М. Единственный и его собственный / Пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба и М.Л. Гохшиллера. Харьков: Основа, 1994. 560 с.

³³ аз-Замāн ал-вуджūdийй. С. 229.

Badawī ‘A. *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*. Paris: l’Institut français d’archéologie orientale, 1964. 100 p.

De Beauvoir S. *Pour une Morale de l’Ambiguïté*. Paris: Éditions Gallimard, 1947. 382 p.

Jaspers K. *Philosophie*: in 3 Bd. Berlin: Springer, 1932.

Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*: in 12 Bd. / Mit Nachwort von Christoph Schrempf. Jena: Diederichs, 1909–1922.

Nietzsche Fr. *Werke*: in 16 Bd. Leipzig: Naumann / Kröner, 1895–1921.

Sartre J.-P. *L’Être et le Néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943. 848 p.

Is it Possible to Construct an Existentialist Ethics?

‘Abdurrahman Badawī

(Translation, Foreword and Notes by Faris Nofal)

PhD student. Lugansk National University named after V. Dahl. 20a Molodezhny kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine; e-mail: faresnofal@mail.ru

The present work is the first commented translation into the European language of treatise of leading existentialist of Egypt, historian, philosopher, writer and translator ‘Abdurrahman Badawī (1917–2002), which had been published in 1953th and entitled as “Is it Possible to Construct an Existentialist Ethics?”. In this work Badawi goes back to the ethical projects of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir, to analyze and criticize them. In opinion of thinker, ethics, in its classical understanding, cannot arise up on the existential field, which refuses every value or ethical “boarder”. Adaptation of religious ethics to the existential systems results in the submission of existential teachings to the “shackles” of captivity in face of the “Higher example”. Possible ethics of existentialism, in obedience to Badawī, is only the “ethics” of totally free, not-recurrent act.

Keywords: existentialism, ethics, Modern Arabic Philosophy, S. Kierkegaard, M. Heidegger, J.-P. Sartre, S. de Beauvoir, K. Jaspers, ‘A. Badawī

References

Badawī, ‘A. *Dirāsāt fī al-falsafa al-vudzhūdīyya* [Researches on Existential Philosophy]. Beirut: al-Mu’assasah al-‘arabiyyah li-d-dirāsāt, 1980. 316 pp. (In Arabic)

Badawi, A. “Kvintessentsiya nashei ekzistentsial’noi kontseptsii: ekzistentsial’noe vremya” [Quintessence of our existential concept: existential time], trans. by F. Nofal, in: *Doksa. Zbirnik naukovikh prats’ z filosofii ta filologii* [Doxa. Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology]. Odessa: Aqatoria Pub., 2015, vol. (2)24, pp. 297–311 (In Russian)

Badawī, ‘A. *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*. Paris: l’Institut français d’archéologie orientale, 1964. 100 pp.

De Beauvoir, S. *Pour une Morale de l’Ambiguïté*. Paris: Éditions Gallimard, 1947. 382 pp.

Berdyaev, N.A. *O naznacheni cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem, 1997. 503 pp. (In Russian)

Jaspers, K. *Philosophie*, 3 Bd. Berlin: Springer, 1932.

Kierkegaard, S. *Gesammelte Werke*, 12 Bde., mit Nachwort von Christoph Schrempf. Jena: Diederichs, 1909–1922.

Kierkegaard, S. *Naslazhdenie i dolg* [The Pleasure and the Duty]. Kiev: AirLand Publ., 1994. 495 pp. (In Russian)

Kierkegaard, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling], trans. by N. Isaeva, S. Isaev. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 pp. (In Russian)

Nietzsche, F. *Sochineniya, 2 t.* [Works, 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian)

Nietzsche, Fr. *Werke, 16 Bd.* Leipzig: Naumann/ Kröner, 1895–1921.

Nofal, F. “K voprosu o kategorii «aniya» v rannem i zreloem araboyazychnom peripatetizme” [Category of “aniya” in Falsafah: an Attempt of New Interpretation], *Polilog*, 2016, no. 3, pp. 78–83. (In Russian)

Salomé, L. *Moi Nitszhe, moi Freid* [My Nietzsche, My Freud]. Moscow: Algorithm Publ., 2016. 336 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. by V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943. 848 pp.

Stirner, M. *Edinstvennyi i ego sobstvennyi* [The Ego and Its Own], trans. by B. Gimmel'farb, M. Gokshiller. Khar'kov: Osnova Publ., 1994. 560 pp. (In Russian)