МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

ГЕРАКЛИТ

1. НАЧАЛО ЗАПАДНОГО МЫШЛЕНИЯ
2. ЛОГИКА. УЧЕНИЕ ГЕРАКЛИТА О ЛОГОСЕ

Перевод с немецкого А.П. Шурбелева

СОДЕРЖАНИЕ

НАЧАЛО ЗАПАДНОГО МЫШЛЕНИЯ

Летний семестр 1943 г.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Философия как подлинное мышление того, что должно-быть-помысленным. О начале «западного» мышления

ВВЕДЕНИЕ

Подготовительное размышление о начальном и слове

§ 1. Две истории о Гераклите как введение в его слово

a) Мышление Гераклита в круге огня и спора и в близости к игре
b) Слово Гераклита, реченное под покровительством Артемиды
c) Темнота мыслителя Гераклита

Повторение

1) «Огонь» и «игра» в двух историях о Гераклите
2) Должное-быть-помысленным в знаках Артемиды: лире, луке и факеле. Темный слог мыслителя

§ 2. Слово в начале мышления

a) «Темнота» существенного мышления: сущностное самосокрытие должного-быть-помысленным (бытия)

b) Сущностно противообращенное (контроверзное) (das Gegenwendige) и диалектическое мышление. Несоразмерный язык диалектики

c) Вид, в котором дошло до нас сказанное Гераклитом и разъяснение сохранившихся отрывков из опыта должного-быть-помысленным

Повторение

К проблеме самотождественности помысленного в изначальном и новоевропейском мышлении. Унаследованное слово изначального мышления (Гераклит) и диалектика

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Истина бытия

§ 3. Начало того, что должно-быть-помысленным изначально. Фрагмент 16

a) Промежуточное замечание о задаче перевода

b) Вопрос о «никогда не заходящем» и его сущностная связь с «сокрытием»

c) Лексическое значение несущего слова τὸ δῦνον и его разъяснение в русле ведущего вопроса метафизического мышления (Аристотель)

d) Недвусмысленное соображение о словах «бытие» и «есть»

Повторение

1) О переводе и толковании. Понуждение войти в более исконное понимание, обусловленное опытом беспокойства, царящего внутри того же самого (das Selbe)

2) «Захождение» помысленное по-гречески, и вопрос о его лексическом существе

3) Разъяснение причастия τὸ δῦνον по лексическим структурам ведущего вопроса метафизического мышления (Аристотель, Платон). К

проблеме возвратного толкования: изначальные мыслители и позднейший исток метафизики

4) Лексическое значение слова ον. Преимущество отглагольного значения перед именным (причастным)

§ 4. Основные слова изначального мышления (φύσις, ζωή). Их отношение к метафизическому мышлению и к мышлению бытия

a) Самобытная нужда изначально мыслящего сказывания, проявляющаяся в обороте τὸ μη δῦνόν ποτε и его преобразование во «всегда-восхождение» (φύειν). О слове φύσις в изначальном мышлении и о понятии «природы». Фрагмент 123

b) Основные слова φύσις и ζωή, полученные в результате преобразования Гераклитова речения. Основное значение слов ζην и ζωή, свойственное им в изначальном мышлении (в противовес понятию «жизни» в метафизической традиции). Фрагмент 30

c) «Насильственность» преобразования Гераклитовой формулы и ясное принятие во внимание факта отрицания

Повторение

1) Изначальное помысленное μή δῦνόν ποτε Гераклита и ον метафизики

2) Изначально цельное значение φύσις'а как «чистого восхождения» и ее сущностная близость к ζωή. Сущностное соседство «жизни» и «бытия» в άείζωον (фрагмент 30). Отказ от метафизических истолкований понятия жизни

§ 5. Экспозиция сущностной взаимосвязи между восхождением и захождением. Фрагмент 123

a) «Противоречие» между восхождением и захождением. Несостоятельность логики и диалектики перед лицом этого «противоречия»

b) Остановка обычного мышления перед «несовместным» и прыжок в существенное мышление. Филологические переводы как бегство от

призыва данного речения

Повторение

О существенной связи восхождения и захождения. Отказ от логических (диалектических) истолкований

§ 6. Восхождение и захождение. Благосклонность (φιλία) как залог взаимообразного предоставления своего существа другому. Фрагменты 35 и 32

a) Восхождение (φύσις), благосклонность (φιλία) и самосокрытие (κρύπτεσθαι)

b) φιλία (благосклонность, ручательство) как сущностная взаимосоотнесенность восхождения и захождения (самосокрытия). φύσις как простая сущность благосклонности (φιλία) скрывающего восхождения

§ 7. φύσις как глубинное соединение (άρμονία) восхождения и захождения (самосокрытия) во взаимном исполнении их существа. Признаки единого в восхождении и захождении. Фрагменты 54, 8 и 51

a) Неявное (das Unscheinbare) сплочения, совершаемого в φύσις, как отличительная черта ее открытости. Изначально благородное существо чистого восхождения

b) Противо-тяжущееся (das Wider-spannende, das Gegen-spannende) как сущностный момент со-пряжения. О трудности мыслить противо-устремляющееся (das Gegenstrebige) в единстве со сплоченностью: различие между обычным и существенным мышлением. Сплочение, характеризующее φύσις, и знаки Артемиды (лук и лира). Фрагмент 9

c) Несоотносимость логики (диалектики) со слаживанием, помысленным в φύσις. Двойное значение φύσις и сомнительное «превосходство» восхождения

§ 8. Существо φύσις и истина бытия. φύσις в контексте огня и космоса. άλήθεια, помысленная в μή δῦνόν ποτε (φύσις). Как рас-скрытие в не-

сокрытость бытия. Фрагменты 64, 66, 30 и 124

a) Огонь и молния как разжигание света. Космос как изящно неприметная слаженность и исконное украшение. Одно и то же в огне и космосе: воспламенение и прояснение полагающих меру далей
b) ἀλήθεια как сущностное начало и основа φύσις. Сущностное отношение несокрытости к самосокрытию в изначально помысленной φύσις. ἀλήθεια как несокрытость самосокрытия
c) О внимании бытию и сказывании бытия в изначальном мышлении: λόγος и знаки. Знаки Аполлона как самопоказывание φύσις. Фрагмент 93. Об истине и слове бытиё (das Seyn) в западноевропейской истории

ЛОГИКА. УЧЕНИЕ ГЕРАКЛИТА О ЛОГОСЕ

Летний семестр 1944 г.

Предуведомление

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Логика: ее имя и дело

§ 1. Титул «логика»

a) Логика мышления и логика вещей
b) ἐπιστήμη и τέχνη в их отношении к современной науке и технике

Повторение

1) Взаимообращенность мышления и вещей. Логика, чистое мышление и рефлексия
2) Возвращение к греческой взаимосвязи именования слова: ἐπιστήμη λογική ἐπιστήμη и τέχνη

§ 2. Логика, ἐπιστήμη, τέχνη. Смысловое родство слов ἐπιστήμη и τέχνη. О проблематичной взаимосвязи мышления и логики

a) τέχνη, φύσις и ἐπιστήμη. τέχνη (произведение, сюда-поставление) и φύσις (из-себя-самого-восхождение) в их отношении к несокрытости.

Отказ от истолкования природы τέχνη и ἐπιστήμη в контексте различения теории и практики

b) Логика как ἐπιστήμη λογική во взаимосвязи с ἐπιστήμη φυσική и ήθική. О господстве рефлексии

Повторение

1) Логика как рефлексия о рефлексии без связи с вещами. О власти саморефлексии субъективности и чистого мышления (Рильке, Гёльдерлин)
2) ἐπιστήμη λογική, φυσική, ήθική

c) λόγος и ήθος. Универсальная функция «логоса» как ratio и разум в определениях человеческого существа и их последовательном завершении в «Воле к власти» (Ницше)

Повторение

3) О господстве рефлексии и субъективности. Вопрос о глубине чистого мышления и воз-врат (Рильке, Гёльдерлин)
4) Логика как учение о высказывании (понятии, суждении, заключении). λόγος, ratio, разум: об универсальном значении логики в сущностном определении человека. Отождествление мышления и логики как исток западноевропейской судьбы

§ 3. Логика и λόγος. Специальность и «предмет». Логика и западноевропейская метафизика

a) Истоки деления философии на логику, физику и этику как научные дисциплины в философии и судьба западноевропейской метафизики

b) Логика и препятствие сущностному раскрытию «Логоса»

Повторение

Господство специальности над вещью и логика как сущностное ядро западноевропейской философии как метафизики

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Отсутствие исконного логоса и пути подступа к нему

§ 4. Подготовка к слушанию «логоса»

a) О значении «логоса» как речи, слова и высказывания. Необходимость возобновления вопроса об изначальном значении «Логоса»

b) Подход к услышанию «Логоса». Чуткое слушание «Логоса» как ввод в настоящее знание. Фрагмент 50. Вопрос об исходном согласии (όμολογία). Фрагменты 32 и 112

Повторение

1) λόγος как высказывание о сущем через идею (εἶδος) и категории в мета-физическом мышлении (Платон, Аристотель, Кант)
2) Возвращение через λόγος как высказывание к до-метафизическому «Логосу». Фрагмент 50

§ 5. Три пути к ответу на вопрос: что есть Λόγος?

a) Первый путь: Λόγος как Одно и Всё. Подступ к «Логосу» как бытию через ἓν πάντα εἶναι из фрагмента 50

b) Второй путь: подступ к «Логосу» через исходное значение слова λέγειν. Λόγος как сбор и средоточение

Повторение

1) Расширенное повторное размышление о «логосе» в горизонте мета-физического учения об идеях, а также размышление о должном-быть-помысленным до-метафизическом существе «Логоса» как именования бытия

c) Третий путь: подступ через λόγος, присущий ψυχή. Фрагмент 45. Вопрос об όμολογεῖν

Повторение

2) Повторное размышление о фрагментах 50 и 45. Λόγος как само себя возвещающее и всё соединяющее Единое, а также исконное буквальное значение слов λόγος и λέγειν. Λόγος как исток

наделяющего и в себе удерживающего со-средоточения

§ 6. Отсутствующее присутствие «Логоса» для человека и признак предметно не очерченного (бес-крайнего) края исконного «Логоса»

a) Созвучие фрагментов 50 и 45. Гомологическое отношение «логоса» души к *самому* «Логосу». ὁμολογεῖν как само-средоточение на исконном сосредоточении «Логоса» бытия

Повторение

1) Λόγος, присущий ψυχή, как средоточение на исконном все сохраняющем средоточении. Ложность психологических представлений. Фрагменты 45 и 50. Ссылки на фрагменты 101 и 116
2) Повторное размышление о созвучии 50 и 45 фрагментов. Вбирающее разверзание λόγος'а характерного для ψυχή, как отношение к сущему как таковому в целом. Отсутствующее присутствие «Логоса» для человека

b) Двоякое отношение человека к сущему и бытию: забытое, сокрытое присутствие бытия в повседневном использовании «логоса». Фрагмент 72. Ссылки на фрагменты 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64

c) Кажущееся противоречие между «Логосом» как средоточением и как «обособленным». Фрагмент 108. πάντων κεχωρισμένον как отличительное, должное-быть-помысленньм определение «Логоса» как ἑν πάντα и предметно не-очерченный (бес-крайний) край «Логоса»

d) Λόγος как краевое присутствие, в котором и из которого всё присутствует и отсутствует, а также исконное различие между сущим и бытием

Повторение

3) Противоречивая двойственность в обращении-на и отвращении-от как отношение человека к бытию и сущему. Разрыв в двоякости диптиха и соотносительное господство λόγοι. Фрагмент 72. Ссылки

на фрагменты 50 и 108

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Возвращение в исконный край логики

§ 7. К разъяснению бытия, постигаемого в русле изначального мышления. Фрагменты 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112

a) «Правящий совет» и слаженность (άρμονία) исконного сосредоточения. γνώμη и Λόγος как единящее единое в наделяющем своим советом присутствии исконно хранящего сосредоточения
b) Повторное размышление об όμολογεῖν, характерном для ψυχή, и самообогащение человеческого «логоса», понятое как само-сосредоточивающееся пребывание в присутствии исконного «Логоса»
c) Знание, истинное (несокрытое) и Λόγος. Раскрывающее средоточение сокрытого на несокрытости в истинном «логосе» как существо знания (σοφία). Требование и призыв «Логоса»

§ 8. Человек, Λόγος, существо и истина бытия. Завершение истолкования 112 речения

a) Λόγος как ἓν πάντα: исконно сосредоточивающее присутствие. О тождестве «Логоса» и бытия. Человек как хранитель бытия; отношение бытия к человеку: предположение бытийного события
b) Обобщение указаний и отношений, в соответствии с которыми надо мыслить изначально нераскрытое существо «Логоса». Истина бытия и судьба метафизического мышления

Дополнение

Послесловие немецкого издателя

Примечание попечителя над наследственным имуществом

Послесловие переводчика

НАЧАЛО ЗАПАДНОГО МЫШЛЕНИЯ

Летний семестр 1943 г.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

Философия как подлинное мышление того,
что должно-быть-помысленным.
О начале «западного» мышления

В этом лекционном курсе речь пойдет о начале западного мышления. Под словом «мышление» здесь подразумевается мышление мыслителя. С давних пор это мышление называют «философией». Философское мышление — это, пожалуй, мышление в собственном смысле — именно потому, что в нем мыслится то, что по своему существу есть должное-быть-помысленным (das Zu-denkende), коль скоро оно призывает это мышление к себе. По-настоящему мыслящее мышление — это существенное мышление, мышление по существу. Старое именование «философия» зарождается в кругу начала западноевропейского мышления. Если мыслить по-гречески, то оно означает φιλία τοῦ σοφοῦ: дружество по отношению к тому, что должно быть помысленным.

Но если даже дружбу между людьми нельзя заранее спланировать и потом осуществить, дружество по отношению к тому, что должно быть помысленным, тем более никогда не может быть порождением мыслителя: оно всегда есть дар того, что в существенном мышлении и для него самого и предстает как это должное-быть-помысленным.

В заголовке лекционного курса говорится о западноевропейском мышлении. Мы избегаем выражения «западноевропейская философия», потому что, строго говоря, оно избыточно: не существует никакой другой

философии, кроме западноевропейской. По своей сути «философия» искони настолько западноевропейская, что вся история Запада зиждется на ней. Именно из нее рождается техника. Существует только западноевропейская техника. Она — следствие «философии» и ничего другого.

Вместо заголовка «Начало западноевропейской философии», предложенного после некоторого раздумья, можно было бы сказать: «Исток (или происхождение) философии Запада». В ходе этого курса выяснится, почему мы все-таки предпочли первый вариант.

Во введении к своей «Логике» (раздел IV) Кант говорит: «По сути дела, нельзя сказать, *когда* и *где* у греков впервые появилось философское сознание»[1]. Размышляя о начале западноевропейского мышления, мы не дерзаем выяснить, когда и где возникла «философия». Мы довольствуемся попыткой издали, уяснив очертания определенного круга, прикоснуться к основе «происхождения» «философии», то есть метафизики. Тех мыслителей, которые мыслят в круге «начала», мы называем начальными мыслителями. Их трое: Анаксимандр, Парменид и Гераклит. В этом курсе мы будем говорить только о последнем. В слове Гераклита мы можем что-то узнать о «начале».

ВВЕДЕНИЕ

ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ О НАЧАЛЬНОМ И СЛОВЕ

§1. Две истории о Гераклите как введение в его слово

О жизненном поприще Гераклита, время которого приходится на период с 540 по 480 гг., мы знаем так же мало, как и о жизни Анаксимандра

и Парменида. Было бы неправильно сетовать на отсутствие биографических данных: ведь определить, кто такие Парменид и Гераклит, можно только из того, *что* оба они мыслили, а этого мы никогда не узнаем из их «биографий». Биография какого-нибудь мыслителя может быть вполне правильной, в то время как изложение его мышления остается совершенно превратным. Ницше, например, дал живое описание «личности» Гераклита, но это нисколько не помешало ему ужасающе превратным образом истолковать мысль философа и ввести такое толкование в обиход.

Вопрос о том, кто такой Гераклит (при условии, что этот вопрос поставлен в тех пределах, в которых здесь вообще его можно ставить) находит ответ в слове, которое мыслитель говорит как мыслитель. Отблеск же сказанного им проступает в тех «историях», которые время от времени доходят до нас. Эти истории, даже если они выдуманы (или как раз поэтому), содержат в себе более исконную истину, чем те достоверные сведения, которые были получены в результате историографического исследования. Историографическо-биографические констатации всегда вращаются в среде безразличного и служат лишь удовлетворению биографического любопытства.

Здесь мы первым делом обратимся к двум «историям» о Гераклите. Нельзя доказать, на самом ли деле происходило рассказанное в них, но тот факт, что они сохранились, что-то говорит нам о слове, сказанном этим мыслителем. Мы, конечно, понимаем эти «истории» только из того, что сам Гераклит мыслил и говорил, и тем не менее они, со своей стороны, как бы помогают нам взглянуть на сказанное им со стороны. Назначение этих «историй» не в том, чтобы заменить отсутствующую «биографию» и, в конце концов, «биографически» предварить изложение так называемых «произведений»: «истории» должны помочь нам постичь «биографическое» и «историческую личность» как нечто несущественное. «Истории» просто позволяют настроиться на ту область, из которой до нас

доносится слово Гераклита.

а) Мышление Гераклита в круге огня и спора и в близости к игре

Итак, первая история гласит:

`Ηράκλειτος λέγεται πρός τούς ξένους ε...πεῖν τούς βουλομένους έντυχεῖν αύτώι, ο... έπειδή προσιόντες εἶδον αύτόν θερόμενον πρός τώι ...πνώι έστησαν, έκέλευε γάρ αύτούς ε...σιέναι θαρροῦτας εἶναι γάρ κα... ένταῦθα θεούς...[2]

«Вот что, как рассказывают, сказал Гераклит чужакам, которые хотели добраться до него. Прибыв, они увидели, что он греется у печи. Тогда они остановились [удивленные и прежде всего удивленные потому], что их [еще не оправившихся от замешательства] он ободрил и велел войти, сказав: «И здесь присутствуют боги».

Итак, толпа, преисполненная назойливого любопытства, чувствует разочарование и растерянность, глядя на мыслителя, оказавшегося в таком месте. Ведь она хочет застать его в таких обстоятельствах, которые, противореча повседневной человеческой жизни, всюду свидетельствуют о чем-то исключительном, редком и потому волнующем. Придя к мыслителю, толпа надеется обнаружить нечто такое, что — по крайней мере, на какое-то время — даст пищу для веселых пересудов. Вознамерившиеся посетить мыслителя надеются застать его как раз в тот момент, когда он, погруженный в глубокое раздумье, «мыслит» — застать не ради того, чтобы их самих коснулась мысль, но только затем, чтобы они могли сказать, что, дескать, видели и слушали тут одного, о котором только и говорят, что он мыслитель.

Но вместо этого любопытствующие видят, что мыслитель греется у печи. Печь — нечто совершенно обыденное и незначительное. Правда, в ней пекут хлеб, но, стоя у печи, Гераклит даже этого не делает, а просто греется и тем самым, находясь в этом будничном месте, показывает всю

скудость своей жизни. Вид зябнущего мыслителя почти не дает ничего «интересного». Узрев столь удручающую картину, эти любопытствующие сразу же утрачивают желание подойти поближе. Да и зачем? Что им здесь делать? Ведь каждый у себя дома в любое время может стать свидетелем этой повседневной и скучной нужды: погреться у печи. Разве для этого надо искать мыслителя? Гераклит видит, какое разочарование написано на лицах этих праздно любопытствующих. Он понимает, что, не увидев ничего потрясающего, пришедшие, не долго думая, начнут говорить вновь прибывающим, что им лучше всего сразу повернуть назад. Поэтому Гераклит ободряет их и нарочно призывает войти, говоря: εἶναι γάρ κα... ἐνταῦθα θεούς, то есть «ибо и здесь присутствуют боги».

После этих слов место, где находится мыслитель и то, чем он занимается, предстают в ином свете. В этой истории не говорится, что пришедшие сразу же поняли (и поняли ли вообще) сказанное Гераклитом и по-иному поглядели на все вокруг, но тот факт, что она была рассказана и к тому же дошла до нас, сегодняшних, подтверждает, что она родилась в атмосфере мышления этого мыслителя и, таким образом, характеризует эту атмосферу. κα... ἐνταῦθα - и здесь, у печи, в этом будничном и привычном месте, где каждая вещь и любая ситуация, всякое действие и всяческая мысль совершенно известны, знакомы и стали родными, «и здесь», в кругу родного εἶναι θεούς, «присутствуют боги». Боги (θεοί) в данном случае суть θεάοντες κα... δαίμονες. Существо богов, являющихся грекам, как раз и выражается в этом появлении в смысле взирания (Hereinblicken) в привычное, причем происходит это так, что это взирающее в привычное и тем самым выглядывающее из него есть непривычное, которое преподносит себя в кругу привычного. И здесь, в печи, у которой я греюсь, вершится бытийное врастание непривычного в привычное. κα... ἐνταῦθα («и здесь») говорит мыслитель, взывая тем самым к сознанию посетителей и потому в какой-то мере сообразуясь с умонастроением и разумением толпы. Однако

если предположить, что слово мыслителя в своем речении отличается от языка повседневности, если всякое привычное, легко улавливаемое значение его речи с необходимостью таит в себе некий глубинный смысл, тогда сказанное Гераклитом (если мы станем внимать ему как слову, проникнутому настоящей мыслью) открывает нам нечто необычное.

Когда мыслитель говорит: κα... ἐνταῦθα («и здесь»), ἐν τώι ...πνώι («в печи») бытийно присутствует не-привычное, он на самом деле хочет сказать: *только* здесь совершается бытийное врастание богов в наше сущее. Но где именно? В неприметной повседневности. Вам нет нужды бежать от привычного и родного и гнаться за необычным, возбуждающим и волнующим — в иллюзорной надежде именно так встретить не-привычное. Вам достаточно придерживаться вашего повседневного и родного, как вот я, например, стою сейчас здесь и греюсь у печи. Разве то, что я делаю, и место, где нахожусь, не преисполнены знаков? Печь дарует нам хлеб. Разве может человек прожить без такого дарования? Даяние, совершаемое печью, символизирует богов, θεοί. Боги суть δαίοντες, то есть те, кто дарует себя в привычном для нас, в нашем родном (окружении), но дарует как нечто непривычное. Я греюсь у печи и таким образом нахожусь рядом с огнем, по-гречески πύρ, что одновременно означает свет и жар. Вы видите, что здесь я нахожусь в некоем отношении к огню, и только в нем можно увидеть луч света, исходящий от тех, кто взирает в наше сущее, — увидеть и одновременно ощутить струю тепла, того тепла, которое делает возможным «восхождение» в явленность: дает возможность взойти в явленное тому, что обычно гибнет в холодном окоченении небытия.

Далее нам надо постараться узнать, сохраняет ли мышление Гераклита близость к мысли об «огне», вращается ли оно в кругу этой мысли, и если да, то каким образом: узнать для того, чтобы выяснить, скрывает ли история мыслителя, греющегося у печи, какую-либо «истину». Если же она содержит в себе нечто, характерное для мышления Гераклита, причем

не нечто такое, что в какой-то степени характерно для всякого мыслителя вообще, тогда в слове Гераклита, которое эта история доносит до нас, должно быть сказано то, чего мы, несмотря на наши намеки, еще не достигли и что не постигли как таковое.

κα... ἐνταῦθα: «и здесь» и именно здесь, во всей неприметности привычного (das Geheure) бытийствует непривычное, свойственное тем, которые своим просиянием являют себя в привычном, которые сами суть просияющие (die Hereinscheinende). Это означает: там, где нахожусь я, мыслитель, невзрачное соседствует с предельно ярким в своей явленности. Там, где я пребываю, сходится воедино всё то, что как будто исключает друг друга. Здесь, в сфере мыслителя, всё, что как будто бы противостоит друг другу и друг друга исключает, то есть всё то, что обращено друг *против* друга, одновременно является тем, что обращено *друг к другу*. Быть может, эта обращенность-к-иному с необходимостью должна существовать изначально, чтобы тем самым одно имело возможность обратиться *против* другого. Там, где эта обращенность господствует, там бытийствует раздор (ἔρις). Таким образом, мыслитель находится вблизи пребывающего во внутреннем раздоре (Streithafte).

Далее нам надо постараться узнать, остается ли мышление Гераклита в сфере того, что именуется словом ἔρις (раздор), и если остается то как именно: узнать для того, чтобы стало ясно, что эта «история» особым образом проливает свет на мысль Гераклита.

Другая история о нем гласит:

ἀνασωρήσας δ’ ε...ς τό ...ερόν τής 'Αρτέμιδος μετά τών παίδων ἠστραγάλιζε περιστάντων δ’ αυτόν τών 'Εφεσίων, `τί, ὠ κάκιστοι, θαυμάζετε; εἶπεν `ἡ ού κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἡ μεθ’ ὑμών πολιτεύεσθαι;[3]

«Он же вернулся в святилище Артемиды, чтобы поиграть с детьми в кости; вокруг него собрались эфесяне, и он сказал им: «Чему дивитесь, негодяи? Не лучше ли делать это, чем вместе с вами хлопотать о πόλις?».

Вторая история рисует похожую картину, потому что в ней толпа, исполненная праздного любопытства, снова пришла к мыслителю и обступила его. Речь идет об эфесянах, то есть о земляках Гераклита. Теперь, правда, он находится не в каком-то обыденном и маловажном месте: он ушел в священные пределы храма Артемиды. Таким образом, снова упоминается близость к богам, но на сей раз (в отличие от первой истории, где боги живут в печи) в этом нет ничего удивительного: священное пространство храма говорит само за себя. И все-таки удивиться есть чему — и удивиться вдвойне: не выказывая никакого почитания богине, мыслитель играет с детьми в кости (ἀστράγαλος: «позвонок», «лодыжка», «игральная кость»). Итак, мыслитель, от которого даже простой человек ожидает серьезности и глубокомыслия, играет в детскую игру. Но если (как он сам сказал в первой «истории») он настолько остро чувствует близость богов, что обнаруживает их даже в печи, как он может, находясь в доме богини, совершать ἀλλότρια, то есть неподобающие вещи? Снова мыслитель видит, что на лицах собравшихся вокруг него людей — растерянность и недоумение. И снова заговаривает с ними. Но теперь он говорит иначе. Если в первой истории он ободряет и приглашает войти, то сейчас спрашивает: `τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε? («Чему дивитесь, негодяи?») Сказано сильно — с презрением, с пренебрежением. Если в первой истории он приглашал собравшихся войти, чтобы вместе с ним ощутить присутствие богов, то теперь мыслитель решительно отмежевывается от того, чем эти собравшиеся заняты. Он не хочет (по крайней мере, так кажется) иметь ничего общего с πολιτεύεσθαι, то есть с заботой о πόλις.

Можно попытаться истолковать эту «ситуацию» на современный лад: дескать, в данном случае мыслитель заявляет что он — человек «неполитический» и предпочитает вести «частную жизнь». Но в любом случае такие модернизации и почти неизбежные у историков «намеки» на ту или иную современность по природе своей порочны, потому что

изначально отказывают бывшему (das Gewesene) в его историческом самобытии, то есть не дают ему возможности мыслиться подлинно исторически. Одно дело — историографически (historisch) сообразовывать прошедшее с тем или иным настоящим, и другое — мыслить исторически (geschichtlich), то есть постигать Бывшее как уже бывшее Будущее (das Kommende). Все сугубо историографические «оживления» прошедшего — всегда лишь дурные фасады исторических заблуждений.

В нашем случае совсем не ясно, вбирает ли в себя отказ от πολιτεύεσθαι нежелание иметь дело с πόλις. Что если в греческом сознании забота о присутствии богов и есть высшее проявление заботы о πόλις? Так оно и есть на самом деле, потому что πόλις (если мыслить именно по-гречески) есть тот полюс и средоточие[4], вокруг которого вращается всякое проявление сущностно сущего и вместе с ним — не-сущность всякого сущего. Если дело обстоит именно так, тогда (опять-таки мысля по-гречески) мыслитель, проявляющий заботу о сущностной близости богов, является по-настоящему «политическим» человеком. Тогда получается, что даже среди греков πολιτεύεσθαι не каждый раз воспринимается одинаково. Тогда выходит, что, обращаясь к эфесянам, Гераклит лишь отказывает им в их надежде на то, что как мыслитель он выпадет из круга подобающей ему заботы и, начав напрямую участвовать в их делах, предастся несоразмерным его призванию хлопотам о πόλις. В таком случае этот отказ прямо указывает на нудящую нужду той заботы, которая осуществляется единственной мыслью: совершая работу мысли, заботиться о не-привычном во всем привычном.

Но если человек, придя в храм, начинает играть с детьми в «кости», можно ли сказать, что он заботится о не-привычном, а также о богине своего полиса? Мы ставим вопрос именно так. Так его ставят и эфесяне. Гераклит же ни в коей мере не наводит собравшихся на этот вопрос. Он, скорее,

призывает как раз к тому, чтобы спрашивать правильно, а именно спрашивать о том, чему же они дивятся в его теперешнем поведении.

`τί… θαυμάζετε; — «Чему дивитесь?». Вас удивляет, что мыслитель, отринув дела и позабыв о свершениях, тратит время на какую-то бесполезную игру и даже не предается собственным мыслям — тому малейшему, что можно требовать от всякого мыслителя? Если их удивляет только это, тогда они, конечно же, ничего не понимают в его поведении. Да, если игра — простое времяпрепровождение, тогда она на самом деле нисколько не лучше ротозейства эфесян. Но если для мыслителя она все-таки лучше, то в чем причина такого предпочтения? Есть ли что-либо удивительное в этом безобидном действии мыслителя? Быть может, в этой совершенно знакомой, привычной игре ощущается близость к игре непривычной? Если да, то в таком случае резкие слова, с которыми мыслитель обратился к эфесянам, только на первый взгляд говорят о том, что он готов отправить их восвояси, а сказанное им у печи опять-таки лишь на первый взгляд выглядит приглашением, равно как мысль о том, что боги готовы открыться первому попавшемуся, в каком бы настрое он ни был, тоже не совсем верна.

В дальнейшем нам надо постараться узнать, определяется ли мышление Гераклита близостью к игре и если да, то в каком смысле: не получается ли так, что должное-быть-помысленным, содержащееся в мышлении, которое мыслит по-настоящему, открывается ему как некая игра.

b) Слово Гераклита, реченное под покровительством Артемиды

Обе истории о Гераклите показывают (хотя по-разному и с разной степенью ясности), что в мышлении мыслителя царствует близость к богам. Если обратить на это внимание, то, в соответствии с позднейшими

метафизическими представлениями, все это легко можно было бы объяснить ссылкой на то, что именно в исконном мышлении, где предстает целое (das Ganze) мира, с необходимостью со-предстает всеобщая мировая основа, то есть Божественное, взятое в широком и неопределенном смысле. Кроме того, можно легко доказать, что во всей метафизике, от Платона до Ницше, господствует теологический момент, потому что в качестве причины мира непременно мыслится «божественное». В этом также кроется причина того - имеющего весьма серьезные последствия — процесса, который мы наблюдаем в западноевропейской истории. Мы имеем в виду взаимосвязь метафизики и христианства.

Тем не менее мы поступим правильно, если в самом начале этой лекции удалим из сферы изначального мышления все теологические толкования и, таким образом, расстанемся с той точкой зрения, согласно которой уже в своем начале философия определяется теологией. Дело в том, что греческие боги и вообще божественное, как его понимали греки, никак не сообразуются с теологией, причем даже тогда, когда мы понимаем «теологию» очень широко и подразумеваем под ней не только рациональное разъяснение какой-либо «религии» и ее вероучительную структуру. Никакой греческой «религии» вообще не существует. Слово religio и сам предмет по своей сути римские. Но поскольку не существует никакой греческой «религии», то нет и никакой греческой «теологии».

Мышление Гераклита своеобразно определяется близостью к богам, и это явствует из второй истории о нем. Здесь упоминается богиня Артемида. Можно было бы сказать, что упоминание о ней ни в коей мере не характеризует Гераклита как мыслителя, но просто связано с ним как жителем Эфеса. С древних времен в городе Эфесе находилось святилище этой богини. Оно существовало и в эпоху поздней Греции: мы знаем, что во время своих миссионерских путешествий эфесянам проповедовал апостол Павел. Восстав против его христианской проповеди, они в течение двух

часов кричали: μεγάλη ἡ Ἄρτεμις τῶν Ἐφεσίων[5].

Однако остается нерешенным вопрос о том (если взять его как таковой), схватывает ли и может ли схватить истинное (das Wahre) то историографическое разъяснение, согласно которому Артемисий — общее для эфесян. Остается неясным, упоминается ли богиня Артемида в сообщениях о Гераклите только потому, что он был родом из Эфеса, или она упоминается потому, что мышление этого мыслителя, сохраняя связь с богиней, определено тем, чтó он, будучи начальным мыслителем греков, должен был мыслить.

Мы говорим (и поначалу лишь в виде утверждения): Артемида — богиня мыслителя Гераклита, а не только богиня эфесян, но богиней этого мыслителя она предстает по следующей причине: она — богиня того, чтó этот мыслитель должен мыслить.

Кто такая Артемида? Мы поступили бы дерзко, если бы решили, что, взяв на вооружение некоторые утверждения из области «мифологии», сможем ответить на этот вопрос. Необходимый и единственно возможный ответ (Antwort) является здесь своего рода ответственностью (Verantwortung), предполагающей принятие исторического решения: сможем ли мы сохранить «сущностное *бытие*» этой богини и вообще греческого божества как на самом деле *бывшее* или не сможем? Не имеет значения, наслаждаемся ли мы образами греческих богов в «литературно-поэтическом» ключе или только разъясняем их природу в ракурсе мифолого-историографической учености — в обоих случаях они предстают перед нами как предметы нашего «переживания», которое в первом случае оказывается более динамичным и ярким, а во втором — более косным и скучным. Однако есть и совершенно другой вопрос: не вступает ли сокрытое существо истории, которой мы принадлежим, не вступает ли оно, повинуясь некоей глубинной, существенной нужде, в диалог с тем, что для греков было их богами (θεοί)? Настоящий ответ на вопрос, кто такая

Артемида и кто такой Зевс, еще сокрыт в нашей грядущей истории, поскольку лишь она сама идет навстречу былому.

Упоминания о греческих «богах», которые местами встречаются здесь и будут встречаться в дальнейшем, везде остаются не более чем осторожными ссылками и временным вспоможением, которые далеко не уносят. Знакомство с этими упоминаниями никогда не должно рождать в нас иллюзию, будто, владея мифологическими высказываниями и зная их поэтическую «раскраску», мы тем самым уже достигли знания о богах, причем достигли таким образом, что это знание позволяет нам установить такое отношение к ним, при котором они открываются человеку. Отношение греков к богам, помимо прочего, есть именно *знание*, а не «вера» в смысле намеренного принятия чего-нибудь за истину на основе какого-либо авторитетного возвещения. Мы еще не выяснили, в каком изначальном смысле греки были людьми знающими. Но поскольку они были таковыми, они находили начало настоящего мышления. Они были знающими не потому, что у них была философия.

Но кто же такая богиня Гераклита? Кто такая Артемида? Она — сестра Аполлона: оба родились на острове Делосе. Последняя строфа «Песни немца»[6], где Гёльдерлин говорит о немецкой самобытности, начинается с вопроса, который поэт задает музе, то есть «ангелу» родины немцев. Он спрашивает об этом острове, о месте рождения Аполлона и Артемиды. Итак, заключительная строфа гласит:

«Но где твой Делос, где твоя Олимпия,
Чтоб нам сойтись на высшем торжестве?
Как отгадает сын, что́ ты, бессмертная,
Давным-давно даешь всем тем, кто твой?»

Артемида, родившаяся вместе с братом Аполлоном на острове

Делосе, имеет те же отличительные знаки, что и брат: лиру и лук, которые неким таинственным образом и потому даже «внешне» представляют собой одно и то же. Лира — это признак «игры на струнных» и ее гармонии. Здесь мы снова сталкиваемся с игрой. Греки знают Артемиду как охотницу и «богиню охоты». Мы, смутно представляя, что это такое, конечно же, считаем, будто нам ведомо, что такое «охота», и, не раздумывая, переносим это представление на богиню охоты. Охота и звери принадлежат «природе», φύσις. Ее подруги, нимфы, играют в игру, характерную для φύσις. Это слово означает самораскрывающееся исхождение и восхождение: восхождение ввысь, в несокрытое вот-стояние и возвышение (πέλειν). Богиня «фюсис» — это богиня Возвышающаяся и потому ее появление величественно. Ее красота — это красота возвышенного, величественного явления. Девушек, которым Артемида благоволит, она наделяет высоким ростом[7].

Но если φύσις — это то единственное, что должно быть помыслено начальными мыслителями, тогда нам остается только в удивлении замереть, увидев, что Артемида появляется рядом с Гераклитом. Ведь тогда эта близость означает, что Гераклит — изначальный мыслитель. Артемида появляется с факелами в обеих руках. Ее называют φωσφόρος, то есть «светоносной»; существо света (φάος, φώς) — это та ясность, которая прежде всего дает чему-то появиться и таким образом выйти из сокрытого в несокрытое. Однако равным образом существо «фюсис» (φύσις) выражается в восхождении и самораскрытии в открытое и проясненное. φώς, φάος (свет), φύσις (восхождение) и φαίνω («сиять» и «являться») коренятся в одном и том же, а именно в том, что ни начальными греческими мыслителями, ни тем более позднейшей мыслью не было продумано во всем единстве своего сущностного богатства.

(Мы называем это одним, еще не до конца продуманным словом «просвет» (Lichtung). Просвет в смысле проясняющего, раскрывающего сокрытия есть изначальное утаенное существо того, что именуется

греческим словом ἀλήθεια. Это греческое наименование так называемой «истины», которая для греков, однако, есть несокрытость (Unverborgenheit) и раскрытие (Entbergung). В сокровенном существе того, что именуется словом ἀλήθεια природа (φύσις) и свет (φάος) обретают сокрытое единство своего существа. Тот факт, что недавно наука о языке, ничуть не подозревая об упомянутой сущностной взаимосвязи между φύσις и φάος, выяснила, что это, по сути дела, одно и то же слово, здесь надо упомянуть лишь мимоходом. Языковедческие изыскания ничего не доказывают, потому что они — лишь дополнение и следствие того глубинного усмотрения упомянутой сущностной связи, к которой языкознание обращается неосознанно и непродуманно).

Итак, Артемида — это богиня восхода, света, игры. Ее отличительный признак — лира, появляющаяся в форме лука, то есть в греческом сознании она — то же самое, что и лук. Лира (а теперь, стало быть, лук) посылает стрелу. Стрела несет смерть, но смерть, посланная лирой, «внезапна», «нежна», «чарующа». Богиня восхода, игры и света одновременно является богиней смерти, как будто свет, играющее и восходящее суть то же самое, что и смерть. Но ведь восхождение, самопрояснение, игра, скорее, существо «жизни» (ζωή) и «живого» (ζῶον). Наше слово «жизнь» настолько отягощено христианским и новоевропейским мышлением, что в нем уже ничего не осталось от того, что греки понимали под ζωή и ζῶον. Хотя наша «жизнь» остается лишь смутным, неточным переводом греческого слова ζωή, мы при его употреблении все-таки думаем о том, что «жизнь» — это противоположность смерти. Но разве может богиня самопрояснения, восхождения и игры одновременно быть богиней смерти, то есть заката, мрака и оцепенения? Ведь жизнь и смерть отвращаются друг от друга (das Gegenwendige). Конечно. Но взаимно отвращающееся в своем предельном отвращении глубочайшим образом обращается друг к другу, и там, где такое происходит, царствует внутренний раздор, распря (ἔρις). Гераклиту,

мыслящему раздор как само существо бытия, Артемида, богиня лука и лиры, оказывается ближе всего. Но ее близость есть близость чистая, то есть оборачивающаяся далью. Во всем этом близость и даль нам, конечно, надо мыслить по-гречески, а не «по-современному», то есть не как исчисляющееся расстояние между двумя пространствами, которое оказывается меньшим или большим.

Но если, как мы утверждаем, Артемида — богиня Гераклита, то не таков ли и ее брат, поскольку он брат? Хотя в дошедшем до нас Гераклитовом наследии имя Аполлона напрямую не упоминается, тем не менее, оставаясь неназванным, этот бог присутствует в одном речении мыслителя, причем в таком контексте, который в существенном отношении раскрывает перед нами природу его мышления[8]. Мышление Гераклита, в котором должное-быть-помысленным характеризуется близостью к Артемиде, в силу ее близости к брату оказывается также «аполлоническим». Правда, мы употребляем этот термин в том смысле, который еще надо разъяснить, поскольку он отличается как от ницшевского понимания «аполлонического», так и от прочих понятий, еще бытующих в «гуманизме» и всяческой «классике». Указывая на то, что Артемида является богиней Гераклита, мы сразу исключаем «дионисийское» истолкование Гераклитовой мысли, которое предпринял уже Гегель и которое затем огрубил и опошлил Ницше.

Только теперь одно древнее предание обретает свое подлинное лицо и значение. Вот что в нем говорится:

ἀνέθηκε δ’ αὐτό τό φερόμενον αὐτοῦ βιβλιον ε...σ τό τής 'Αρτέμιδος ...ερόν...[9]

«Он, то есть Гераклит, принес его [то есть еще хранимое им писание] в святилище Артемиды, чтобы там сокрыть».

Таким образом, Гераклитово слово находится под покровительством Артемиды, причем именно его слово, а не рукопись, потому что она, по всей

вероятности, была оставлена на произвол судьбы и утратила свою целостность. До нас, сегодняшних, от нее дошли только фрагменты, и потому нам тяжело дается любая попытка достичь хоть какой-нибудь ясности в продумывании его мысли. Перед нами лишь фрагменты и обрывки фраз: мы не видим того единства, которому они принадлежат. Кажется, что если бы в нашем распоряжении была вся рукопись целиком, мы бы легко и вполне однозначно уразумели мысли этого мыслителя из их собственной внутренней связи. Так хочется думать, но по многим причинам такое мнение, конечно же, ошибочно.

c) Темнота мыслителя Гераклита

Уже в ту пору, когда написанное Гераклитом было цельным и многие его знали, именно благодаря доступности его сочинения он снискал славу, не поблекшую на протяжении многих веков: ἐπεκληθη ὁ Σκοτεινός, то есть «его [Гераклита] прозвали "Темным"». Правда, услышав, что его так зовут, мы не окажемся в выигрыше: любого мыслителя, если он истинный мыслитель, часто с легкостью называют «неясным» и «темным». Толпа охотно с этим соглашается, потому что все, чего ей не удается уразуметь сразу, она тут же воспринимает как оскорбление и возвращает мыслителю с пометкой «неясно». Почти всегда к этой репутации людей «неясных», в каковой, впрочем, мыслители чувствуют себя наилучшим образом, примешивается подозрение в том, что они даже стремятся сделать свои мысли максимально «тяжелыми» и, стало быть, «темными», а потому «таинственными» и «значительными».

(Шопенгауэр, ставший роком для Ницше, своим безудержным поношением Шеллинга и Гегеля и упреками в неясности показал, что сам он вовсе не мыслитель. Тем не менее его можно считать значительным писателем, который в середине прошлого века хоть в какой-то мере показал

немцам, что такое «философия»).

Ярким и, можно сказать, знаменитым примером широко распространенного подозрения в том, что мыслители намеренно затемняют свои мысли, являются слова Цицерона о все том же Гераклите «Темном». Поскольку римляне, как известно, мало что понимали в греческом мышлении, мнение римского писателя Цицерона о Гераклите не вызывает удивления. Цицерон считает, что Гераклит с умыслом писал так темно[10]. В своих «Лекциях по истории философии» немецкий мыслитель Гегель, который, в конечном счете, должен был кое-что знать о том, что такое мыслитель, уже дал ответ на такую точку зрения Цицерона. Гегель считает, что эта умышленность (каковую Цицерон приписывает Гераклиту) была бы слишком пошлой, и, по сути дела, она — не что иное, как пошлость самого Цицерона, навязываемая Гераклиту. Что до самого Гегеля, то вслед за замечанием Цицерона он высказывает свое: Гераклит «темен», скорее, потому, что небрежно строит фразу, да и язык у него не слишком развитый[11].

У нас возникает искушение отмести такое разъяснение Гегеля как не менее «пошлое», но надо помнить, что в его время, то есть в эпоху Гёте, Гумбольдта и классики, а также в соответствии с имевшимся в ту пору наследием, классической греческой философией считались мысль и слово Платона. Правда, Гегель тут же, говоря о глубине и силе умозрения, ставит Аристотеля выше Платона. С другой стороны, в тех же лекциях он говорит об Аристотеле так: «Конечно, у Аристотеля нет изящества Платона, этого сладостного [можно сказать, почти болтливого] языка, этого задушевного тона беседы, который насколько жив, настолько же изыскан и человечен»[12]. Стоит ли удивляться, что — при такой оценке языка Платона, а также при той мысли, что всех мыслителей, существовавших до него, надо воспринимать лишь в его контексте и в непременном соотнесении с ним, то есть расценивать как доплатоновских, предшествующих Платону — Гегель

считает, будто Гераклит небрежен в построении своей речи и его язык не слишком изыскан? Теперь мы по-другому воспринимаем мысль и язык изначальных мыслителей; кроме того, сегодня уже не разделяют точку зрения классицистской теории искусства на так называемый греческий «архаический стиль», причем остается нерешенным, сообразуется ли ставшее теперь привычным истолкование «архаического» начала с подлинным эллинством или нет. Согласно этимологии «архаическое» восходит к ἀρχή, «началу». Не ведая об этом начале, истолкование «архаического искусства», вероятно, блуждает в потемках. Кроме того, мы не можем подходить к изначальному языку греческих мыслителей с меркой позднейшей эллинистической грамматики.

Повторение

1)«Огонь» и «игра» в двух историях о Гераклите

Из круга западноевропейского мышления нам навстречу выходят три мыслителя: Анаксимандр, Парменид и Гераклит. В этих лекциях мы попытаемся прислушаться к слову Гераклита. В самом начале этой попытки было бы неплохо сразу вникнуть в ту атмосферу, в которой это слово произносится. Поскольку Гераклит — мыслитель, вокруг него холодный и резкий воздух того дерзновения, которое мы называем настоящим мышлением. Две «истории» о нем помогут тому, чтобы и на нас время от времени, пусть совсем издалека, тянуло этим воздухом.

Итак, первая из них в переводе гласит:

«Вот что, как рассказывают, сказал Гераклит чужакам, которые хотели добраться до него. Прибыв, они увидели, что он греется у печи. Тогда они остановились. Увидев их удивление, он ободрил их и велел войти, сказав: «И здесь присутствуют боги».

А вот вторая история:

«Он же вернулся в святилище Артемиды, чтобы поиграть с детьми в кости; вокруг него собрались эфесяне, и он сказал им: «Чему дивитесь, негодяи? Не лучше ли делать это, чем вместе с вами хлопотать о πόλις?».

Итак, в одной истории мыслитель стоит у печи, в другой — играет с детьми. Разве можно в них отыскать хотя бы намек на присутствие того острого и холодного воздуха, в котором рождается дерзновение, зовущееся «мышлением»?

В одной истории говорится о вполне обычном месте — печи, в которой, однако, как говорит мыслитель, присутствуют боги. В другой, напротив, речь идет о божественном месте (о храме богини Артемиды), но как раз тут мыслитель не заботится о присутствии богини — том самом божественном присутствии, которое было первостепенным, когда он грелся у печи. В обоих местах поведение мыслителя вызывает совершенно неожиданную реакцию: у печи разочаровывает, в храме изумляет. В то же время нельзя увидеть ничего, что могло бы хоть что-нибудь сказать о самом мыслителе и тем более о его мышлении: по крайней мере, нельзя увидеть сразу, увидеть глазами праздной толпы, которая, как известно, видит только то, что находится прямо перед нею, что бросается в глаза и так или иначе устраивает ее. Толпа не склонна замечать того, что выходит за пределы обычного взора. Она вообще не приучена следить за тем, что ей показывают. Она слепа к этому «казу», к знакам. Все, что выходит за пределы обычной видимости, толпа, или πολλοί, как говорят греки, воспринимает как бесплодное мечтание и выдумку. Она, как ей мнится, придерживается «действительного» и просто данного, но в то же время не видит неброского, в котором только и сокрыты подлинные знаки. Печь указывает на хлеб и огонь, а в «огне» — на жар и свет, но «разумный человек» видит только печь, и если сегодня кто-то станет читать эту историю именно как «разумный», он непременно решит, что это уж «слишком», когда речь заходит о знаке огня и даже намеке на жар и свет.

Детская игра, о которой рассказывает вторая «история», указывает на нечто свободное, несвязанное, отпущенное, на размах и свободу игры, которая тем не менее, будучи игрой, имеет свое правило и закон и таким образом остается в пределах чего-то обязательного и замкнутого, что мы называем «миром», в который погружаются играющие, не растворяясь, однако, в нем.

Основательно рассмотрев те места, в которых, согласно обеим «историям», пребывает мыслитель, мы неожиданно обнаруживаем, что думаем не столько о нем самом, сколько именно о том, где он находится. Мы следим за знаками, которые указывают на огонь и игру. Отныне мы можем как бы позабыть о «личности» мыслителя. Мы сосредотачиваемся только на том, с чем он соседствует, потому что именно это определяет его местопребывание как стояние (Aufenthalt), а из этого стояния оно же определяет его у-становку (Haltung), и, наконец из нее — его со-стояние как поведение (Verhalten). Когда мы произносим имя «Гераклит», мы не думаем об этом человеке как «творце» философии: мы мыслим об «огне» и «игре». Мы думаем об этом по одной причине: оно отсылает нас к тому, что остается должным-быть-помысленным для его мышления, думаем о том, к чему он сохраняет свое дружественное расположение и что предстает как φιλία τοῦ σοφοῦ, в каковой и укореняется мышление, впоследствии названное «философией».

Таким образом, в дальнейшем мы постараемся узнать, говорится ли в слове этого мыслителя об «огне» и «игре» и если да, то почему; мы постараемся узнать, со-называется ли в этом «огне» и «игре» нечто сущностное и если да, то каким образом; со-называется ли вместе с ним и то, что одновременно отсылает в присутствие богов. И только потом, внезапно, быть может, даже через годы мы увидим, сколь *досто*примечательны эти простые «истории» о мыслителе Гераклите.

2) Должное-быть-помысленным в знаках Артемиды: лире, луке и факеле. Темный слог мыслителя

Обе истории, каждая на свой лад, показывают, что там, где находится мыслитель, с ним соседствуют боги. Кроме того, обе истории намекают, что близость богов своеобразна. Поэтому мы сделаем правильно, если не станем слишком много, громко и часто о них говорить. Однако при всей осторожности теперь мы не можем не обратить внимания на то, что во второй истории, а также в еще одном отрывке о Гераклите намеренно упоминается богиня Артемида. Наверное, это можно было бы легко объяснить: как известно, Гераклит — эфесянин, и потому богиня Артемида имеет отношение к нему не как к мыслителю, а как к жителю этого города. С давних пор в Эфесе существовал храм в честь этой богини — Артемисий. Артемиду так же называют Διώνη, то есть «Диана». Она приходится сестрой богу Аполлону. Сущность их обоих, по преданию родившихся на острове Делос, выражается в восхождении в мир, в котором царствует свет и светлое. Артемида появляется с факелами в руках, потому что она — светоносная (φωσφόρος). Она странствует по горам и лесам как охотница, разыскивая зверей, в которых особым образом проступает «живое», так что и по сей день в словах «зоологический» и «анималистичный» подразумевается не только сугубо животное начало, но вообще всё живое, полное жизни. Можно вспомнить о западном определении человека (ζώον λόγον ἔχον, animal rationale, разумное живое существо), а также о том, что Ницше, например, вместо «живого существа» говорит просто о «звере».

Звери, манера их выслеживания и тем самым прикосновение к полноте их «жизни», — все это входит в сферу φύσις, вместо которой употребляют неподходящее слово «природа» (Natur). Слово φύσις означает самобытное восхождение в открытое (das Offene) и свободное (das Freie), а также появление и стояние в этом взошедшем и дарование себя свободному

в совершившемся появлении — при одновременном следовании определенному правилу. В «бытийствовании» именно таким образом выражается бытийное существо игры. Игра принадлежит тому, что называется словом φύσις. Нимфы, играющие в игру «природы», — это подруги Артемиды по игре. Знак «игры на струнах», игры вообще, — это лира, появляющаяся в форме лука. Если мыслить по-гречески, то есть постигать «явление» как бытие, тогда лира «есть» лук. Лук посылает смертоносные стрелы. Охотница, ищущая живое, чтобы оно нашло смерть, имеет при себе знаки игры и смерти: лиру и лук. Другой ее признак — «факел», который, будучи опрокинутым и погашенным, символизирует смерть. Светоносная есть Смертоносная. Жизнь и смерть, свет и ночь отвечают друг другу только потому, что одновременно они друг другу «противоречат». Артемида, которая предстает как Возвышающаяся, как Высящаяся, своим появлением позволяет этому «противо-речию» проникать собою все сущее. Она есть появление обращенного друг против друга, и никогда и нигде она не стремится это взаимопротиворечащее примирить или вообще уничтожить ради торжества какой-либо одной стороны. Будучи Смертоносной, эта Светоносная есть не что иное, как явление взаимопротиворечивого, обращенного друг против друга. Она такова, потому что исконно дает возможность не-привычному, живущему во внутреннем раздоре, устремить свой взор в родное и привычное. Артемида — подательница сущностного раздора, внутренней распри, подательница того, что зовется ἔρις. Этот раздор не просто неустраним: его существом является стремление противостоять всякому примирению и всяческой его попытке.

Употребляя слово «раздор» нам, конечно, надо держаться подальше от обычного понимания раздора как какой-то ссоры и перебранки. «Борьба» и «война» тоже не достаточны для того, чтобы в полной мере выразить существо упомянутого здесь «раздора», ἔρις. Любая борьба и всякая война

— определенный вид и разновидность этой ἔριϛ, этого «раздора», но сам он никогда не является ими в своем существе никогда не становится равносущным «борьбе» и «войне». Попытавшись осмыслить, чем для изначального мыслителя Гераклита является должное-быть-помысленным, мы столкнемся со светом и огнем, игрой и жизнью и во всем этом с раздором. То, чему богиня Артемида позволяет явиться, являясь сама как таковая, отсылает в то, что предстает для мыслителя как должное-быть-помысленным.

Артемида — богиня Гераклита, поскольку как богиня, как θεά она взирает в то и соседствует с тем, что раскрывается изначальному мыслителю этого мышления.

Слово этого мыслителя находится под покровительством данной богини: слово как сказание о том, что должно-быть-сказанным. Однако поскольку слово утверждается не в звучании, поскольку само звучание как таковое исходит лишь из изначально беззвучного, немотствующего слова, начертанные и ставшие книгой слова и словоформы могут разрушиться, но слово пребудет.

Мы располагаем лишь фрагментами того что написал Гераклит. Как облегчилось бы наше стремление о-смыслить его мысль, если бы мы имели все написанное целиком! Однако мы задумываемся, слыша, что издавна, уже с тех пор, когда написанное им было доступно читателю во всей полноте, его называли «Темным», ὁ Σκοτεινός. Таким образом, даже сохранившееся сочинение было бы, наверное, достаточно трудно усвоить. Или, быть может, прозвище «Темный» — только ярлык, который на него навешивают все те, кто затемняет его ясные мысли своим неразумением? В таком случае это прозвище — лишь результат непонимания других людей, а самого мыслителя это, наверное, не касается. Гераклит просто прослыл неясным, а такое может легко случиться с любым мыслителем. Цицерон, например, считает, что он намеренно затемнял свои мысли. Гегель упрекает

Цицерона за такое объяснение, по-своему разъясняя «темный» слог Гераклита: оказывается, все дело в бедном синтаксисе раннего языка. Но мы понемногу учимся понимать, что «примитивное», которым отличались ранние мыслители, — это не нечто неразвитое и беспомощное, а то первичное, которое характерно для изначального и его простоты, свойственной только ему. Язык изначального мыслителя отличается благородством начала. Слово находится в начале сказывания.

§ 2. Слово в начале мышления

а) «Темнота» существенного мышления: сущностное самосокрытие должного-быть-помысленным (бытия)

Когда мы сравниваем благородство слова с тем, что остается в нем как нечто, должное быть сказанным, то разве можно найти что-либо, более отвечающее этому должному, чем речение Гераклита? Где можно найти еще большее тщание в слове? Ведь причина того изначального благородства, каким отличается этот по-настоящему мыслящий язык, кроется не в какой-то особой языковой одаренности мыслителя: она кроется в самом существе того, что помыслено в этом мышлении и не перестает быть тем, что и должно быть помыслено в нем и что как таковое и взывает к слову, так что мыслителю остается лишь вторить этому зову. В начале сказывания слово вообще не успевает опуститься до «языкового выражения», не успевает превратиться в набор «оборотов», каждый из которых одинаково хорошо заменяет любой другой. В начале сказывания слово еще пребывает в своем изначальном существе, пребывает как слово, и начальные поэты и мыслители даже не знают об этом скрытом существе, да и не испытывают потребности в таком знании.

Мыслимое в изначальном мышлении, будучи причиной того

благородства слова, о котором мы сказали, одновременно является причиной «темноты» такого мышления. Гегель, конечно же, не был бы таким мыслителем, каков он есть, если бы удовлетворился упомянутым поверхностным объяснением темного слога Гераклита и не сказал о его философии следующее: «Однако темное, что есть в этой философии, главным образом объясняется тем, что в ней выражена глубокая, спекулятивная мысль»[13]; рассудок: никак не вмещает в себя понятие, идею, он не может их постичь, но зато математика дается ему (то есть рассудку) очень легко. Чтобы как следует понять это разъяснение Гегеля, нам пришлось бы разобраться в том, что он подразумевает под «понятием», «идеей» и словом «спекулятивный», а для этого понадобилось бы рассмотреть природу новоевропейской метафизики, то есть проанализировать, как она излагает сущность истины, в каковой выражается новоевропейский опыт сущего в его целом. Однако и без этих пространных размышлений мы можем увидеть, в чем Гегель «главным образом» усматривает причину и сущность «темного» в мышлении Гераклита. Они не в туманной манере выражать мысли, но в самой «философии», поскольку она мыслит непривычно для обычного разумения и потому всегда оказывается тяжелой для него. Таким образом, философское мышление в силу самой своей сущности темно для обычного мышления. Философия всегда неизбежно темна, поскольку ее рассматривают в горизонте простого разумения, то есть повседневного представления и мнения. Стало быть, Гераклит предстает как ὁ Σκοτεινός («Темный») не потому, что ненамеренно или с умыслом непонятно выражает свои мысли, а потому, что вообще всякое рассудочное мышление не имеет ничего общего с мышлением мыслителя, то есть с существенным, глубинным мышлением. Для последнего философия как таковая не темна. Согласно Гегелю, ее сущность заключается как раз в том, чтобы поначалу утаенное и недоступное выносить на свет знания, отличающегося

безусловной достоверностью. Тогда само знаемое вводит себя в ясность безусловного знания, где уничтожается любой остаток темного, то есть еще не осознанного безусловно. Памятуя о сущности философской истины как абсолютной «науке», Гегель следующими словами завершает свою академическую вступительную лекцию, читанную 28 октября 1816 г. в Гейдельбергском университете: «Сущность универсума, поначалу сокрытая и замкнутая в себе, не имеет никакой силы, которая могла бы оказать сопротивление мужеству познания; она [сущность универсума] должна предстать перед ним [мыслителем философии] и раскрыть перед его взором и предоставить ему свое богатству и глубину»[14].

Итак, на основании сказанного становится ясно, что Гераклита Гегель тоже воспринимает в ракурсе новоевропейской и своей собственной спекулятивной метафизики, которая излагается в его работе, намеренно озаглавленной как «Наука логики». О том, как Гегель понимает свою «Логику» в ее отношении к мышлению Гераклита и как тем самым осмысляет само это мышление, говорят следующие его слова: «У Гераклита нет ни одного положения, которое я не взял бы в свою “Логику”»[15]. Равным образом Ницше, перечисляя своих «предков», в первую очередь называет Гераклита, потом Спинозу и затем Гёте[16].

Однако ни в коей мере не следует думать, что Гераклит появляется у Гегеля только на историческом фоне завершения его собственной метафизики, представленной в «Логике». Гераклит присутствует и в жизни юного Гегеля, студента философии, а также двух его друзей: Гёльдерлина и Шеллинга. Все трое жили в Тюбингене в одной комнате (августинского монастыря). В ту пору, да и потом, у друзей существовал обычай делать в альбомах памятные записи. Вот что записал для Гегеля Гёльдерлин[17]:

Гёте

Любовь и радость —

Крылья дел великих.

Тюб. На память
12 февр. Твой друг
1791 М. Гёльдерлин

S(ymbolum). Εν και παν.

О близости Гёльдерлина к Гераклиту мы напрямую узнаем из его «Гипериона». Когда заходит разговор о странствовании в Афины, во время которого, наверное, придется проплывать мимо острова Делоса, возникает вопрос о том, «почему именно афинянам до́лжно было быть философским народом?». Соглашаясь с Диотимой, Гиперион говорит: «Великое речение εν διαφερον εαυτω (единое, различающееся в себе самом), сказанное Гераклитом — это мог открыть только грек, ибо в этом — сущность красоты, и до этого открытия не было никакой философии. Теперь можно было определять, ибо целое уже присутствовало. Цветок созрел — теперь можно было его разнимать»[18]. `Υπερίων — так зовут того, кто идет дальше всех остальных — как раз до тех пределов, когда «разумный человек» готов сказать: «ну, это уж слишком».

Однако если мы подумаем, что между метафизикой Гегеля и словом Гераклита не только пролегают два с половиной тысячелетия, если первым делом поразмыслим о том, что уже начиная с Платона западное мышление удаляется от своего начала и переходит в иную, впоследствии начинающую коснеть сущность, а именно в метафизику, тогда гегелевское объяснение причин темного слога Гераклита нас, конечно, не удовлетворит.

Дело в том, что сама предпосылка гегелевской метафизики, а именно мысль о том, что универсум не может устоять перед мужеством познавания и *должен* раскрыться перед волей к безусловно надежному познанию, то есть перед волей к абсолютной достоверности, является совершенно

негреческой. Универсум, или по-гречески ὁ κοσμος, напротив, по своей бытийной природе есть нечто себя-скрывающее и потому *сущностно* «темное». Отношение изначального мышления к тому, что оно должно помыслить, изначально этим последним и определяется. Если мышление мыслит то, что себя скрывает, что выступает как себя-скрывающее, тогда такое существенное, глубинное мышление в своем познании никогда не может быть «волей», принуждающей универсум раскрыться. Поскольку должное-быть-помысленным в самом своем существе есть себя-скрывающее и в этом смысле «темное», именно по этой и только по этой причине существенное, глубинное мышление, не перестающее сообразовываться с именно так постигаемым «темным», само с необходимостью является таким же, то есть темным. Но при сохранении такого смыслового ракурса теперь «темнота» означает не что иное, как сущностно необходимый способ самосокрытия. Да, мыслитель Гераклит темен, но он темен потому, что его мышление сохраняет за мыслимым его собственное существо. Гераклит не потому «Темный» (ὁ Σκοτεινός), что намеренно выражается неясно, и не потому, что для обычного разумения, с его горизонтом, любая «философия» темна, то есть непонятна: Гераклит «темен» потому, что он мыслит бытие как себя-скрывающее и говорит сообразно помысленному. Слово изначального мышления хранит «темное». Одно дело — хранить темное, и совсем другое — лишь натыкаться на него как на некую границу. Однако это хранение, совершаемое мыслью, принципиально отличается от всякой «мистики» с ее погружением в ночь. Так как изначальное мышление мыслит нечто такое, в чье существо входит себя-сокрытие, темное как таковое (das Dunkle) всегда с необходимостью остается темой этого мышления. В результате, оставаясь верной своей теме, философия Гераклита и по своему виду, как он представляется обычному мнению, особенно «темна». Эта темнота, вырастающая из самой «темы» и потому отличительная, впоследствии

привела к тому, что Гераклита (если говорить только о внешнем «впечатлении») прозвали «Темным» и упомянутую темноту впредь стали понимать в расхожем смысле.

b) Сущностно противообращенное (контроверзное) (das Gegenwendige) и диалектическое мышление. Несоразмерный язык диалектики

Итак, богиней мышления того самого мыслителя, которого называют «темным» и который таковым и является, призвана стать богиня «Артемида», которую называют «светоносной». Мышление мыслителя, который мыслит темное и сам называется «темным», должно быть «аполлоническим», то есть глубинно, существенно соотнесенным со светом. Но разве в них есть что-то общее? φωσφόρος, «светоносная», и σκοτεινός, «хранящий темное», отличаются друг от друга как день и ночь.

Тем не менее благодаря некоторым вводным соображениям мы знаем, что, по-видимому, каждый раз, когда мы сталкиваемся с чем-то якобы совершенно нецельным и в себе самом обращенным на самое себя в своем внутреннем противоборстве, мы прикасаемся к чему-то сущностно важному. Темное и светлое принадлежат друг другу, причем не только в том смысле, что там, где есть темное, непременно должно быть светлое и наоборот. Напротив, темное в своем существе «есть» светлое, а светлое «есть» темное. Прежде всего мы понимаем это в таком отношении: там, где ясное представлено во всей своей полноте и чистоте, то есть там, где оно выходит за пределы нашей способности вместить его и без всякого соотнесения с нами остается просто ясным, мы, в силу его исконной ясности, больше ничего не видим. Причем дело не только в нас: причина в том, что в своем существе ясное и светлое каким-то образом предстают как скрывающее (das Verbergende).

Когда мы говорим, что темное «есть» светлое, а светлое «есть» темное, когда говорим, что живое есть мертвое, а мертвое — живое, тогда, говоря таким образом, мы как будто мыслим по-гераклитовски. На самом же деле все это почти всегда одни только разговоры, и нам не стоит обманываться на сей счет. Ведь всюду, где в существенном, глубинном мышлении кроется возможность помыслить предельное, решающее и единственное, — всюду непременно таится опасность превратить это начинание в поверхностное, пошлое, почти механическое пустословие. Там, где эта опасность всякий раз не осознается с новой силой, возникает шумное и пустое противопоставление антонимов: свет и тьма, жизнь и смерть, бодрствование и сон, движение и покой, свобода и необходимость, бесконечность и конечность. Уже со времен Платона и затем вновь и вновь, особенно в эпоху метафизики, характерной для немецкого идеализма, стремление осмыслить противоположности в их высшем единстве называется «диалектическим» мышлением. Кто-то, оглушив себя этим легко усваиваемым «диалектическим» шумом, уже решил изображать глубокомыслие и вести себя как мыслитель. Жонглируя словами Гераклита, иной умелец легко превращает самого себя в некоего Гераклита, а то и в нечто «более великое»: ведь теперь-то он вполне его понимает и потому ставит ниже себя. Хотя это замечание мало что дает для понимания Гераклита, все-таки надо отметить, что со времен Гегеля, и особенно Ницше, вокруг образа, мысли и слова этого философа сформировалась какая-то угарная атмосфера, из которой одинаково трудно выбраться как человеку неопытному, так и чрезмерно искусному. В этой атмосфере слишком быстро и опрометчиво начинают практиковать диалектическое мышление, таящее в себе своеобразную опасность, от которой даже опытный мыслитель едва ли может избавиться. Ведь порой даже Гегель и Шеллинг попадали в жернова диалектики — так чего уж говорить об их последователях, уже не мыслящих из глубины постигнутой «субстанции»?

Разве могут они отказаться от быстрой телеги диалектики, если из слов, сказанных Гераклитом им почти прямо в глаза прыгают противоположности? Да и все мы по сию пору, сами того не ведая, рискуем впасть в несоразмерное ее существу применение диалектики. Поэтому предостережение необходимо.

Пытаясь войти в мышление Гераклита, мы ступаем на почву, поистине преисполненную опасностей. Прибегая к совершенно несообразному, но именно по этой причине вполне подходящему для современных представлений сравнению, можно сказать: речения этого мыслителя похожи на минное поле, где один неверный шаг — и все разлетается в пух и прах. Постараемся же не превратить сущностно темное в одно только тусклое. Будем помнить о том, что мышлению Гераклита покровительствует богиня Артемида, а нам (пока) приходится совершать путь мысли без этих богов. Потому каждый шаг надо совершать со тщанием, а для этого необходимо заранее видеть, что возможно, а что нет. Следовательно, завершив теперь наше размышление, которое было только подготовительным, нам надо ясно представлять, в каком виде предстает перед нами сказанное Гераклитом.

c) Вид, в котором дошло до нас сказанное Гераклитом и разъяснение сохранившихся отрывков из опыта должного-быть-помысленным

Чем изначальнее мыслитель, тем глубже единство помысленного им (das Gedachte) с его словом. Чем неповрежденнее это изначально помысленное сокрыто в слове, тем тщательнее нам надо хранить дошедшее до нас слово и чтить его в его появлении. Для этого необходимо, чтобы здесь мы точнее обычного знали, в каком виде дошло до нас слово Гераклита. Если в сфере сущностной истории, к каковой принадлежит и

история мышления, нет ничего случайного, тогда не случайно и то своеобразие, в котором изначальное слово этого мыслителя обращается к нам.

До нас дошла `Ηρακλείτου σύγγαμμα, то есть «сочинение» или, как еще говорят, «труд» Гераклита, от которого, впрочем, остались одни «развалины». Нам приходится довольствоваться «отрывками». Позднейшие мыслители, Платон и Аристотель, а также Теофраст и еще более поздние философы Секст Эмпирик и Диоген Лаэртский, писатель Плутарх и отцы христианской Церкви Ипполит, Ориген, Климент Александрийский приводят в своих трудах «места» из сочинения Гераклита, каковые и являются дошедшими до нас отрывками. Это всего лишь одно-единственное или несколько предложений, а порой — только часть какой-либо фразы и отдельные слова. Поскольку выбор цитированных мест определяется ходом мысли какого-нибудь из позднейших упомянутых мыслителей и писателей, более обстоятельное рассмотрение находки всегда позволяет установить лишь тот контекст, в который и включается рассматриваемая цитата, но не тот, из которого она была вырвана. Как раз самого существенного эти цитаты нам и не сообщают: они не позволяют увидеть определяющего и структурирующего единства, характерного для внутреннего строения всего сочинения Гераклита. Только постоянно видя его единую структуру, можно было бы показать, чему принадлежит тот или иной отрывок; только благодаря такому включению этих разрозненных и «бездомных» отрывков в определенную часть текста, можно было бы вернуть их в их собственный, их определяющий контекст.

С течением времени эти отрывки начали собирать, и на сегодняшний день мы располагаем приблизительно ста тридцатью фрагментами. Оставить ли их так, как они есть, или как-то упорядочить? При таком их количестве и, прежде всего, учитывая, сколь значимы многие из них по

содержанию, кажется, что из оставшихся обломков можно воссоздать целое — как какая-нибудь греческая чаша или ваза воссоздаются из черепков. Однако с фрагментами Гераклита все обстоит не так просто. Черепки лежат где-то в одном месте, и, кроме того (и прежде всего), у нас есть другие хорошие и неповрежденные чаши. Что касается сочинения Гераклита, то оно единственное в своем роде. Здесь не с чем сравнивать, и потому любая попытка воссоздать целое из имеющихся отрывков совершенно произвольна. Посему это бесперспективное начинание мы оставляем «филологическому» исследованию. Мы интересуемся только содержанием отрывков и стремимся постичь высказанные в них мысли.

Легко сказать. Ведь сразу же возникает вопрос, в каком из этих ста тридцати отрывков можно усматривать внутреннее смысловое средоточие того, что мыслит этот мыслитель. Если же, как и полагается в таком случае, в самом начале наших разъяснений мы попытаемся устремить в это средоточие наш внимательный взор, то на какие отрывки нам надо обратить внимание в первую очередь? И далее: где взять критерий, который будет определять последовательность фрагментов? Не воцарится ли здесь полный произвол? Или, быть может, какая-то связующая нить тут все-таки есть? Эти вопросы действительно важны, но только до тех пор, пока мы смотрим на проблему упорядочения фрагментов со стороны и постоянно бежим от первостепенного и единственно необходимого: постигать саму глубину сказанного в них. Правда, чисто внешним образом их все-таки следует как-то упорядочить, обозначить и сделать доступными.

Надо сказать, что собрание этих фрагментов, пронумерованных в определенной последовательности, существует: его автором является филолог Герман Дильс, издавший их в 1901 г. (фрагменты Парменида были изданы им уже в 1897 г.). Позднее он включил отрывки из Гераклита в более полное собрание всех фрагментов древнегреческих мыслителей, которое впервые вышло в свет в 1903 г. под заголовком «Фрагменты досократиков».

Сегодня эти фрагменты всюду цитируются и считаются по данному изданию. В настоящее время специальное издание фрагментов Гераклита уже недоступно. Поскольку по своему объему все они невелики, в ходе данной лекции по мере их разъяснения мы будем писать их на доске, давая перевод. Мы, конечно, следуем нумерации Дильса, но не придерживаемся предлагаемой им последовательности. Например, отрывок под номером 1 для нас ни в коей мере не является самым важным.

Но, с другой стороны, переводя и разъясняя эти отрывки в иной последовательности, мы ни в коей мере не хотим сказать, что по отношению к структуре всего сочинения Гераклита наш порядок рассмотрения лучше и правильнее. От такой мысли надо, пожалуй, отказаться раз и навсегда. Но что если предположить невозможное? Что если в один прекрасный день у нас в руках внезапно появится все произведение Гераклита целиком? Что тогда? Тогда филологи избавились бы от тягостной работы воссоздания текста — но только и всего. Ведь задача усвоения текста только теперь и возникает. В нашем распоряжении уже давно находятся диалоги Платона, трактаты Аристотеля, которые хронологически ближе к нам, чем Гераклит. У нас есть сочинения и письма Лейбница. Мы хорошо знаем все содержание основных произведений Канта. Но все это обладание как таковое, одна только возможность иметь эти произведения под рукой не дает ни малейшей гарантии того, что мы уже «знаем» все, что в них содержится. Да и само это знание, случись нам его иметь, оставалось бы одним только знанием прошлого, без того чтобы сказанное этими мыслителями пробуждалось в его историческое будущее. Одно только «сформированное» знание о том или ином содержании так же лишено настоящей историчности, как и приспособление этого содержания для повседневных нужд. Если мы имеем возможность пойти в библиотеку и набрать множество книг различных мыслителей, это ни в коей мере не гарантирует, что мы в состоянии продумать помысленное в них или даже вознамериться это

сделать. Важнее всякой возможности в целости и сохранности заполучить сочинение мыслителя является то, что мы сами, пусть только издалека, вступаем в отношение к тому, что в мышлении этого мыслителя предстает как должное-быть-помысленным. Мы не стремимся к филолого-историографическим свершениям на поприще воссоздания текста, но пытаемся подготовить себя к тому, чтобы дошедшее до нас слово затронуло нас самих из своего сущностного средоточия. Разъяснение имеющихся отрывков, коль скоро оно призвано быть мыслящим разъяснением и только при таком условии — адекватным, должно мыслить только о том, чтобы постичь это должное-быть-помысленным. Удастся ли это и если да, то в какой мере, нельзя определить заранее, равно как невозможно высчитать потом, основываясь на полученном «результате», удалось ли задуманное. Это нельзя констатировать «объективно», равно как данная попытка не представляет собой и «субъективного» дерзновения. Должное-быть-помысленным не имеет в себе ничего «объективного», а мышление, мыслящее его, в свою очередь, не представляет из себя ничего «субъективного». Здесь нет места различию между объектом и субъектом. Такое различие чуждо миру греков и особенно сфере изначального мышления. Поэтому утрачивает значение и только что затронутый нами вопрос о возможности или невозможности целостного воссоздания сочинения Гераклита. В конечном счете даже хорошо, наверное, что слово изначального мыслителя дошло до нас лишь в отрывках: так мы скорее замечаем, что каждый раз оно требует от нас соответствующего внимания. Если бы мы имели мнимо счастливую возможность обладать им в его изначальной целостности, мы скорее и глубже укрепились бы в упрямом и успевшем широко распространиться всезнайстве. Поэтому теперь, по окончании данного предварительного рассмотрения, нам не надо пространно заверять всех в том, что мы не дерзаем представить читателю «единственно истинного Гераклита» на все времена. С нас достаточно и того, что на нашем пути к

его слову мы уловим проблеск истинного, то есть озаряющего.

Повторение

К проблеме самотождественности помысленного
в изначальном и новоевропейском мышлении.
Унаследованное слово изначального мышления (Гераклит) и диалектика

Итак, Гераклита называют «темным», потому что таков он и есть. Гераклит — «темный» мыслитель, потому что он изначальнее прочих в мыслимом его мыслью мыслит то, что в этом мыслимом можно назвать «темным», поскольку основная особенность этого «темного» — скрывать себя. Прозвище «Темный» (ὁ Σκοτεινός) ему дали в смутной догадке, что именно его мышление выходит на след того, что в самом предмете мысли царствует как темное, хотя столь категоричное прозвание вряд ли проистекает из глубокого проникновения в это темное.

Поэтому такое наименование объясняли по-разному. Кроме поверхностного объяснения Цицерона мы имеем и «спекулятивное» обоснование этого прозвища, данное Гегелем, хотя второе так же неверно, как и первое. Гегелевское объяснение темного слога Гераклита неистинно потому, что оно негреческое и просто затуманивает изначальное мышление. Вместе со всей новоевропейской метафизикой Гегель исходит из той предпосылки, что предмет философской мысли не только не может противостоять его мыслящему раскрытию, но и по своей сути не хочет этого делать. Сущее в его целом, напротив, определяется волей к самообнаружению, то есть к выступлению в явленность. Высший способ этого выступления совершается в метафизическом мышлении и для него, поскольку метафизика обсуждает являющуюся сущность абсолюта в его явлении. По-гречески «обсуждать» — διαλέγεσθαι. Язык диалектики — это то слово (λόγος), в котором совершается явление (φαίνεσθαι). Появление,

обнаружение абсолюта, абсолютность которого заключается в том, чтобы хотеть этого появления, в диалектике (если выразить это одним-единственным словом) называется «феноменологией» — в том смысле, как ее понимает Гегель. Феноменология, принесение-себя-к-явленности, в диалектике предстает как сущность абсолюта, то есть «духа», если говорить языком Гегеля. Сам дух пребывает только в событии феноменологии и ни в каком другом. Феноменология — это дело духа, максимально отвечающее его природе. Здесь мы, конечно, не можем показать, насколько Шеллинг, который, казалось бы, резко противостоит метафизике Гегеля, тоже всюду мыслит из того же основного опыта новоевропейской метафизики и так же, как Гегель, осмысляет абсолют как нечто, стремящееся к самораскрытию, *волящее* себя к нему, причем таким образом, что эта воля есть не что иное, как бытие абсолюта. От всего этого радикальным образом отличается то, что — как должное-быть-помысленным — раскрывается изначальным мыслителям. Это не воля к обнаружению, к *проявлению* — и вообще не «воля». Если Гегель и Ницше (последний, правда, в ином смысловом ракурсе) на самом деле видят в Гераклите своего великого предтечу и близкого по мысли философа, тогда можно сказать, что в XIX в. — веке торжества историографии — совершается то историческое ослепление, крайние следствия которого ощущаются до сих пор, а его еще дающая о себе знать причина, со своей стороны, досягает почти до начала западноевропейского мышления. Поэтому ложные толкования Гераклита, предпринимаемые Гегелем и Ницше, ни в коей мере не основываются на каких-то смысловых ошибках, которые могли бы быть у обоих мыслителей и которые мог бы исправить какой-нибудь более ревностный в постижении философских наук ученый муж, вознамерившийся собрать воедино все просчеты, случившиеся со всеми мыслителями со времен Анаксимандра, чтобы потом «улучшить» ситуацию.

С другой стороны, решив, что мыслители никогда не ошибаются, мы

представили бы их в совершенно комическом свете. Ведь они как раз потому настоящие мыслители, что, несмотря на многочисленные ошибки, «случающиеся» с ними, не перестают мыслить истинное (das Wahre). Поэтому и разбирательство, возникающее между ними, по своему характеру и смыслу отличается от критики и полемики, которые обычны и необходимы в сфере научных дисциплин. Упомянутое разбирательство — это не критическое выяснение того, является ли сказанное каким-либо мыслителем правильным или неправильным. Такое разбирательство — это взаимное высказывание соображений о том, в какой мере помысленное этим мыслителем мыслится в изначальном смысловом ракурсе и приближается к началу (Anfang) или же удаляется от него (но удаляется так, что и в этом удалении остается существенным, глубинным и в своей основе есть то же самое, что мыслит любой мыслитель). «Самобытность» мыслителя состоит в том, что ему дано в высшей чистоте мыслить то и только то, что «уже» до него мыслили его предшественники.

Можно было бы возразить, сказав, что в таком случае, будучи столь «исконными», мыслители сами делают себя излишними, коль скоро все они говорят одно и то же. На самом деле многие, влекомые страстью поскорее «решить» и не имеющие мужества «видеть», так и решают. Одно и то же остается таковым — а именно для нас — лишь до тех пор, пока мы усматриваем его как таковое, не теряем из виду и не забываем. Но поскольку по разным причинам люди больше любят возиться с непрестанно новым и новейшим, *то*, суть которого тем и исчерпывается, чтобы постоянно быть *одним и тем же*, им просто надоедает. Однако для того чтобы в историческом движении народа этот абсолют, то есть скучное *одно и то же*, не забывался, время от времени и приходит мыслитель. Правда, это не единственная причина, по которой он появляется, да и не самая истинная. Но для чего мы теперь вот так говорим о мыслителях? Для того, чтобы, коль скоро этого требует момент, быстрее подметить, что мыслители и

помысленное ими принадлежат своему собственному кругу, в который мы все равно не входим, даже если впадаем в суетное восхищение или опускаемся до пустой критики. Различать круги нам надо и потому, что в этих лекциях слово, сказанное против какого-нибудь мыслителя, легко воспринимается как не слишком сдержанная критика, в то время как на самом деле оно, быть может, представляет собой лишь попытку вступить с ним в беседу. В этом смысле надо воспринимать и сказанное нами на предыдущем часе: в наших словах об опасности, которую таит в себе диалектика, а также о неуемном стремлении диалектически толковать Гераклита, не было ничего от поверхностного восприятия ее существа. В ней, а также в том факте, что она начинается вместе с метафизикой Платона, скрывается еще не выясненное отношение к λέγειν, к сказыванию, слову. Слово изначального мыслителя сущностно отличается от языка диалектики. Правда, для осмысления этого факта настоящая возможность возникнет только в том случае, если мы уже услышали слово Гераклита. Если в сфере сущностной истории, каковой в первую очередь принадлежит история мышления и поэзии, нет ничего случайного, тогда своеобразную значимость имеет и то, как именно, в каком виде обращено к нам изначальное слово Гераклита.

Это слово дошло до нас лишь в отрывках, которые первоначально существовали в виде цитат, приводимых древними мыслителями, учеными и писателями, и которые затем были собраны воедино. На сегодняшний день мы располагаем приблизительно ста тридцатью фрагментами, пронумерованными в определенной последовательности. Сегодня порядок, предложенный филологом-классиком Германом Дильсом, соблюдается всюду, и в соответствии с ним эти фрагменты и цитируются. Никак не посягая на ученые заслуги филологов и вообще не желая давать никаких оценок, мы должны сказать, что порядок, вошедший в научный обиход благодаря Дильсу, с точки зрения содержательной последовательности

фрагментов достаточно нелеп. Это, однако, не мешает тому, что иногда отрывки, в смысловом отношении связанные между собой, приводятся рядом друг с другом, потому что к этому вынуждает даже приблизительное их понимание. С другой стороны, следуя в данной лекции иному порядку их рассмотрения, мы вовсе не стремимся представить более адекватную реконструкцию гераклитовского труда, который, видимо, утрачен навсегда. Мы заботимся лишь о том, чтобы войти в отношение постижения к тому, что в изначальном мышлении царит как должное-быть-помысленным. Если же предположить, что изначальное (das Anfängliche) властно простирается за пределы всех своих следствий, равно как господствует еще до их возникновения, тогда оно не есть нечто, остающееся где-то позади нас, но представляет собой то единое и неизменное, что предстает перед нами и обращается к нам в своем таинственном воз-вращении.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

ИСТИНА БЫТИЯ

§ 3. Начало того, что должно-быть-помысленным изначально. Фрагмент 16

а) Промежуточное замечание о задаче перевода

Фрагмент, который мы приводим первым в устанавливаемой здесь последовательности, дает мысли возможность проникнуть в определяющее средоточие того, что вообще предстает для мыслителей начала и, стало быть, также для Гераклита, как изначально должное-быть-помысленным. Мы ставим в «начало» шестнадцатый фрагмент. Он гласит:

το μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;

«Ведь от того, у которого просто не случается, чтобы оно когда-

нибудь заходило, может ли кто сокрыться?».

Этот перевод, а также последующие, должны быть по возможности «верными». «Верный» перевод — это не «дословный». В дословном переводе одни слова почти механически заменяются другими, которые им соответствуют, но только слова как таковые — это еще не речение. Поэтому если перевод призван к тому, чтобы быть не просто дословным, а верным, тогда сила именования используемых в нем слов, а также их строение должны определяться уже утвердившейся верностью единому слову, то есть речению в его целом. Тем не менее всякий перевод остается лишь вынужденным средством. Если эта нужда незначительна, тогда данное средство легко может удовлетворить ее, как это и происходит в переводе каких-нибудь деловых бумаг. В этом случае обе стороны понимают, о чем идет речь, и, быть может, даже очень хорошо понимают. Когда же речь заходит о переводе слова Гераклита, то здесь нужда достаточно велика. Здесь пере-*вод* становится *пере*-водом на другой берег, который почти незнаком и к тому же находится по ту сторону широкого потока. Можно легко сбиться с пути, и почти всегда попытка добраться до него кончается крушением. В области перевода все его попытки или очень неудачны, или выглядят чуть лучше очень неудачного, но неудачны они всегда, и приводимый здесь перевод — не исключение. Переводы из области общепонятного, упомянутая деловая переписка могут и не нуждаться в толковании, но переводы высокой поэзии и мысли нуждаются в нем всегда, потому что они сами — толкование. Такие переводы могут или начинать толкование, или завершать его, но именно завершительные переводы Гераклита с необходимостью должны оставаться такими же темными, как и исходное слово.

b) Вопрос о «никогда не заходящем» и его сущностная связь с «сокрытием»

τῦ μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;

В этом речении Гераклита названы несколько вещей. Во-первых, τό μή δῦνόν ποτε, то есть «то, у которого просто не случается, чтобы оно когда-нибудь заходило» (чему мы легко можем дать другой, правда, уже ослабленный в смысловом отношении вариант, сказав: «никогда не заходящее»). Что это такое — никогда не заходящее — в речении не сказано. По крайней мере, возникает именно такое впечатление, потому что о нем сказано только в среднем роде: «никогда не заходящее». Затем идет πώς άν τις («разве мог бы кто-нибудь»). Здесь речь идет о τις, о «ком-то», а не о τι, не о «чем-то», то есть не о предмете или вещи, но о таком, обращаясь к которому и имея в виду его самого и его самость, мы употребляем вопросительное слово «кто?». Таковы мы сами — люди. В этом τις, в этом «ком-то» в любом случае со-подразумеваются люди. На первых порах остается нерешенным вопрос о том, подразумевается ли здесь еще кто-нибудь, к кому можно обратиться с вопросом «кто вы?»[19]. Далее речь идет о λάθοι, λαθεῖν, λανθάνειν, то есть о бытии-сокрытым, а точнее говоря о том, может ли кто-нибудь из людей сокрыться.

Не забудем и о том, что в конечном счете данное речение имеет форму вопроса, однако вопрос поставлен так, как будто он сам уже дает ответ. Если это речение перевести в форму ответа, то оно будет звучать так:

«Никто не может остаться сокрытым от никогда не заходящего».

Совершив это преобразование, которое напрашивалось само собой, мы в любом случае ясно усваиваем одно: в этом речении говорится о взаимоотношении между тем, что никогда не заходит, и человеком, причем это отношение таково, что никому среди людей не дано укрыться от этого никогда не заходящего. Нам сразу же хочется спросить, почему это так. Мы хотим знать, как далеко простирается это отношение и на чем оно основывается. Все это сразу же ставит нас перед двумя вопросами: во-

первых, кто же такой человек, коль скоро вообще речь о сокрытости и несокрытости идет применительно к нему, и, во-вторых, что же это такое, по отношению к чему (или находясь в его сфере) человек никогда не может стать сокрытым. Таким образом, данное речение сразу же полнится вопросами, которые почти громоздятся друг на друга. Это не удивляет нас: ведь оно само — вопрос. Просто мы слишком поспешно сделали из него ответ и утверждение, которое звучит почти как ученый тезис. Да, но разве это речение — не так называемый риторический вопрос, то есть вопрос, который, по сути дела, таковым не является и, следовательно, препятствует вопрошанию, делая из него только видимость, готовую тотчас исчезнуть? Разве сразу не ясно, что у человека нет никакой возможности скрыться от никогда не заходящего?

Даже если это и так, все равно речение говорит, что мы должны это знать. Но разве мы можем об этом узнать, не обдумав всего того, что в нем говорится? А как мы это обдумаем, не задав вопроса? Но, быть может, здесь и как раз сейчас вопрошание наталкивается на безвопросное. Пусть так, но разве мы когда-нибудь достигнем его, не став на путь вопрошания, чтобы как раз на этом пути и научиться правильно вопрошать? Правильное вопрошание заключается в том, чтобы знать, где, перед лицом чего именно больше нельзя вопрошать. Мыслящее вопрошание и возможность вопрошать так, как делают мыслители, уже есть некое исходное знание. Вопрошая, мы должны научиться этому знанию и только ему. Воспринимать это речение как один лишь риторический вопрос — значит с самого начала не постигать его как речение мыслителя. Нам нелегко будет это признать, имея дело с мыслителем, который к тому же «Темный». Итак, мы задаем вопрос: о чем спрашивает данное речение? Оно спрашивает πώς, то есть как, каким образом, на каких путях кто-нибудь из людей когда-либо может остаться сокрытым перед лицом никогда не заходящего. Говоря «перед», мы вставляем в речение слово, которого в оригинале нет.

Привнесенное «перед» легко приводит к неправильному пониманию: мы начинаем воспринимать «никогда не заходящее» как какой-то предмет или существо, которое как будто всюду противостоит человеку и следит за ним. Поэтому в нашем переводе мы ведем себя осторожнее и говорим: «От того, что ни в коем случае никогда не заходит, как может кто-то (от него) сокрыться?».

Правда, и здесь можно ошибиться, решив, что никогда не заходящее — это нечто наблюдающее, под надзором которого находится человек, причем так, что ему никогда не почувствовать себя в безопасности, как бы он ни старался. Но, быть может, определить характер отнесенности этого «никогда не заходящего» к человеку и, с другой стороны, природу отношения человека к нему мы, не вдаваясь в подробности, смогли бы в том случае, если бы, наконец, прямо ответили на вопрос, чтò же это такое, названное здесь «никогда не заходящим»? Ведь в этом наименовании и таится разгадка всего речения, а что касается другого именования, то есть «человека», то тут мы сами достаточно о нем знаем, потому что сами — люди. Но именно это мнение (дескать, мы знаем, кто такой человек, и, следовательно, знаем, как в изначальном мышлении постигается его существо, мы все это уже знаем) — самое большое препятствие на пути к пониманию данного речения. Ведь оно все-таки остается вопросом, и мы не забываем о том, в какой форме оно выражено. Не забываем вопреки тому, что, согласно «грамматическому» пониманию, данный вопрос (именно потому, что он уже содержит в себе ответ) — вопрос кажущийся, или, говоря по-ученому, риторический, где вопрошание — только форма речи, не затрагивающая собственно сказанного. Спору нет: в том, о *чем* оно спрашивает и *как* спрашивает, это речение в каком-то смысле уже содержит ответ. Но разве можно понять ответ, то есть осмыслить его именно как ответ, не восприняв со всей серьезностью вопроса, на который этот ответ отвечает? «Риторические» вопросы двойственны в самой истине. Они могут

уводить от того, что единственно достойно вопрошания. С одной стороны, они создают видимость вопроса и таким образом как бы утверждают, что обо всем уже спрошено и, стало быть, дальше спрашивать не о чем. С другой, выступая в одной только форме вопроса, они приобретают вид безвопросного ответа, который ошеломляет нас и тем самым впервые вводит в то, что достойно вопрошания. «Ответ», согласно которому ни один человек не может укрыться от никогда не заходящего, этот «ответ», будучи речением мыслителя, благодаря своей вопросительной форме переносит в область размышления над тем, каким образом, то есть почему и в какой мере это действительно так. Но в нем же скрывается другой вопрос: *что* же это, собственно, такое, названное здесь захождением, сокрытостью?

Если ни один человек не может укрыться от никогда не заходящего, тогда именно это никогда не заходящее и должно приводить к тому, что каждый человек, то есть человек как человек, человек в соответствии со своим существом, из сущностного средоточия своего человеческого бытия оказывается в несокрытом - и в результате предстает как просто не могущий быть сокрытым, нескрываемый (Unverbergbare) по отношению к никогда не заходящему и через него. И все таки: что же это такое — τὸ μή δῦνόν ποτε?

Прежде всего мы пытаемся осмыслить вот так названное в самом его существе. Поэтому сначала раздумываем только над первой «частью» всего речения, еще не следуя заданному в нем вопросу. Ведь теперь мы видим, что «никогда не заходящее» остается тем определяющим, в котором берет начало человеческое бытие-сокрытым или бытие-несокрытым. К вопросу, имеющемуся в речении, мы возвратимся только тогда, когда достаточно вникнем в само существо «никогда не заходящего» и прояснившаяся картина как бы сама заставит нас к нему обратиться. Правда, такое прояснение требует, чтобы попутно мы продумали и другие фрагменты, так что фрагмент, названный первым, будет обнимать собою прочие, появляющиеся по ходу дела.

Итак, во фразе τό μή δῦνόν ποτε названо нечто такое, чья природа определяется в ракурсе δύνειν («заходить»). δύνω связано с δύω, что означает «закутывать», «погружаться». δύνω означает «входить во что-то». Солнце входит в море и погружается в него. Фраза πρός δύνοντος ηλίου означает «перед заходящим солнцем»: «к вечеру», «на запад». Фраза νέφεα δῦναί означает «идти под облаками», «исчезать за облаками». «Захождение», понятое как δύνειν, то есть помысленное по-гречески, — это исчезновение из присутствия, причем в смысле ухода и вхождения в то, что укутывает, то есть скрывает. «Захождение» в греческом его понимании — это, по существу, *вхождение в сокрытие*. Мы же, напротив, говоря «захождение» и «заход» («закат») (Untergehen, Untergang), сразу же думаем только о каком-то неопределенном исчезновении. «Заходить» («закатываться») для нас значит претерпевать разрушение и уничтожение. «Закатываться» («заходить») означает переходить в то, что больше не есть бытие (das Nichtmehrsein). Победа или смерть (гибель, крушение) — бытие или небытие. Однако в греческом понимании «захождение» в смысле «вхождения в сокрытие» — это ни в коем случае не одно лишь то, что больше не есть бытие, то есть не одно только небытие. Захождение как вхождение в сокрытие — это, скорее, *некое* бытие и, быть может, даже *вполне конкретное* бытие, а именно то, которое мыслится по-гречески, то, которое постигается в изначальности. «Захождение» — это становление сокрытым (das Verborgenwerden) и сокрытие: по-гречески λανθάνω, λάθω. Речь идет о «захождении» и «закате» в смысле заката солнца: ведь этот закат — не уничтожение солнца и ни в коем случае не его небытие. Правда, со времен Коперника, его закат — всего лишь оптический обман, и современная наука знает об этом лучше. Теперь закаты — только для «поэтов» и «влюбленных». На смену очарованию миром пришло другое очарование: теперь очаровывает сама «физика», воспринимаемая как высшее достижение человека. Теперь человек очаровывается самим собой.

Теперь очарование — новоевропейский человек. Мы услышали это уже от Гегеля, который сказал, что универсум не может оказать никакого сопротивления человеческой воле к его раскрытию. Здесь, правда, предполагается, что подчиненное этой воле, есть именно универсум, то есть нечто направленное на единое и единственное: versus unum. «Универсум» есть то, что раскрывает себя и как бы предлагает к использованию. Но ведь, казалось бы, и Гераклит говорит о том же. В его речении говорится не о «захождении», а о прямо противоположном: о том, что «никогда не заходит» (μή δῦνόν ποτε). Совершенно верно. Тем не менее остается неясным, тождественно ли то, что Гераклит называет «никогда не заходящим», тому, что Гегель мыслит как раскрывающееся по самой своей сути.

Если предположить, что речь на самом деле идет об одном и том же, тогда все равно в словах Гераклита слышится нечто иное, а именно то, что *человек* не может сокрыться от «никогда не заходящего», в то время как у Гегеля и вообще в новоевропейском мышлении, напротив, себя-раскрывающее никак не может ускользнуть от напора человека. Однако может статься и так, что новоевропейское (das Neuzeitliche) и изначальное (das Anfängliche) не находятся в отношении простой перестановки. Как бы там ни было, но изначальное слово требует, чтобы мы понимали «захождение» и «закат» в смысле «вхождения в сокрытие».

Теперь достаточно взглянуть на это речение со стороны, и мы сразу еще яснее видим, что δῦνόν и λάθοι сущностно связаны. В обеих частях речения, самостоятельных по содержанию, мыслится одно и то же: мыслится нечто такое, основная особенность которого — сокрытие; нечто такое, что даже, наверное, и является ни чем иным, как сокрытием и самосокрытием. Чтобы это выяснить, нам, конечно же, надо еще внимательнее прислушаться к этому речению, памятуя о том, что оно — речение мыслителя. Его мышление отличается от обычного. Столкнувшись

с речением Гераклита, мы прямиком оказались в ситуации, когда надо испытать разницу между обычным и глубинно-существенным мышлением и тем самым научиться ее улавливать. До тех пор пока мы не выдерживаем это испытание, мы не в состоянии по-настоящему осмыслить речение. Поэтому для начала нам надо испытать себя. Надо выяснить, действительно ли, ревностно спеша понять его, мы на самом деле мыслим, то есть мыслим со тщанием.

c) Лексическое значение несущего слова τό δῦνόν и его разъяснение в русле ведущего вопроса метафизического мышления (Аристотель)

Едва начав внимать этому речению, мы сразу хотим узнать, что такое «никогда не заходящее» (τό μή δῦνόν ποτε). Попутно мы спрашиваем и о том, что происходит со всегдашним не-захождением. Таким образом, мы отличаем нечто заходяще-незаходящее от самого захождения. Последнее мы можем назвать процессом или протеканием, который затрагивает нечто, а именно заходящее (das Untergehende).

Задавая свой вопрос, мы не столько хотим узнать, как проходит захождение, сколько стремимся выяснить, что есть *то*, что, будучи никогда не заходящим, ускользает от захода, коль скоро в речении говорится о τό μή δῦνόν ποτε. Спрашивая таким образом, мы проникаем в само содержание речения. По крайней мере, так это выглядит.

На самом же деле, задавая такой, казалось бы, проницательный вопрос — вопрос о том, что есть «заходящее» — мы мыслим «мимо» речения, потому что мыслим не глубинно-существенно, а «привычно». Почему? Разве здесь, когда речь заходит о τό δῦνόν (заходящее/никогда-не-заходящее), есть возможность мимо-мыслия (Vorbeidenken)? Ведь τό δῦνόν — это однозначно «заходящее». Однако все дело в том, что мы, в данный момент мыслящие «привычно», говорим так потому, что прямо навязываем

наше расхожее представление тому, что «заходит». Мы думаем о том, что подчинено процессу «захождения», но τό δῦνόν означает не только «заходящее» в рассмотренном здесь смысле. Это слово ни в коем случае не однозначно, более того: его лексическая природа как раз в том и выражается, чтобы быть двойственным. С грамматической точки зрения это причастие (Participium). Данный термин — римский перевод наименования, которое греческие грамматики обозначали как ή μετοχή, то есть «причастие». Слово δῦνόν характеризуется идеей причастности, потому что, будучи таковым, каковым оно является, оно имеет отношение как к части речи, называющейся «именем существительным», так и к другой, производным от которой является само причастие, а именно — к глаголу. Так, например, слово «благоухающее», с одной стороны, обозначает то, что благоухает, к примеру, розу, а с другой — само благоухание, то есть розовый аромат.

τό δῦνόν обозначает как «заходящее» в смысле предметности (здесь мы имеем в виду существительное, именующее предмет, подверженный «заходу»), так и «заходящее» в своем «захождении», то есть само «захождение» как таковое. Таким образом, будучи причастием, слово τό δῦνόν дает две возможности его осмысления.

Придерживаясь, как это было раньше, только предметного, «субстантивного» значения данного слова, мы упускаем из виду его «вербальное» значение. Но если предположить, что Гераклит мыслит именно последнее и мыслит его потому, что осмысляет это слово не «привычной» мыслью, но как мыслитель, тогда, оставаясь при «субстантивном» понимании глубинного значения данного слова, мы мыслим «мимо». Тогда получается, что мы вообще еще не схватили того, о чем здесь надо мыслить. Тогда, ставя вопрос о том, чтó именно «заходит» или «не заходит», мы уже ставим его неправильно.

Но на каком основании мы утверждаем, что в существенном

мышлении мыслится именно вербальное значение и что, следовательно, именно его имеет в виду мыслитель Гераклит? Что мыслят мыслители — прежде всего те, что стоят в начале западноевропейского мышления, да и вообще греческие мыслители? Быть может, однажды то речение Гераклита, которое мы предпочли всем прочим, даст нам настоящий ответ на этот вопрос, поскольку здесь изначальное мышление напрямую говорит свое слово и, следовательно, у него нет нужды, оглядываясь назад, специально размышлять о том, к чему призвано глубинное, существенное мышление, и, как в школе, сообщать какие-то сведения *по* данной теме.

Однако пока мы этого речения не понимаем и потому обращаемся к другому греческому мыслителю, который, правда, уже несколько отстоит от изначального мышления, но в котором в то же время совершается и завершается движение греческой мысли. Мы обращаемся к Аристотелю (384 — 322 гг.). Он жил на полтора столетия позднее Гераклита. В конце первой главы седьмой книги, каковая является одной из самых существенных книг его «Метафизики», он говорит:

καί δή καί το πάλαι τε καί νῦν καί αεί ζητούμενον και αει απορούμενον, τί τό ον...[20]

«И таким образом издавна и ныне искомое, которое останется таковым и впредь, то есть прежде всего то, что [когда мы его мыслим] снова и снова не поддается нашей мысли, а именно вопрос о том, что есть сущее...».

τί το όν; «что есть сущее?» — спрашивает мыслитель. В этом специально данном определении того, что выступает для мыслителя как должное-быть-помысленным, мы встречаем термин το ον, то есть «сущее», причем в данном случае мы опять имеем дело с причастием и опять осмысляем его в соответствии с тем значением, которое ближе всего обычному представлению, то есть в соответствии со значением существительного. Согласно доныне принимаемому смыслу данного

изречения, должное-быть-помысленным — это τό ον. Мы, конечно, и тут едва ли сразу можем решить, как нам понимать это причастие: «субстантивно», «вербально» или как-нибудь иначе, но здесь на помощь приходит Аристотель. Другая глава этого же трактата, в которой затрагивается та же область, начинается так:

Έστιν επιστήμη τις ή θεωρεί τό ον ή ον καί τά τούτω υπάρχοντα καθ'αύτό[21].

«Есть [то есть в соответствии с возможностью и внутренней необходимостью существует] некое знание, обращающее свой взор на сущее, поскольку оно сущее, [то есть знание, которое] сообразно этому также [обращает свой взор] на то, что присуще ему [этому сущему, поскольку оно сущее] самому по себе».

Согласно этому предложению глубинное, существенное мышление представляет собой некое знание. Это знание таково, что знаемое им оказывается в ракурсе его взора. Оказавшись в перспективе этого взора, сущее (τό ον) предстает как ή ον, то есть данный взор представляет собой взирание на сущее как таковое. Таким образом, говоря о сущем, надо не глазеть на то, что находится прямо перед тобой (дом или дерево, осла, человека или что-нибудь другое), а устремлять взор на то, что усматривается «лишь» в мнимой дали, поскольку оно, это сущее, определяется как некое сущее. Однако сущее есть сущее благодаря тому и только тому, что оно «*есть*», то есть благодаря «бытию». Сущее (τό όν) есть искомое (τό ζητούμενον), но ищут его только в мышлении, которое мыслит сущее, бытие сущего и то, что ему, этому бытию, присуще.

По-гречески «бытие» — τό είναι. Это инфинитив, причастие от которого — τό ον. Отсюда ясно, что когда мыслитель мыслит сущее, он понимает это причастие не в «субстантивном», а в «вербальном» смысле. Хотя усеченный и потому двусмысленный вопрос «что есть сущее?» является ведущим вопросом мыслителей, они, направляя себя в ракурсе

этого вопроса, спрашивают не о том, является ли сущим какой-нибудь камень, кость, осел или треугольник: задаваемый ими вопрос «что есть сущее?» имеет лишь одно значение — что есть бытие сущего? Что есть *то*, в чем и благодаря чему нечто есть «сущее»? Что вообще характеризует «сущее» как таковое?

Например, то, что характеризует «свободное» (das Freie) как таковое, что отличает его именно как «свободное», язык называет «свободой» (die Freiheit). То, что запечатлевает «справедливое» как «справедливое», является «справедливостью». В соответствии с этим мы говорим, даже если обычное ухо противится этому: то, что характеризует сущее как таковое есть «сущность», «сущесть» (Seiendheit).

Это слово, однако, является дословным переводом греческого слова οὐσία, которое, правда, римляне переводили как «substantia», искажая его значение. С точки зрения Аристотеля, мыслитель ищет то, что есть сущее как таковое, сущее как сущее, ищет бытия сущего, то есть сущести. Поэтому первый из приведенный нами отрывков, в котором он говорит о том, что непрестанно искомое вновь и вновь вызывает вопросы, — этот отрывок он тут же завершает разъяснением, говоря, что вопрос о сущем есть вопрос о сущности (сущести) τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία) («...он, то есть вопрос о том искомом в сущем, что отличает это сущее как таковое, для нас есть вопрос о сущности»). Οὐσία, бытие — это то, из чего происходит всякое сущее как таковое, то есть речь идет о происхождении сущего (γένος) из бытия. Именно так Платон и Аристотель характеризуют бытие в его отношении к сущему. Но поскольку бытие есть нечто такое, чему всякое сущее как таковое обязано своим происхождением, оно, то есть бытие, по мнению тех же философов, в своем отношении к тому или иному сущему предстает как τό κοινόν (общее), которое καθόλου, то есть в целом и вообще присуще всякому сущему.

Итак, когда мыслитель мыслит τό όn (сущее), он мыслит τό είναι

(бытие), а именно бытие сущего. Он мыслит бытие как нечто такое, откуда берет начало всякое сущее, и потому бытие всегда оказывается «древнее» сущего. Когда мыслитель мыслит бытие, он представляет сущее как находящееся в том, что уже было: τί ήν. Поэтому то, что должен мыслить мыслитель, Аристотель определяет как τό είναι, а точнее говоря, как τό τί ήν είναι (бытие как нечто такое, что по отношению к сущему уже *есть*, то есть как нечто такое, что «было»).

Этот кратко изложенный способ мыслить бытие сущего обосновали Платон и Аристотель. Поскольку сущее мыслится в соотнесении с сущестью и с ее точки зрения, такое мышление выходит за пределы того или иного непосредственно встречаемого сущего, как бы оставляя его позади себя. «Выходить за пределы чего-то» и «переходить к другому» выражается греческим предлогом μετά. Сущее, которое само по себе, в каждом отдельном случае предлежит так-то и так-то, как то или это, без всякого содействия человека (например, море, горы, леса, животные, небо, а также люди и боги), есть вы-ходящее, выступающее и, таким образом, предлежащее (υποκείμενον), которое приступает к человеку и затрагивает его. Здесь появляется присутствующее (Anwesendes), которое человеку не надо про-изводить. Это присутствующее захватывает человека своим бытийным присутствием, касается его в том смысле, что охватывает его и даже обрушивается на него. Для грека это само по себе появляющееся и захватывающее человека своим бытийным присутствием и есть настоящее сущее, потому что он — в силу тех причин, которые здесь мы еще не можем «испросить» — вообще постигает бытие как осуществление бытийного присутствования (An-wesung). Само по себе восходящее и таким образом появляющееся и во всем бытийно присутствующее называется τά φύσει οντα или τα φυσικά. Как таковое оно появляется как там и тогда, здесь и сейчас пребывающее (das Verweilende), то есть в свое время бывающее где-либо (das Jeweilige). Когда же встает вопрос о том, что такое сущее (τί τό ον), речь

заходит не о там или здесь пребывающем сущем, а о том, что превышает его, выходит за его пределы (μετά), то есть о бытии сущего. В вопросе о том, что есть сущее, мы мыслим не τα φυσικά, но μετά τά φυσικά. Мышление, имеющее своим предметом «сущесть» (ούσία), выходит за пределы того или иного сущего и устремляйся к бытию. Это мышление μετά τά φυσικά, то есть «метафизика». Со времен Платона и Аристотеля и по сей день западноевропейское мышление — не что иное, как «метафизика». Что касается мышления изначальных мыслителей, то оно, напротив, еще не метафизика. Они, пожалуй, тоже мыслят бытие, но мыслят иначе. Они тоже знают сущее, но постигают его по-другому. Поэтому, произнося слова τό όν, τά όντα (сущее), они именно как мыслители сразу мыслят эти слова, имеющие «причастную» форму, не «субстантивно», но «вербально»; τό όν, сущее, они мыслят как бытийствующее, то есть как бытие. Для Парменида, например, τό όν, или, в соответствии с более древней словесной формой, το έόν равнозначно τό είναι.

Итак, мы задались вопросом о том, как надо мыслить причастие τό δΰνόν, употребленное в речении Гераклита. Мы сказали, что его, пожалуй, надо мыслить так, как это делали изначальные мыслители, а мы знаем, что, например, причастие τό όν («сущее») они мыслят вербально. Следовательно, фразу τό μή δΰνόν ποτε («то, у которого просто не случается, чтобы оно когда-нибудь заходило»; «никогда не заходящее») нам надо мыслить так же, как мыслится упомянутое «сущее», а именно в смысле бытия, то есть в данном случае в значении «никогда не совершающегося захождения».

В соответствии со сказанным, мы изменяем первоначальный перевод данного речения и теперь говорим: «может ли кто укрыться от никогда не случавшегося захождения, то есть от непрестанного незахождения?».

Нам, правда, могли бы возразить, сказав, что все, что имеет силу для философского понимания причастия τό όν, вовсе не обязательно переносить

на причастие τό δῦνόν. Однако такое соображение слишком поверхностно, чтобы на нем задерживаться. Каким бы ни было отношение «захождения» и даже «непрестанного незахожения» к «бытию», в любом случае захождение, равно как и незахождение первым делом оказываются некоторым способом бытия. Причастие τό ον (сущее, бытие) — это причастие всех причастий, потому что слово «бытие» — это слово слов. В любом слове, даже в слове «ничто», куда мы как бы отправляем всякое сущее, все равно мыслится и называется бытие, даже если мы никогда (тем более специально) о нем не думаем и не каждый раз высказываемся по этому поводу. Итак, если предположить, что в рассматриваемом нами речении слово δῦνόν употребляется в контексте существенного мышления, тогда вместе с ним называется и мыслится бытие, то есть это слово понимается в «вербальном» смысле. Вместо слов «вербум» (verbum), «вербальный», употребляемых латинскими грамматиками, мы, говоря о глаголе, употребляем словосочетание «временно́е слово» (Zeitwort). Будучи словом всех слов, «бытие» есть просто изначальное «временно́е слово». Являясь словом всех слов, оно называет «время всех времен». Бытие и время изначально принадлежат друг другу. Однажды мыслителям придется подумать об этой взаимосвязи «бытия и времени», ибо в противном случае они рискуют позабыть о том, что для их мышления остается как должное-быть-помысленным.

d) Недвусмысленное соображение о словах «бытие» и «есть»

Однако важнее на первый взгляд совершенно пустякового размышления о том, не вытекает ли «вербальное» истолкование гераклитовского причастия τό δῦνόν прямо из значения основного слова τό όν (которое с необходимостью мыслится как «вербальное»), оказывается нечто другое.

Здесь мы обстоятельно говорим о не-заходящем и не-захождении, говорим первым делом о сущем и бытии. Мы произносим пустые слова и при этом ничего не можем представить, не говоря уже о том, что сохраняем самое непосредственное отношение к подразумеваемому в таких словах. Ведя странные, зыбкие разговоры о словах и их значениях, мы не видим вещей. Постоянно растет подозрение, что здесь что-то не так, и довольно часто приходится слышать, что здесь ничего нет, кроме пустой игры словами. «Словесная мистика» — это, пожалуй, самое лучшее, что можно услышать, когда начинают подозревать в одном только пустословии. Однако мы на самом деле подвергли бы себя риску, если бы решили, не долго думая, вообще позабыть об этом подозрении и том впечатлении, будто здесь разговор только о словах. Ведь данный курс лекций не просто рождает впечатление (будто здесь мы говорим только о словах, за которыми ничего нет), но и заставляет обратить внимание на то обстоятельство, мимо которого мы проходим ежечасно и ежедневно — и нередко всю жизнь — нисколько о нем не задумываясь.

Речь идет вот о чем: когда мы с кем-либо разговариваем или говорим про себя, мы постоянно употребляем маленькое словечко «есть». Теперь, например, мы думаем (не говоря, правда, об этом), что данная лекция (есть) «скучная», а обсуждаемая тема (есть) «сухая». Вам даже не надо формулировать эти предложения, чтобы их сказать, потому что правило все равно останется тем же: сказанное вами почти в полудреме будет выглядеть только так: эта лекция «есть» скучная. Несмотря на то, что промелькнувшая у вас мысль остается смутной и неопределенной, вы все-таки понимаете смысл этого, быть может, даже не высказанного и уж тем более специально не осмыслявшегося, невзрачного словечка «есть». Пожалуйста, сосредоточьтесь на мгновенье и проверьте, можете ли вы, говоря «есть», что-то представить. И тем не менее это слово — не пустой звук. Каждый его понимает и все-таки никто не улавливает понятого. Редко кто вообще

удосуживается обратить внимание на это «есть». Как часто днем и ночью, в самых разных ситуациях мы говорим, подразумеваем и понимаем это «есть»? И ни разу не было такого, чтобы при этом мы ничего не могли представить. Но ведь данное маленькое «есть» — не что иное, как производное от слова «бытие». Так почему же, заслышав слова «бытие» и «сущность» («сущесть»), мы сразу поднимаем шум, заявляя, что ничего не можем представить? Впрочем, хорошо, что мы шумим по этому поводу, еще лучше, если нас это начинает волновать, и совсем хорошо, если мы отныне не подавляем этого волнения, — волнения по поводу того, что, постоянно произнося самое главное слово, связывая с ним какой-то смысл, мы тем не менее ничего не можем представить; если вдруг мы задаемся вопросом: что ты, собственно, имеешь в виду, собираясь сказать маленькое слово «есть»? Лучше всего, если мы ужаснемся тому, что человек, сущностное отличие которого в том и выражается, чтобы «иметь слово» и «что-то говорить», что именно человек совсем не думает о самом главном слове и, пренебрегая таким припоминанием, забывает слово, в котором парит и покоится всякое сказывание.

Пусть сохраняется впечатление, что рассуждения о сущем и бытии — только пустое «словесное» чародейство. Нет никакого вреда и в том, если, сталкиваясь с настоящим мышлением, человек, не привыкший мыслить, не может отделаться от «впечатления» (которое поневоле будет возникать), будто все это — специально изобретенная чертовщина, цель которой — сделать для современников мышление, которое и без того дается очень нелегко, еще тяжелее. Быть может, в один прекрасный день кто-то, оказавшись достаточно мужественным, придет к пониманию того, что странное впечатление, производимое мышлением, возникает не потому, что мыслители «чудят»; он поймет, что причина, напротив, прямо в нас самих — в том простом и потому пугающем событии, что все мы, что исторический человек больше не думает о бытии, но устремляется только

за сущим. Облако забвения бытия, нависшее над историческим человечеством, по сей день является скрытой — как раз вследствие этого забвения — причиной того, что рассуждения о «субстантивном» или «вербальном» значении слова ὀν кажутся нам пустыми и странными.

Но если, с другой стороны, слово «бытие» и производные от него (особенно привычное маленькое словечко «есть») всегда и всюду властно пронизывают собой все наше мышление и поведение (так что, не понимая этого слова, мы никогда не могли бы, находясь в средоточии бытия, установить свое отношение к нему и самим быть сущим), если всё и всяческое, как высшее, так и низшее, встречаются нам только в «эфире» бытия, тогда каким же близким остается нам это бытие, несмотря на все наше забвение его! Стоит только подумать об этом, и, наверное, ужас от забвения бытия тут же сменится удивлением — удивлением по поводу того, как близки мы всему, что поначалу кажется одним только противоестественным мудрствованием совсем заблудившегося мышления, близки тому, что называется самым пошлым из всех повседневных слов, называется этим невзрачным «есть» — короче говоря, как мы близки «бытию». А оно как раз и является тем единственным, что вверяет себя мыслителям как должное-быть-помысленным.

(Хорошо все это обдумав, мы, наверное, станем с большей осторожностью относиться к рассуждениям о словах τό δῦνόν и το όν, которые на первый взгляд кажутся слишком затянутыми. Если с самого начала западноевропейского мышления забвение бытия (причем и в философии тоже) превысило всякую меру, нам, наверное, не стоит удивляться, что попытка пойти мыслью навстречу этому началу тоже должна быть сверх всякой меры неторопливой. В существенном мышлении поспешность — главное зло. Наверное, надо, чтобы мы торопились, то есть в данном случае — не затягивали и не откладывали возможность помыслить то, что должно быть помысленным, но эта спешка, исполненная

добросовестности, не имеет ничего общего с быстротой.

Спешность, характеризующая глубинное, существенное мышление, совершается по закону медленности. Неторопливая спешность определяет движение к началу. Изначальное слово требует от нас той тщательности, в которой каждый следующий шаг вытекает из предыдущего).

Повторение

1) О переводе и толковании.
Понуждение войти в более исконное понимание,
обусловленное опытом беспокойства,
царящего внутри того же самого (das Selbe)

Стремясь сосредоточить внимание слушателей данного курса на слове Гераклита, мы нарушили привычный порядок, в котором приводятся его фрагменты, и поставили на первое место фрагмент под номером 16. Он гласит:

το μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;

«От ни в коем случае не совершающегося когда-либо захождения может ли кто сокрыться?».

В попутном замечании о задаче переводческого дела мы коротко отметим, что в любом переводе легко найти недостатки, но очень редко можно дать «лучший» вариант. Впрочем, после многолетнего опыта такое порой удается, и примером тому служит только что появившийся перевод «Антигоны» Софокла, выполненный Карлом Рейнхардтом. Величественность и красота этого перевода свидетельствуют о том, что некоторые уже находятся на правильном пути. Любой перевод, взятый сам по себе и не снабженный соответствующим толкованием, открыт для всевозможных недоразумений, ибо любой перевод — это уже истолкование. Подспудно он несет в себе все те подходы, смысловые

ракурсы и уровни толкования, из которых и вырастает. С другой стороны, само толкование — это лишь исполнение еще безмолвствующего, еще не вошедшего в завершающее слово перевода. В своем сущностном смысловом ядре толкование и перевод — одно и то же. По этой причине (поскольку даже написанное на родном языке нередко нуждается в истолковании) и внутри собственного языка постоянно необходим перевод. Всякое высказывание, речь, ответ — это перевод. Таким образом, тот факт, что при переводе почти всегда в диалог вступают два разных языка, — не самый существенный в переводе. Например, для того чтобы понять «Критику чистого разума» Канта, нам каждый раз сначала надо ее перевести. Это ни в коей мере не означает, что высокий язык этого произведения надо опустить до уровня обыденного языка: это значит, что мысль данного труда надо *пере*-вести в то мышление и сказывание, которые ее разъясняют. При этом иногда возникает странное впечатление, будто толкователь «по существу» «лучше» понимает толкуемого мыслителя, чем он сам себя. Для пустых и тщеславных «голов», отличающихся одной только расхожей смышленостью, такое впечатление опасно. Они делают вывод, что, дескать, Кант сам не слишком хорошо понимал, что он, собственно хотел сказать, но вот теперь его потомок-толкователь знает это в точности. Однако то обстоятельство, что мыслителя могут понимать «лучше», чем он сам себя понимал, — вовсе не недостаток, который задним числом могли бы ему приписать, а знак его величия, потому что только изначальное мышление скрывает в себе то сокровище, которое никогда нельзя «измыслить» до конца и каждый раз можно понять еще «лучше», то есть не так, как говорит непосредственно разумеемый дословный текст. В посредственном же всегда присутствует одно лишь понятное и нет ничего такого, что непрестанно понуждало бы к более исконному разумению и истолкованию и само вызывало бы времена, вынужденные снова постигать и переводить якобы уже давно известное.

(Поэтому у мыслителей и только у них есть опыт понимания того, что однажды они лучше поймут самих себя в уже помысленном ими, и тогда все ранее возведенное строение внезапно рухнет, несмотря на то, что они всегда мыслят то же самое. Ведь это то же самое (das Selbe) - не какая-то скучная пустота неизменно себе подобного (das Gleiche), которое лишь с виду есть то же самое. Что до других, которые ничего не знают о беспокойстве внутри того же самого, то они гордятся, что мыслимое ими в семьдесят лет они знали уже в первом классе гимназии).

Только по-настоящему помысленное (das Gedachte) имеет счастье вновь и вновь пониматься «лучше», чем оно когда-то себя понимало. Однако возможность лучшего понимания никогда не является заслугой толкователя, но всегда — дар самого толкуемого.

2) «Захождение», помысленное по-гречески, и вопрос о его лексическом существе

А теперь мы попытаемся, подходя со стороны и еще не будучи хорошо подготовленными, пока лишь вчерне разобрать речение Гераклита. Итак, сначала речь идет о «никогда не заходящем», а потом упоминается τις, то есть «кто-либо» (ясно, что это слово в любом случае подразумевает человека, а одного или нет пока не ясно. Затем говорится о невозможности «сокрыться». Речение имеет форму вопроса, который как будто заранее предполагает ответ.

Стремясь разобраться в этом речении, мы должны прежде всего, в контексте мышления Гераклита, выяснить, что означает «никогда не заходящее». Как вообще здесь надо мыслить «захождение»? Во всяком случае, «по-гречески». δύνειν означает захождение в значении вхождения в сокрытие: «заход» в смысле «захода солнца», которое прячется за горами или погружается в море — так, как, на пример, у Стефана Георге в его

«Морской песне»:

«Когда на небе стынет жар
И тонет в море красный шар,
Я сам с собою не в ладу —
Придет ли тот, кого так жду?»

Жан Поль однажды написал: «Много раз я думал: если бы я был ангелом, имел крылья и был невесомым, я взлетел бы так высоко, что увидел бы, как вечернее Солнце горит на краю Земли, и, летя вместе с нею и одновременно против вращения ее оси, я целый год мог бы глядеть в нежно разверстое око вечернего Солнца... Но наконец, упоенный его сиянием, подобно пчеле, пресытившейся медом, я, одурманенный сладостью, упал бы в траву!»[22].

Однако для новоевропейского представления, поскольку оно придерживается лишь *того* истинного, которое утверждается им как таковое, заход Солнца — картина неистинная, одна только видимость. «Начиная с Коперника» — именно «начиная», а не «через» Коперника — «мир» предстает другим. Быстро соображающие слушатели или, быть может, только ловящие слова ушами, уже решили, что на предыдущем часе «Коперник» был упомянут потому, что на прошлой неделе чествовали его память. С прискорбием должен заметить, что эти лекции все-таки не так сильно «связаны с жизнью». Думать о «Копернике» в связи с разъяснением гераклитовского μή δῦνόν ποτε — для этого теперь есть, конечно, более важные причины, которые, может быть, кому-то и откроются в течение этого семестра.

В первых записях Ницше, в которых он набрасывает план своего главного труда, временно названного им «Воля к власти», есть пометы к плану рассмотрения природы «европейского нигилизма». Запись,

сделанная в 1885—1886 гг., начинается так:

«Нигилизм на пороге. Откуда идет к нам этот самый жуткий из гостей?»[23].

Далее Ницше кратко набрасывает «последствия» нигилизма, которые уже начали сказываться; в отрывке под номером 5 говорится:

«Нигилистические следствия современного естествознания (наряду с его попытками ускользнуть в потустороннее). Из занятия им в конце концов *следует* саморазложение, поворот против *себя*, антинаучность. Со времен Коперника человек катится из центра в «икс»**.**

Последнее предложение говорит о том, что с тех пор местом пребывания человека стал некий «х», то есть нечто неопределенное и потому требующее определения. Ницшевская метафизика воли к власти и призвана к тому, чтобы определить для человека это новое место. Земля и человек на ней должны вновь обрести утраченный смысл. «Смысл земли» - это «сверхчеловек», то есть человек, возвышающийся над прежним человеком и постигающий все действительное, включая себя самого, как форму воли к власти. Став самым новоевропейским из всех новоевропейских людей, такой человек не только возвращается в «центр», но *сам* теперь окончательно становится центром. Об этом со всей убедительностью свидетельствует запись, сделанная в 1888 г.

«Всю красоту и возвышенность, которой мы наделили действительное и выдуманное, я хочу потребовать назад как достояние и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как бог, как любовь, как могущество: с какой царской щедростью одаривал он вещи — чтобы *обеднить* себя и почувствовать *себя* жалким! До сих пор это было его величайшим самоотвержением — то, что, поклоняясь и боготворя, он сам стремился спрятаться, что это *он сам* создал все то, чему поклонялся»[24].

Итак, сказанное однозначно: все, что есть, поскольку оно есть,

представляет собой «произведение» и потому «достояние» человека, который, в свою очередь, являет собой высшую форму воли к власти. Человек есть то действительное (das Wirkliche), от чьего взора ничто не может сокрыться, не может ускользнуть никакое сущее, потому что он и только он оставляет на всяком сущем печать «бытия». В первой из приведенных нами ницшевских записей, где речь идет о нигилизме современной естественной науки, автор порицает ее за то, что она иногда пытается «ускользнуть в потустороннее», то есть мимоходом рассуждает о «провидении» и «божественном мировом замысле». Ницше же, напротив, предпочитает безусловный, безоговорочный нигилизм, который учит не тому, что всё есть лишь «ничто», а тому, что человек есть всё. Он сам характеризует свою метафизику как «действенный» и «классический» нигилизм, в котором усматривает прямое, то есть положительное следствие коперниковского переворота, а также будущее Европы. Здесь больше нет ничего, от чего человек еще мог бы или не мог бы укрыться, потому что он сам постановляет, что является (и как являющееся «есть») и что нет. Поэтому, говоря о том, что между завершением западноевропейской метафизики, осуществленным Ницше, и речением Гераклита, принадлежащем началу, разверзлась пропасть, мы почти ничего не говорим, однако, учитывая такую картину, можем смутно догадываться, какое толкование Гераклита должно появиться, если Ницше считает, что уже в мышлении этого философа предвосхищалась его метафизика.

Тут, правда, надо сделать еще одно замечание, чтобы тем самым положить конец пусть неизбежным, но тем не менее томительным разговорам вокруг да около. Предпринятая здесь дерзновенная попытка разъяснить сказанное Гераклитом ни в коей мере не притязает на то, чтобы «возродить» это изначальное мышление или хотя бы представить его как некий «образец». В историческом пространстве новоевропейской эпохи, поставившей на карту не только сущее в его целом, но и само бытие, не

остается больше ни одного свободного мига, чтобы воссоздать какое-либо бывшее, если это вообще возможно. Однако коль скоро больше нет времени для «подражания», нет и образцов, которым постоянно можно было бы подражать, которые можно было бы обновлять или заменять чем-то другим. Отказ от изготовляемых историографией образцов эпох, стилей, тенденций, ситуаций и идеалов является признаком предельной нужды, которую мы и будущие поколения вынуждены терпеть до тех пор, пока она не выявит свое сокрытое. Но для того чтобы мы или позднейшие вообще смогли однажды услышать Гераклитово речение, необходимо очень неторопливо учиться этому медленному вслушиванию в его мыслящее слово.

Если сейчас мы осмыслим слово δύνειν (захождение) по-гречески, то есть как вхождение в сокрытие, нам станет ясно, что между глаголами δύνω и λάθω наличествует сущностная связь.

(Необходимость перевода также по-разному определяется в зависимости от господствующей «нужды». Ее «виды» простираются от низин, где надо срочно заключить какое-нибудь деловое соглашение, через поля простого ознакомления с иностранной литературой, совершаемого в образовательных целях, и до вершин тех мгновений, в которых начала истории «кивают» друг другу и беседа высокого с высоким ждет своего часа. Здесь, в пропасти, развернувшейся между этими вершинами истории, беспомощно барахтается любая историография, то есть ученое, основанное на сравнительном анализе посредничество между различными эпохами и культурами, совершаемое в смутном пространстве ученически усвоенного идеала. Поскольку историографическое «снование» между различными стилями, тенденциями и ситуациями в силу самого рода таких занятий, то есть посредничества, неизбежно и постоянно рискует остаться только чем-то передаваемым и сравнительным, то есть относительным по своей сути (das Relative), всякой историографии с необходимостью приходится цепляться за некий образец, за нечто «классическое». Любое начинание в

чем-нибудь классическом и какой-нибудь классике в себе уже классицизм — отпрыск историографии, то есть просчитывающего и в своей основе технического отношения к истории.

Поскольку греческую философию вместе со всей античностью охотно причисляют к «классическому», важно помнить, что изначальные мыслители не могут быть для нас образцами уже по той простой причине, что мы больше не можем помышлять об одном только подражании. Ведь это означало бы, что своей мыслью мы просто отворачиваемся от того факта, что храмы на земле рушатся, святые места запустевают или, становясь прибежищем пустой привычки, утрачивают свое существо в истории. Речь идет не только о том, останется ли немецкий народ *вообще* историческим народом Запада или не останется: речь о том, что теперь судьба человека, живущего на Земле, вместе с нею самой поставлена на карту, причем самим человеком.

В речении Гераклита содержатся два несущих слова: τό δῦνόν и λάθοι. Поскольку «захождение», помысленное по-гречески, означает вхождение в сокрытие, а глагол λάθω означает «я сокрыт»; поскольку вопрос стоит о сокрытости (Verborgensein) в ее отношении к тому, что никогда не входит в сокрытие (Verbergung), при первом же внимательном рассмотрении данного речения становится ясно, что оно властно проникнуто единственным в своем роде мышлением, осмысляющим соотношение сокрытости и несокрытости. Если учесть, что здесь говорит мыслитель, тогда уже при первом рассмотрении нам надо стремиться к тому, чтобы сразу внимать его слову, будучи в области существенного мышления. Войти туда нам поможет лишь грамматическое на первый взгляд разъяснение слова τό δῦνόν.

По сей день приходится мириться с тем загадочным обстоятельством, что на Западе более двух тысячелетий отношение к слову определяется «грамматикой»; что она, в свою очередь, утверждается в том, что обычно

называют «логикой», а та представляет собой лишь какое-то одно — не единственное — истолкование мышления и сказывания, а именно ту интерпретацию существа мышления, которая характерна для метафизики. Все, что затем, вслед за грамматикой и логикой, говорится о слове, будь то психологические или физиологические, эстетические или социологические рассуждения, — все это так или иначе связано с языком, рассматриваемым с грамматической точки зрения. Если к тому же мы обратим внимание, что в современном мире слово вообще «расценивается» только как язык, а тот, в свою очередь, лишь как одно из средств коммуникации, тогда не стоит удивляться, что любое размышление о слове тотчас начинает выглядеть как пустая рефлексия о таких вещах, которые называются «словами» и которыми «ученые», как говорят, «занимаются». Слова — это некие предметы обихода, за употреблением которых, как ни за какими другими, обычно можно вообще не следить.

Мы, правда, нарисовали бы неверную картину современного отношения к слову, если бы решили, что язык просто находится в запустении. Запустению противостоят (от него же и завися) некоторые писатели, превратившие технику письма почти в культ и причисляющие себя к цеху «буквоедов». Однако здесь, при всем языковом тщании, язык все-таки тоже не перестает иметь технический или, как говорил Эрнст Юнгер, «рабочий» характер. Слово выступает орудием погони и уловления, которые совершаются в «процессе» и в «работе» «пуленепробиваемого» опредмечивания (Vergegenst-ändlichung) всего вокруг. Пулемет, фотоаппарат, «слово», плакат — все это имеет одно и то же основное предназначение: надежную фиксацию предметов. Чисто техническая точность слова — это своеобразная противоположность той запущенности языка, в которой он находится, когда служит только средством технической коммуникации. С метафизической точки зрения оба отношения к языку находятся в плоскости *того* отношения ко всему действительному, которое

со времен Ницше предстает как «воля к власти» и само действительное воспринимает как эту волю.

Если теперь мы решим удовольствоваться расхожим отношением к слову, каковое отношение является просто зловещим в своей превратности, мы никогда не сможем осмыслить речение Гераклита. Поэтому сначала нам надо через некую «рефлексию» постараться приблизиться к изначальному слову, причем дело обстоит не так, как будто изначальные мыслители затевали какие-то «рефлексии» на тему «слова»: это *нам* предстоит пройти долгие кружные пути к нему, потому что наше столь превозносимое нами «непосредственное переживание» (если не по «содержанию», то по своему принципиальному строению) представляет собой, пожалуй, нечто самое абстрактное и запутанное, что до сих пор было явлено западноевропейской историей. Поскольку же, для того чтобы хоть внешним образом постичь существо слова, мы до сих пор не знаем никакого иного пути, кроме обращения к грамматике, эта вынужденная дорога через нее — все, что нам остается.

Итак, слово δῦνόν — это причастие, и как таковое оно одновременно связано как с существительным, так и с глаголом. «Заходящее» может просто означать то, что подвластно заходу или не поддается ему; кроме того, оно может означать заходящее в своем захождении, то есть заходящее во время захождения, в длительности своего захода. Нельзя сразу решить, какого значения нам надо придерживаться, если мы хотим следовать мысли Гераклита. С точки зрения грамматической формы это причастие мы можем мыслить как «отыменно» («субстантивно»), так и «отглагольно» («вербально»), и, кроме того, есть возможность сразу понимать его в двояком смысле, причем тогда опять придется акцентировать его «отглагольное» или «отыменное» значение. Перечисленные возможности понимания обусловлены так называемым «партиципом», а именно тем своеобразным смысловым единством, которое ему присуще. В этом

единстве проявляется динамическое богатство слова, которое ни в коей мере не исчерпывается его грамматическим разбором, — хотя бы потому, что слово исходит из изначального единства речи, тогда как при разборе оно предстает как некое расчлененное образование.

3) Разъяснение причастия τό δῦνόν по лексическим структурам ведущего вопроса метафизического мышления (Аристотель, Платон). К проблеме возвратного толкования: изначальные мыслители и позднейший исток метафизики

Чтобы хотя бы в общих чертах разглядеть путь, ведущий нас к пониманию того, как греческие мыслители осмысляли такие причастные образования, мы обращаемся к мыслителю, в слове которого греческое мышление достигает своего завершения. Правда, тут же нам надо остерегаться того, чтобы не привнести более поздние мысли Аристотеля (а именно о нем и идет речь) в мышление изначальных мыслителей. Итак, в «Метафизике» (Met. Z 1. 1028 b 2 sqq.) Аристотель говорит:

καί δή καί τό πάλαι τε καί νῦν καί άεί ζητούμενον και αεί άπορούμενον, τί τό ον,...

«И таким образом издавна и ныне искомое, которое останется таковым и впредь, то есть прежде всего то, что [когда мы его мыслим] снова и снова не поддается нашей мысли, а именно вопрос о том, чтó есть сущее...».

«Что есть сущее?» (τί τό ον) — таков вопрос, направляющий мышление мыслителей. Мы видим, что опять должное-быть-помысленным названо причастием: τό ον, сущее.

Говоря о сущем, мы первым делом думаем о вещах, живых существах, и в частности людях, небосводе и, наконец — чтобы все-таки остаться верными греческому мышлению — о богах.

Вопрос «что есть сущее?» прежде всего означает: что есть вещи, растения, животные, люди, боги? Чтобы получить ответ, что есть то или иное из названного, нам надо обратиться к поименованному и постараться понять, что это такое. Но даже потратив на это занятие целую вечность, мы так и не отыскали бы того, о чем спрашивается в вопросе «что есть сущее?».

Этот вопрос не предполагает получение сведений о том или ином сущем, но спрашивает о бытии. Здесь спрашивается — как тот же Аристотель говорит в другом месте «Метафизики» (Г 1) — о сущем как сущем (ον ή όν), то есть хотя и о сущем, но в том смысле, что оно, это сущее, *есть*, то есть в смысловом ракурсе *бытия* этого сущего. Приведенный отрывок заканчивается так: τοῦτό έστιν: τίς ή ουσία («чтó есть существенное в сущем, что есть его сущность, сущесть»). Суффиксы с отвлеченным значением (например, в словах «справедливость», «скорость») означают то, что, как говорят, присуще всякому справедливому, всякому скорому как таковому. Например, всякому дереву как дереву присуща «деревянность». Это с готовностью называют «всеобщим», но «деревянность» подобает отдельным деревьям не потому, что она есть нечто «всеобщее» в отличие от тех или иных особенных экземпляров: это всеобщее есть всеобщее только потому, что оно есть «деревянное» всех деревьев, их «род» (γένος) — то, из чего каждое дерево происходит *как* дерево (δένδρον ή δένδρον). Сущность, сущесть (die Seiendheit) есть τό γένος, «место» происхождения (то, откуда возникает всякое сущее как сущее). Короче говоря, бытие (τό είναι), сущее (τό όν) мыслятся не субстантивно, а вербально, с учетом бытия сущего.

Именуя сущность и бытие, Аристотель употребляет выражение, придуманное, по-видимому, им самим: το τί ήν είναι, то есть «бытие как то, чем уже было всякое сущее, поскольку оно есть сущее». Определяя то, что для мышления предстает как должное-быть-помысленным, Платон (рядом с которым Аристотель провел целых два десятилетия, слушая его и учась

мыслить) как бы предваряет мышление последнего. То, что должно быть помысленным, когда речь заходит о сущности сущего, Платон тоже охотно именует словосочетанием, понимания которого спокойно ожидает от греков, потому что они были мыслящим народом. Итак, то, что мыслят мыслители, Платон называет το όντως όν, то есть «сущее сущего» (сущее в одной только своей отнесенности к бытию). В таком случае оно также предстает как «самое существенное» (самое сущее) в сущем.

Теперь, правда, перечисленные титулы — όν ή όν, ούσία, το τί ήν είναι, όντως όν почти ничего не говорят нашему закосневшему и оглохшему уху. Для него они — пустой звук, и причина тому кроется не только в современной неспособности и нежелании мыслить. Тот факт, что, например, мышление Платона и прежде всего философия Аристотеля как образец греческой мысли в своей изначальной непосредственности остаются для нас недоступными, объясняется просто: на своем пути из еврейско-арабского мира в мир европейского Средневековья философия Аристотеля, пройдя через церковную теологию, превратилась в нечто такое, что напоминало о себе только сугубо внешним набором слов, да и то в переводе на латынь.

О том, как основательно Средневековье «засыпало» настоящего Аристотеля, свидетельствует хотя бы то, что такой мыслитель, как Лейбниц, не смог преодолеть стену, которую средневековая теология, по-своему используя учение Аристотеля, воздвигла между греческим мыслителем и последующими веками западноевропейской истории. Ведь даже классическая филология последних десятилетий, от которой, наверное, можно было бы ожидать хоть какого-то понимания настоящей Греции, толкует философию Аристотеля в контексте теологии Фомы Аквинского. Потому и получается, что по сегодняшний день почти все при слове «Аристотель» думают о Фоме, а когда слышат «Фома Аквинский», полагают, что можно говорить об Аристотеле и считать, что что-то о нем

знаешь.

Это широко распространившееся безмыслие привело к тому, что несколько лет назад ректор местного университета в одном разговоре предложил убрать из главного портала университетского здания памятник Аристотелю, поскольку, дескать, сегодня у нас нет ничего общего со «Средневековьем».

Но хорошо, наверное, что Аристотель по-прежнему спокойно стоит там, где стоял, — как последний греческий мыслитель, соседствующий с первым греческим и европейским поэтом. Оба памятника стоят как надо, но мне часто кажется, что некоторые из нас поступают неправильно, задерживаясь на том месте: зачем жарить на солнце не привыкшие мыслить мозги?

Итак, фрагмент под номером 16, который мы пытаемся осмыслить как иерархически первое речение Гераклита, представляет собой вопрос и гласит:

τό μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;

«От ни в коем случае не совершающегося когда-либо захождения может ли кто сокрыться?».

Для того чтобы задать этот вопрос во всей его смысловой полноте из его средоточия, мы должны сначала разъяснить слова, обеспечивающие это речение «содержанием». Что означает фраза τό μή δῦνόν ποτε («никогда не заходящее»)? Как вообще надо мыслить причастие τό δῦνόν? Чтобы сразу получить «греческий» ответ на этот вопрос, мы обратились к последнему греческому мыслителю, Аристотелю, и, обратившись, узнали, что ведущий вопрос, в русле которого мыслят все мыслители, начиная с Платона, гласит: «Что есть сущее?» (τί τό ον). Мы видим, что и в этой формуле тема, которой заняты мыслители, именуется с помощью причастия: τό όν, «сущее». Но мы также видим, что это сущее они мыслят «как сущее» (ή όν). Мыслители осмысляют сущее в его сущностном соотнесении с бытием, и, следуя этому,

упомянутый вопрос (τί τό όν) Аристотель уточняет, переводя его в вопрос τίς ή ούσία («что есть сущесть, сущность сущего?»). Что, с точки зрения сущего, является его всеобщим (das Allgemeine) — тем всеобщим (κοινόν), в которое входит каждое единичное сущее (έκαστον)? Вместо термина ούσία (сущность, сущесть) иногда появляется слово είναι («бытие») как инфинитив *того* глагола, активное причастие от которого, употребляемое в настоящем времени, и звучит как όν («сущее»).

Осмысляя причастие όν в соотнесении с глаголом είναι, изначальные мыслители понимают это причастие «вербально». В философском понимании τό ον постоянно означает сущее в его бытии. Но почему в таком случае эти мыслители ради ясности вообще не употребляют один только инфинитив εἶναι? К чему это двоякое по смыслу причастие όν, которое, как мы уже говорили, можно понимать субстантивно и вербально? Вдруг распространенное подозрение, адресуемое философам, на самом деле оправдано, и они, в том числе и греческие, намеренно, что называется, «закручивают» и «растягивают» мысль?

Как бы там ни было, но мы не можем отрицать, что в этом вопросе вопросов используется причастие: Аристотель спрашивает τί τό όn; (он не задает вопрос τί τό είναι;). Поэтому нам придется расстаться со своим диковинным желанием не видеть «закрученных» фраз. «Мы», наоборот, должны, напрягши наш, быть может, очень недалекий ум, подумать о том, не было ли у мыслителей такого ранга, как Платон и Аристотель, по-настоящему серьезных причин употребить именно «двусмысленное» причастие τό όn. Может быть, каждому, кто пытается мыслить так, как мыслили они, надо воспринимать это причастие как «субстантивно», так и «вербально», то есть мыслить оба значения в их специальном соотнесении? Так оно и есть на самом деле.

Со времен Платона и Аристотеля ведущий вопрос всех мыслителей был поставлен так, что и по сей день, несмотря на все различия в основных

позициях, встречающиеся у позднейших философов, он по-прежнему гласит: «Что есть сущее?». Его можно развернуть в более ясный вопрос: «Что есть бытие сущего?». При такой постановке вопроса о сущем спрашивается в ракурсе бытия, а о бытии — в ракурсе сущего, причем с одной только целью: определить самое сущее — и определить его в его «бытии». Поскольку здесь мыслится сущее, причем мыслится в его отношении к бытию, причастие τό όn (которое, как мы уже говорили, имеет в себе значение существительного *и* глагола) на самом деле остается единственным термином, сообразующимся с тем, что здесь имеют в виду мыслители.

«Отыменное» значение термина τό όn, в соответствии с которым он означает сущее (причем сущее в его целом), можно содержательно прояснить и расширить, поставив его во множественном числе (τά οντα), а «отглагольное» значение можно пояснить через инфинитив τό είναι. В результате такого смыслового развертывания ведущий вопрос философии τί τό όν («что есть сущее?») теперь гласит: τί τό είναι των όντων; («что есть бытие сущих?»).

Поэтому, строго говоря, только с оговоркой можно утверждать, что, если мы хотим мыслить так, как мыслили изначальные мыслители, причастие τό όn надо постоянно понимать в его вербальном значении. Философия, или, как теперь можно сказать, метафизика хотя и мыслит бытие, но тут же мыслит его только как бытие сущего, то есть она, собственно говоря, мыслит сущее, хотя и в его соотнесении с бытием. Небрежный слог, которым часто грешат даже мыслители, приводит к тому, что, имея в виду бытие сущего, они говорят о «сущем», а представляя сущее в ракурсе бытия, говорят о бытии. Еще небрежнее и неопределеннее говорят о «вопросе бытия», поясняя, что этот вопрос есть вопрос о бытии, хотя стоит лишь немного вникнуть в ситуацию и становится ясно, что на самом деле речь идет о сущем и о том, что оно, это сущее, есть. В упомянутом

пресловутом «вопросе бытия» по-прежнему с такой слепой непосредственностью ставят вопрос о сущем, что если вдруг кому и доведется спросить о различии между бытием и его истиной, то его вообще не слышат, потому что повсюду слушают только то, что сами себе говорят.

Аристотель на самом деле разъясняет нам, как надо понимать причастие ón и как звучит ведущий вопрос: tí tó ón; Остается, правда, сомнение, не привносим ли мы сказанное Аристотелем, даже если оно является чисто греческим, в мышление изначальных мыслителей. И это действительно происходит постоянно. Ведь тот же Аристотель выступает самым настоящим инициатором такого подхода, при котором метафизическое мышление, начавшееся с Платона и него самого, пытаются отыскать в мышлении «доплатоновских» мыслителей. Свои трактаты Аристотель обычно начинает с критического перечисления учений более ранних мыслителей, которые он очерчивает на фоне собственного, но которые заранее переводит в плоскость своей постановки вопроса. То, каким образом Аристотель и уже Платон отмежевываются от предшествующих им мыслителей, по сей день лежит в основе описания более раннего мышления. По-прежнему продолжают сравнивать, и сравнение совершается с точки зрения более поздних мыслителей. В результате само собой получается, что более ранние мыслители *еще не* знали того, о чем после них думали Платон и Аристотель. Это на самом деле так, но вопрос в том, являются ли более поздние мыслители «продвинутыми» только потому, что они мыслили нечто такое, о чем ранние мыслители *еще не*. Быть может, они на самом деле про-двинутые, но вопрос в том, не является ли эта про-двинутость ото-двинутостью от изначального. Спору нет: за период от Гераклита до Аристотеля мышление «развилось». Но вопрос в том, представляет ли собой «развитие» — в силу одного того, что нечто «развилось» — что-либо истинное и хранит ли оно это истинное (das Wahre). Тот же самый вопрос мы должны задать и науке,

глядя, как зачастую «исследователей» прославляют за то, что они, согласно одной примечательной фразе, «продвинули исследование вперед». Вперед? Простите, а куда именно? Может, до разрушенных городов на Рейне и Руре? Что это такое: одно лишь продвижение вперед? Есть ли в нем хоть какой-нибудь смысл, особенно если позабыли спросить, по какой дороге движемся и кто, собственно, двигает? «Продвигать исследование вперед». А на каком основании решили, что вперед? Где тут «перед» и где «зад»? Как бы там ни было, но продвигающееся и продвигаемое вперед «современное исследование» мы не можем брать как схему, чтобы затем конструировать «историографическое» развитие от Гераклита до Аристотеля. Для нас здесь и сейчас важен только один вопрос: если изначальные мыслители «еще не» мыслили так, как это делали Платон и Аристотель, то что же происходит в результате этого «еще не»? Остаются ли они «позади» позднейших мыслителей или — именно потому, что они «еще не» мыслили так, как Платон и Аристотель — своей мыслью предваряют всех их, причем столь существенно, что все последующие мыслители до сего дня не только не смогли сравняться с ними, но даже не смогли заметить их преимущества именно как преимущества и понять его. Вопрос об отношении изначальных мыслителей к последовавшему затем началу «метафизики» для нас не вопрос историографии, то есть не тот вопрос, в котором сравниваются между собой те или иные философские установки прошлого. Ведь если изначальные мыслители своей мыслью предваряли все последующее и, таким образом, превосходили сегодняшнюю мысль, тогда то, что раскрывается в их мышлении, есть нечто такое, что уже ожидает нас впереди и только предстает перед нами как посланное-нам — в послании истории.

Это размышление мимоходом показывает, что привычное представление о времени как следовании чего-то сменяющего друг друга, вообще не годится для того, чтобы мыслить историю по существу. Однако,

поскольку ее воспринимают с точки зрения историографии и упорядочивают в соответствии с определенной хронологией, хронологическое восприятие времени приводит к тому, что всегда только внешнее представление о времени и только оно заранее принимается во внимание при обращении к истории. Поэтому изначальное (das Anfängliche) мы воспринимаем как более раннее (das Frühere), а его — как прошедшее (das Vergangene), и, следовательно, чтобы добраться до начала, нам надо отсчитывать назад. Однако все дело в том, что мы никогда не отыщем начало западноевропейского мышления, если, предаваясь историографическому сравнительному анализу, только это и будем делать. Мы найдем его только тогда, когда, постигая настоящую историю, станем мыслить изначально.

4) Лексическое значение слова ón. *Преимущество отглагольного значения перед именным (причастным)*

Если мы об этом подумаем, тогда, конечно, все, что нам удалось узнать от Аристотеля о значении причастия, снова утрачивает свою силу. Возникает сомнение, надо ли нам, не раздумывая, воспринимать гераклитовское δῦnon в смысле аристотелевского ón. Мы могли бы легко устранить это сомнение, сказав, что в сравнении с ón наше δῦνόν — это нечто обособленное; что «заходящее» и, соответственно, «не-заходящее» — это лишь некий вид сущего; тогда δῦνόν, так же, как и «восходящее», да и вообще тот или иной «процесс», подпадает «под» общее понятие аристотелевского сущего (ón). Если «никогда-не-заходящее» вообще «есть» нечто и если захождение «происходит», тогда перед нами некое сущее и некое бытие.

Следовательно, то, что относится к ὀn как «самому общему», касается и δῦνόν. В соответствии с таким размышлением возможность, даже, наверное, необходимость истолкования гераклитовского δῦνόν в смысле по-аристотелевски понятого ὀn вполне оправдана.

Но именно это еще не решено, более того: еще не было спрошено как раз о том, является ли δῦνόν, точнее говоря, μή δῦνόν ποτε, лишь неким обособленным явлением и чем-то случающимся внутри ὀn, внутри сущего, или же отношение первого ко второму надо мыслить иным способом и даже таким, схему которого вообще невозможно отыскать в привычных мыслительных ходах.

На прошлых лекциях мы почти насильственным путем решили мыслить δῦνόν «вербально» и следовательно, улавливать в этом речении слово о никогда-не-совершающемся-захождении. Пока акцент на вербальном значении нацелен только на то, чтобы позволить мыслящему взору взять тот ракурс видения, в котором вообще движется мышление мыслителей, когда они именуют сущее. В таком случае «никогда-не-совершающееся-захождение» — это процесс, стало быть, все-таки нечто такое, что *есть* и что, следовательно, все еще подпадает под бытие. В любом случае необходимо прояснить связь между никогда-не-совершающимся-захождением и бытием, коль скоро мыслители мыслят бытие, а Гераклит как мыслитель — никогда-не-совершающееся-захождение.

Поэтому вопрос, который так никуда и не делся, надо поставить сугубо формально: не является ли никогда-не-совершающееся-захождение только способом бытия наряду с другими его способами или, быть может, скрытое существо того, что здесь называется «бытием», всецело покоится в этом самом незахождении? Если верно второе, тогда куда ведет или бросает нас речение Гераклита, который спрашивает: «Ведь от того, что никогда не заходит, разве может кто-нибудь скрыться?». Не является ли это речение

тем призывом, который не смолкал на протяжении двух с половиной тысячелетий? И к кому он обращен, как не к нам, сидящим здесь и, наверное, еще считающим, что лекции о Гераклите представляют некое бегство в «историю духа», в нечто древнее? Спору нет, это речение можно просто принять к сведению как нечто имевшее место в истории и записать в историографию как некогда существовавшее воззрение некогда бывшей философии. Мы можем так сделать. Речение от этого нисколько не пострадает. Вопрос, правда, в том, не пострадаем ли мы. Это речение в нас не нуждается. Вопрос, правда, в том, не станем ли однажды мы сами нуждаться в нем, скрытым образом что-то нам говорящем о бытии. Если это на самом деле так, тогда не плохо было бы однажды просто разобраться в том, как у нас самих, здесь сидящих и стоящих, слушающих и говорящих, — как у всех нас обстоят дела с «бытием». Подумаем о том, какие у нас отношения с самым частым и самым мимолетным словом, в котором выражается бытие, - с неприметным словом «есть».

Это «есть» мы говорим постоянно, говорим даже тогда, когда специально его не произносим. Мы мыслим его в любой форме глагола, в любом названии, в любом призыве и приказе, в любой просьбе и приветствии. Мы мыслим его всегда, везде его понимаем, но все-таки не постигаем его и никогда об этом не задумываемся. Мы мыслим его в любом безмолвном раздумье, в любом необдуманном мнении, мы мыслим его даже там, где, как нам кажется, мы только «чувствуем» и «переживаем». Слово слов, эфирное пространство языка, слово, которое произносит каждый, слово, в котором пребывает всякое сказывание и всякое молчание, — до сих пор оно остается для нас самым ненужным из всего ненужного. И странно смотреть, как небрежно поступает человек со словом, которое называет прежде любого другого из своих нередко поспешных и громких слов, хотя и не всегда озвучивает его.

Согласно западному определению сущности человека, он есть то

сущее, отличительная особенность которого заключается в возможности λόγον εχειν, то есть «иметь речь», «слово». Человек имеет слово в том смысле, что он и, насколько мы знаем, только он находится в такой ситуации, когда к нему обращает свой зов всё то, с чем он связан, находясь в средоточии сущего, а он, в свою очередь, отвечает на этот зов своей речью, так что всё, что появляется, сразу же пронизывается словом, хотя и не всегда произносится. Именно это событие (то есть тот факт, что всё проявляющееся, что бы при этом ни проявлялось, уже исходит из слова вобравшего его в себя) есть также единственная причина того, что иногда человека постигает не-сказанное (Un-sagbare). Оно, это не-сказанное, не смогло бы появиться, если бы изначально все появляющееся не было вплетено в сказание (die Sage) и слово. Любая статуя, любой храм, любая игра на флейте — ничто, если они уже не «обжились» в слове. Однако, поразмыслив, видишь (и для того, чтобы это увидеть, необходимо иметь мужество к простоте, а не какое-нибудь особое глубокомыслие и уж тем более не ученость) — видишь, что человек, сущность которого заключатся в способности «иметь слово», как раз и утратил слово слов, поскольку слово «бытие» он, не задумываясь, проговаривает как самое ничтожное, хотя и никогда не отбрасывает его совершенно, потому что просто не может этого сделать, не утратив своего собственного существа.

Но представим на миг, что человек лишился всякой возможности говорить и понимать слова «есть» и «бытие», попытаемся хотя бы на несколько минут вообразить, что тогда станется с человеком. Какая бы катастрофа ни обрушилась на планету, она не сравнится с этим совершенно неприметным событием, то есть с тем, что человек утратил свое отношение к «есть». Однако все дело в том, что эта катастрофа уже давно совершилась — просто никто еще не заметил ее в ее сути. Исторический человек забыл слова «есть» и «бытие», поскольку он не желает осмыслять то, что ими названо. Безразличие к «бытию» окутывает планету. Воды забвения бытия

заливают человека, но на самом деле никто даже не тонет: ведь для того, чтобы тонуть, надо знать о самом забвении бытия. Но все дело в том, что и о нем самом уже забыли, что, правда, вполне отвечает сущности забвения, которое, подобно водовороту, втягивает в себя все, что в нем оказалось.

Но что говорят мыслители метафизики, Платоном и со времен Платона призванные в «стражи» бытия сущего? Что говорит о бытии сущего последний мыслитель в истории метафизики? Ницше говорит: «бытие» — последний дымок испаряющейся реальности. Разве здесь сама метафизика не оправдывает забвение бытия? Конечно, оправдывает. Значит, больше не стоит вспоминать о том, что — всего лишь дымка. Достаточно и того, что человек живет и действует «в гуще жизни», идет «в ногу с действительностью». Зачем ему бытие, если для того, чтобы, как нынче красиво говорят, «жить всей полнотой жизни», ему вполне хватает сущего и действительного? Тем самым признается, что там, в бытии, по всей вероятности, пустота. В самом деле, ницшевская метафизика превращает «бытие» в одну только ценность, но вдобавок, обесцененное до одной лишь «ценности», «бытие», согласно этой метафизике, менее «ценно», чем «становление», то есть воля к власти. Поскольку в метафизике Ницше бытие сущего, которое все-таки оставалось предметом мысли для всей метафизики, превращается в дымок, ницшевская метафизика являет собой конец всей метафизики вообще: ведь теперь, в этом конечном состоянии принимается окончательное решение о бытии, и тут уже никак не поможет ни латание прежних метафизических позиций, ни бегство в кое-как подогретое христианство.

Что за крепкая метафизическая закваска бродит в этом забвении бытия, если, похоже, даже две мировые войны не могут вырвать исторического человека из целиком захватившей его погони за сущим, не могут привести его в ужас от совершившегося забвения бытия и поставить перед самим бытием?

Но если предположить, что нечто менее мучительное, чем война, поставило нас перед лицом бытия; если предположить, что современный человек сразу лишился возможности ходить в кино, слушать радио, читать газеты, ходить в театр, на концерты, на боксерские поединки, если он утратил возможность «путешествовать»; если предположить, что ему придется обходиться только самыми простыми вещами — и тогда станет ясно, что он, скорее, готов «умереть», чем вспомнить о бытии.

Но если все мы так мало знаем о бытии и едва ли можем ориентироваться в мышлении бытия, можем ли мы надеяться, что — словно за одну только ночь — нам удастся помыслить то, что уже было помыслено в начале нашей сокрытой истории? Здесь нам приходится ждать помощи (если вообще на нее можно надеяться) только от того тщания, с которым мы осмысляем изначальное слово. В это тщание входит и забота о точном переводе. Между тем нам стало ясно, что, обращаясь к причастию, мыслители, наверное, в первую очередь заостряли внимание на его отглагольном значении. Исходя из этого и, быть может, даже несколько перебарщивая, мы теперь переводим: «ни в коем случае не совершающееся когда-либо захождение». Это «ни в коем случае... когда-либо» можно свести в «никогда», и тогда речь пойдет о «никогда (не совершающемся) захождении».

§ 4. Основные слова изначального мышления (φύσις, ζωή). Их отношение к метафизическому мышлению и к мышлению бытия

а) Самобытная нужда изначально мыслящего сказывания, проявляющаяся в обороте το μή δΰνόν ποτε и его преобразовании во «всегда-восхождение» (φύειν). О слове φύσις в изначальном мышлении и

Итак, мы более обстоятельно рассмотрели лексическое значение первой части Гераклитова речения, а именно фразы τό μή δῦνόν ποτε. Теперь, говоря о «заходящем», мы больше не думаем о том, чтó подпадает под захождение или избегает его, но мыслим «само захождение», причем мыслим его в уже разъясненном «греческом» смысле: как вхождение в сокрытие. Однако в данном речении вовсе не говорится о захождении. Напротив, в нем своеобразно акцентируется именно τό μή δῦνόν ποτε («ни в коем случае не совершающееся когда-либо захождение»). μή — это отрицательная частица, но она отрицает не так, как это делает другая отрицательная частица, а именно οὐ, которая прямо констатирует небытие. μή, напротив, отрицает в том смысле, что всякий постигающий отрицаемое хочет знать и специально удержанное от него, а именно то, что отрицалось. Поэтому при переводе мы говорим «ни в коем случае». Названное в этой фразе постигается как то, что «ни за что» не является захождением, «ради всего на свете» не является таковым и в таковое не разрешается. Но тем самым еще ни в коей мере не решено, не определяется ли все-таки вот так названное в этой фразе именно захождением, более того, не должно ли оно – то есть «ни в коем случае не совершающееся когда-либо захождение» — именно захождением и определяться. Ведь только тогда, когда в поименованном такой фразой проступает след и знак захождения — только тогда это μή, это оборонительное «ни в коем случае» получает обоснование и смысл. Тогда оно говорит, что хотя в названном этой фразой правит и бытийствует захождение, оно все-таки не одерживает победы в этом бытийствующем и не просто не одерживает ее только теперь или по временам, но не одерживает сущностно и, следовательно, «никогда». Поэтому в данном речении μή еще полнее определяется через ποτέ, («когда-либо», «когда-нибудь»), то есть через слово, имеющее временнóе значение:

μή — ποτε, «ни в коем случае — когда-либо», то есть «никогда». В то же время здесь мы имеем дело не с обычным выражением, которое было бы вполне возможно (τό μή ποτε δῦνόν), а именно с τό μή δῦνόν ποτε, где причастие (δῦνόν) *обрамлено* словами с отрицательным значением (второе отрицание ποτέ: когда-либо, никогда). В силу такой конструкции (где δῦνόν стоит между μή и ποτέ) вербальный, глагольный смысл данного причастия делается пластичным, и благодаря этому простому членению выявляется событийное существо сказанного. Уже здесь, в первом слове Гераклита мы, если, конечно, у нас есть глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, смутно улавливаем совершающееся в мышлении соответствие между помысленным и сказанным, услышанным и спрошенным. Кроме того, мы получаем некоторое представление о том, что такое строгость тщания, то есть своеобразная нужда мыслящего сказывания.

Теперь мы, конечно, можем — как оно, собственно, в качестве временного вспоможения и было сделано — «пригладить» наш перевод (то есть фразу «ни в коем случае не совершающееся когда-либо захождение») и сказать: «никогда не совершающееся захождение». Такой перевод почти просит, чтобы мы совершили еще одно преобразование и сказали: «постоянно, то есть всегда (совершающееся) восхождение». Ведь то, что никогда не заходит, должно всегда восходить. Благодаря такому преобразованию исчезает тягостная «негация», чувствующаяся в речении Гераклита. Теперь мы слышим «позитивное» слово, которое все-таки имеет преимущество перед всем «негативным». Слово, приобретшее позитивное звучание, облегчает понимание того и вообще впервые открывает глаза на то, о чем здесь идет речь, если, конечно, мы собираемся мыслить по-гречески и готовы этому учиться (что является, пожалуй, первейшим условием, с соблюдения которого начинается любая попытка помыслить начало западноевропейского мышления).

Если мы согласимся преобразовать первый вариант перевода («ни в

коем случае не совершающееся когда-либо захождение») в промежуточный вариант («никогда не совершающееся захождение»), а затем в окончательный утвердительный оборот («всегда совершающееся восхождение»), тогда мы на своем языке скажем то, что некогда Гераклит вполне мог сказать на своем. «Всегда совершающееся восхождение» по-гречески τό άεί φύον. Вместо τό φύον он мог бы сказать ή φύσις[25], что, если следовать точному значению, означает восхождение в смысле исхождения из замкнутого, прикровенного и как бы свернутого (φύσις — основное слово в речи изначальных мыслителей). Непосредственную картину этого «восхождения» («всхождения») можно наблюдать во всходе посаженного в землю зерна, в прорастании побегов, в распускании цветка. Существо восхождения можно увидеть и в восходе солнца. Еще восхождение совершается в том, как человек сосредоточенный во взоре, выступает из себя, как в речи раскрывается восходящий перед человеком мир и как вместе с ним раскрывается он сам, как в жесте развертывается нрав, как в игре его существо проглядывает в неутаенное, как этот нрав проступает в простой осанке. Всюду, не говоря о приветствиях богов, совершается переменчивое бытийное взаимо-при-сутствование всех «сущих», и во всем этом вершится динамическое проступание в смысле вос-ходящего и из-ходящего самообнаружения. Это и есть φύσις. Поэтому в корне неверно считать, будто то, что в сказывании изначальных мыслителей называется этим основным словом, сначала было «подсмотрено» в прорастающем зерне, в устремляющемся вверх растении, в восходящем солнце, затем распространено на все так называемые природные процессы и, наконец, перенесено на человека и богов, так что «боги и люди», рассмотренные в контексте φύσις, еще, дескать, в каком-то смысле «природны». На самом деле то, что называется «природой», наоборот, получает свое определение только через утрату понимания «фюсис». φύσις как чистое восхождение не возникает в результате абстрагирования от более узкой сферы так

называемой природы и не переносится потом на людей и богов: φύσις именует то, в чем изначально всходят земля и небо, море и горы, дерево и животное, человек и бог, которые, будучи таким всходящим, так себя проявляют, что в данном смысловом ракурсе их можно называть «сущим». Только в свете «фюсис» для греков становится зримым «всхождение» того, что мы называем «природными процессами».

В противоположность этому современная наука видит, например, во всходе ростка химический процесс, выражающийся в механически воспринимаемом взаимодействии семян, особенностей почвы и теплового излучения. Новоевропейское сознание видит здесь только механическое причинно-следственное протекание химических процессов, приводящих к определенным результатам. Современное естествознание, доколе оно существует (как химия, так и физика, и в той же мере биология) будет оставаться «механикой». Даже «динамика» - это всего лишь механика «сил». Да и как иначе современное естествознание могло бы, как говорят, «утвердиться в технике»? Однако техническая эффективность и высокое прикладное значение современного естествознания не являются дополнительным доказательством «истины» науки: просто практическая технология современного естествознания возможна потому, что в целом оно само в своей метафизической сущности уже стало одним лишь «техническим» применением, причем под «техникой» подразумевается нечто более широкое, чем то, что делают инженеры. Ставшие расхожими слова Гёте о том, что только плодовитое, продуктивное есть истинное, уже нигилизм. Спустя какое-то время, когда мы, в погоне за «просвещением» и путешествиями в «историю духа», наиграемся с поэтическими и прочими произведениями искусства, нам придется внимательнее присмотреться к нашим так называемым классикам. У того же Гёте воззрения на природу не отличаются от взглядов Ньютона: и те, и другие основываются на новоевропейской, особенно Лейбницевой, метафизике, которая на нас,

людей сегодняшних выглядывает из каждого предмета и метода. Если, глядя на росток, мы еще видим, как всходит замкнутое, и, всходя, выходит наружу, то все это теперь «проскакивает» лишь как древнее, наполовину поэтическое представление: для *предметного* определения и разъяснения по-современному понимаемого процесса прорастания такие представления уже лишены всякого содержания. Современному агрохимику, как и физику, от «фюсис», как говорится, мало проку, и было бы глупо убеждать их в том, что от греческого понимания «фюсис» они могли бы получить какой-то «толк». «Фюсис», понимаемая так, как ее понимали греки, — это ни в коей мере не обобщение наивного, с нашей точки зрения, опыта прорастания побегов, распускания цветов и восхода солнца: напротив, именно изначальный опыт такого всхождения и выхождения из сокрытого и утаенного есть то отношение к свету, в ясности которого только и улавливается всход прорастания и цветения в их так называемой «вещности», а в этом всходе усматривается способ, которым росток *есть* в прорастании, а цветок *есть* в цветении, то есть способ их бытия.

b) Основные слова φύσις и ζωή, полученные в результате преобразования Гераклитова речения. Основное значение слов ζήν и ζωή, свойственное им в изначальном мышлении (в противовес понятию «жизни» в метафизической традиции). Фрагмент 30

Итак, если во фразе τό μή δΰνόν ποτε «никогда не совершающееся захождение» равнозначно «всегда совершающемуся восхождению» и если слова φύσις, φύειν, φύον обозначают «восхождение» («всхождение»), тогда сказанное Гераклитом, то есть первую часть речения, можно описать и через τό άεί φύον, или даже, стянув это в одно слово, как τό άείφύον. Однако такого слова нет в данном речении, как, впрочем, нет и в других. Зато есть

ἀείζωον[26], то есть «всегдашняя жизнь», «всегда живущее». Вместо причастия φύον стоит ζωον — причастие от глагола ζην. Мы, не задумываясь, переводим этот глагол словом «жить», потому что, как нам думается, знаем, о чем речь. Да и как не знать — ведь мы сами «живем» и, согласно основному тезису новоевропейской метафизики, получаем представление о сущем (стало быть, и о бытии) из опыта переживания своего «я»[27]. Для Ницше, например, совершенно в духе его времени, «жизнь» предстает как нечто самое знакомое, просто как нечто само собой разумеющееся. Поскольку все постигается из «жизни», все предметное — это «пережитое», и потому отношение к миру есть «переживание». Все исходит из него. «Переживание и поэзия» — так называется знаменитая книга Дильтея. Поскольку Ницше тоже мыслит из переживания, он без колебаний истолковывает ключевое слово всякого мышления, то есть слово «бытие» в ракурсе «жизни». Вот что он пишет в записи, относящейся к 1885—1886 гг.: «“Бытие” — у нас нет никакого иного представления о нем, кроме как “*жить*”. Как может “быть” что-нибудь мертвое?»[28]. Сказано «мы», то есть во времена Ницше, да и раньше, «люди», говоря о «бытии», имели в виду «жить». Вопрос только в том, какое представление «мы» имеем об этом «жить». Ницше истолковывает «жизнь» как «волю к власти». Во второй части книги «Так говорил Заратустра» (1883 г.), в разделе «О самопреодолении» впервые проступает связь между первым и вторым.

«Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в нее словом о “воле к существованию”: такой воли - не существует!

Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно еще хотеть существования!

Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но — так учу я тебя — воля к власти!

Многое ценится живущим выше, чем сама жизнь, но и в самой оценке говорит — воля к власти!»[29].

В этом же разделе чуть раньше говорится:

«Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего находил я волю быть господином»[30].

Итак, из всего сказанного следует: то, чему не свойственно быть волей к власти, это не «бытие», а только дымка, поскольку оно не мыслится как воля к власти. Правда, для «жизни» эта дымка еще нужна. Согласно Ницше, она предстает даже как «истинное», которым человек должен обманываться, чтобы «жить», то есть существовать как воля к власти. Но мы видим и другое: ссылка на живое и «жизнь» постоянно предполагает истолкование ее существа. Ницше находит «живое» только там, где находит волю к власти. Говоря шире, можно сказать, что он обнаруживает «живое» только там, где встречающееся ему уже соответствует подспудному представлению о том, что есть «жизнь», а мы всегда считаем, не вдаваясь в точное сущностное определение жизни, что непосредственно постигаем «живое» как таковое. Мы обязательно отличаем живое от мертвого, но последнее не отождествляем с неживым, которое, как, например, камень, вообще не имеет жизни и потому не может умереть, то есть никогда не может стать мертвым. Мы отличаем жизнь от смерти и все-таки не знаем, что такое «жизнь» и что такое смерть. Наверное, все то же тяготеющее над нами забвение бытия стало причиной того, что о «жизни» и «смерти» мы имеем лишь очень смутные, неустоявшиеся и случайные представления, а ведь жизнь и смерть для нас далеко не самое последнее дело, коль скоро все народы планеты приходят от этого в крайнее волнение. После примера со словом «фюсис» у нас врядли возникнет стремление узнать у «современной науки», что же означает «жить» в смысле греческого глагола ζήν. Даже если бы современная биология основывалась на ясном и выверенном опыте существа жизни (чего на самом деле, конечно же, нет), тогда все равно этот опыт был бы приобретен не «биологическим» путем и никогда его нельзя было бы обосновать «биологически». Как и всякая наука, любая «биология»

всегда представляет собой лишь некое дополнение к тому, что в своем существе познается только благодаря глубинному, существенному опыту мысли. Что такое искусство и поэзия, мы никогда не узнаем у теории искусства и истории литературы. Ведь коль скоро эти науки вознамерились говорить о произведениях искусства, о стихах, они уже изначально должны знать, что такое поэзия и искусство. Если же они этого не знают, они не знают и того, что делают. Поэтому они просто «занимаются» этими проблемами. Поскольку все мы запутались в новоевропейских представлениях о «жизни», нам очень трудно оставить в стороне свое собственное мнение и помыслить то изначальное, которым характеризуется «начинательное» мышление, так, как это делают настоящие «начинатели», то есть помыслить просто.

Что означает для греков слово ζήν? Как нам надо понимать наш глагол «жить», если мы утверждаем, что это точный перевод данного ζην: ζήν — ζάω, где просматривается корень ζα-. Из этого сочетания звуков, «составленного» из согласного ζ и гласного α, «существа жизни», конечно, не вытянешь. Мы вообще не поймем такого сочетания, если не обратимся к словам, в корнях которых оно присутствует. Однако, вместо того чтобы тотчас приступать к осмыслению таких слов, лучше, наверное, рассмотреть те словообразования, в которых сам корень как бы присутствует в чистом виде.

Итак, разъясняя глагол ζάω, ζήν, мы обращаемся к таким словам, как ζάθεος, ζαμενής. Они встречаются у Гомера и Пиндара[31]. Языковеды «объясняют» ζα как «усиление»: ζάθεος означает «очень божественный», «пребожественный», «пресвятой»; ζαμενής — «очень сильный», «очень мощный» (μένος — сила, могущество). Языковедческое разъяснение этого ζα как «усилительной» частицы правильно и все-таки неверно. Это объяснение мыслит «механически», а не из глубины языка, то есть не из того, что именуется в словах, «усиленных» этим ζα; мыслит не из того

контекста, который заставляет поэтическое сказывание говорить именно так, а не иначе. Слова, «усиленные» частицей ζα (ζαπυρος — «преогненный», ζατρεφής — «упитанный», «разошедшийся, взошедший») (Гомер) принадлежат к единой в себе сущностной сфере, рассмотрение которой теперь увело бы нас слишком далеко. Пиндар, например, называет некоторые места, края, горы и обрывы (= берег реки) словом ζάθεος, когда хочет сказать, что там часто и по-настоящему присутствуют боги, которые, как мы говорим, «позволяют себя лицезреть». Такие места «особенно священны», потому что здесь Являющиеся (die Erscheinende) одаривают своим явлением, а края и горы полностью восходят в таком явлении, охваченные им. Словом ζαμενής («очень мощный», «неистовый») называется то, что — например, буря — в чистом виде восходит в μένος (τό), то есть в исторжении и вторжении. μένος есть то, чему соответствует μένειν как «ожидать»: μένος — это надвигающееся, исторгающееся, вторгающееся, вламывающееся, это способ совершения приходящего и являющегося, и только будучи таковым это слово затем приобретает значение могущества, мощи, власти и силы (слова, которые, обозначают одно и то же в смутно-ясном свершении натиска). μένος употребляется тогда, когда говорят о солнце и буре, но оно может использоваться и во фразе ψυχή τε μένος τε (Гомер). Между тем «душа» и «сила» уже давно мыслятся по-римски и по-современному, в контексте динамического действия, и греческое в них утратилось. Когда корень ζα мыслится в значении одного только динамически усиливающего «очень», мы сталкиваемся с превратным истолкованием, которое не бросается в глаза, но сохраняет всю свою силу, потому что оно «правильно». Правда, точка зрения, что Земля вращается вокруг Солнца тоже, может быть (но лишь «может быть»), правильна, но разве это правильное уже потому и истинное?

Итак, если мыслить по-гречески, то ζα означает чистое восхождение внутри способов восхождения и появления; оно, например, совершается

тогда, когда нечто вырывается наружу. Не зря здесь корень ζα связан со словами, которые сами, как, например, слова θεός и μένος, означают взирание во что-либо, всматривание и вторжение; точно так же он связан с «огнем» и «сиянием», «ростом» и «бурей». ζάω, ζην означает не что иное, как восхождение-к-чему-либо, самораскрытие, само-отворение в открытое. Это значение заставляет поэта пояснять существо того, что мы переводим как «жизнь», усмотрением солнечного света. Поэтому Гомер просто говорит: ζην καί όραν φάος ήελίοιο — жить, то есть видеть свет солнца. Для греков раннее значение слов ζωον и ζωή не имеет ничего общего с зоологией и вообще ни с чем «биологическим»; точно так же раннее значение слова φύσις никак не связано с появившимся позднее так называемым «физическим», относящимся к физике. То, что называется греческим словом ζωον, не имеет ничего общего со всяким по-современному понимаемым «животным началом», и это видно уже по тому, что греки даже богов называют ζωα. В своем первоначальном значении это слово, обозначающее именно Восходящих и Присутствующих в восхождении, вполне отвечает существу греческих богов, каковые предстают как *Взирающие-в* и таким образом Появляющиеся; даже статуи богов греки называют ζωα, то есть сами собой Вступающие и Восходящие в открытое. Когда мы говорим, что изначальное значение слов ζωον, ζωή далеко отстоит от всякого животного начала, мы не хотим сказать, что греки не знали «животных». Они не только знали их, но и своеобразно связывали с богами, однако «животность» не мыслится ими «зоологически» неопределенно и по-христиански — как только то, что находится «ниже» и отличается от «более высокого», от человека. В греческой мысли «животность» определяется из ζωον, из восходящего, которое самобытно покоится в себе самом, когда никак себя не выражает. Если, например, мы берем смутное и неопределенное представление о птице, то остается совсем немного, чтобы, с точки зрения грека, узнать эту птицу как животное и затем постичь, что в

ее взлете и парении присутствует свободное пронизывание ею открытого (das Offene), в пении — весть, зов, колдовство, и потому это «птичье существо» уносит в открытое и приносит его к тебе. В это обязательно входит и утаивание и сохранение утаенного, например, в печали. Летая и распевая, птица связывает и отсылает в открытое. Она влечет в него. σειρά по-гречески «веревка», «путы». Сирены «по-гречески» суть опутывающие в многозначном смысле.

Сущностная связь между φύσις, ζωή и «светом» проявляется в том, что греческое слово, обозначающее «свет», имеет тот же корень, что и φύσις, и звучит как φάος, φως. Даже мы еще говорим о «свете жизни» (Lebenslicht), не думая, правда, ни о «жизни», ни о «свете» по-гречески, то есть не осмысляя их в их едином существе из φύσις (то есть из ἀλήθεια).

c) «Насильственность» преобразования Гераклитовой формулы и ясное принятие во внимание факта отрицания

Слово ἀείζωον, употребляемое Гераклитом, означает то же самое, что и фраза τό μή δΰνόν ποτε из рассматриваемого нами речения. Тем не менее, преобразовав ее во «всегдашнее восхождение», мы начинаем думать, что не сохранили верность тому, что сказал мыслитель. Более того, мы совершили насилие над его словом, потому что своевольно превратили отрицательное высказывание в утвердительное и таким образом упразднили то отрицающее, что в нем было. Но верность, подобающая изначальному речению, требует, чтобы мы сохранили отрицательную его форму, нам надо вернуться, особенно если есть подозрение, что имеющееся в нем отрицательное — это не просто языковое выражение. А теперь спросим себя: разве есть во всем мышлении, знании и опыте более важное слово, чем то, которым именуется «истина»? А ведь у греков в этом слове есть отрицание: ἀ-λήθεια — несокрытость.

Поскольку, осуществляя само собой напрашивающуюся, хотя и «вероломную» попытку преобразовать отрицательное высказывание в положительное, мы специально обращаем внимание на имеющийся в нем отрицательный момент, было бы неплохо еще какое-то время этого внимания не ослаблять. Так и сделав, мы увидим, что на самом деле эта словесная формула содержит в себе даже второе отрицание. Каким образом? Дело в том, что во фразе τό μή δΰνόν ποτε мы не только имеем особое слово, которое переводим как «не» (μή): само захождение (δΰνόν) уже есть отрицание, коль скоро заход, если его мыслить по-гречески, представляет собой именно уход прочь и исчезновение, то есть не-восхождение, больше-не-восхождение и, следовательно, нечто обращенное против восхождения. Таким образом, во фразе τό μή δΰνόν ποτε имеется двойное отрицание. Но ведь оно, то есть двойное отрицание, как бы само собой переходит в сугубое утверждение, так что, если как следует поразмыслить, станет ясно, что мы опять поступаем правильно, тотчас переводя и заменяя сказанное утвердительным оборотом. Когда мы так рассуждаем, мы, конечно, основательно считаемся со словами и решаем «уравнение» (двойное отрицание «равно» усиленному утверждению), как будто имеем дело со счетными жетонами, а не с ключевыми словами речения. И все-таки, прибегая к такому дешевому подсчету, мы на самом деле отказываемся осмыслять то, что здесь сказано и названо в глубинном, существенном мышлении.

Повторение

1) *Изначально помысленное* μή δΰνόν ποτε *Гераклита и* όν *метафизики*

В речении Гераклита, которое мы в силу его значимости выделяем из всех остальных, в первой части содержится фраза τό μή δΰνόν ποτε

(«никогда не совершающееся заходящее»). Это первое слово первого речения называет то, что вообще исходно мыслит изначальное мышление, если, конечно, признать, что это речение, с полным основанием будучи первым, пронизывает своим светом все остальные.

Разъяснение этого первого по значимости речения требует особого тщания. Прежде всего надо разобраться в грамматическом значении определяющего слова τό δῦνόν. Это причастие. Мы без особых раздумий решаем, что речь идет о каком-то «заходящем», то есть осмысляем это слово в соответствии с его именным значением. Однако в результате размышления, в общих чертах уже содержащего в себе разъяснение ведущего вопроса метафизического мышления, выяснилось следующее: τό όν, сущее, мыслители понимают в том отношении, что они мыслят бытие сущего, опрашивая сущее в ракурсе бытия. При этом вопрос с самим бытием уже как бы решен: ведь ясно, что спрашивать о сущем надо как раз и только в свете бытия, равно как получать ответ, что есть сущее.

Сам свет остается без внимания, равно как день воспринимается как нечто само собой разумеющееся, в «свете» которого совершается все ежедневно совершаемое. С «повседневностью» дела обстоят странно[32]: люди, как они сами говорят, живут одним днем. Метафизика, от Платона до Ницше, «опрашивая» сущее в свете бытия, живет одним днем. Надо, однако, знать и о том, что в таким образом понятом «бытийном вопросе», для которого само бытие заранее не подлежит никакому вопрошанию и остается «неопрашиваемым», о нем не просто не спрашивают: дело в том, что метафизика, будучи метафизикой, никогда и не может поставить вопрос о бытии. В тот момент, когда задается вопрос, что есть метафизика, он уже исходит из другой области вопрошания. При этом он воспринимается как подлинный, а не только как форма, в которой метафизика, остающаяся безвопросной, излагается с точки зрения ее структуры, разделов и схем. Непрекращающиеся сегодня разговоры о так называемом «бытийном

вопросе» являются признаком полного замешательства, причем однажды эту организованную путаницу мышления даже назвали «воскресением метафизики».

Но господствующая путаница всех понятий и постановок вопроса ни в коей мере не возникает из одной только поверхностности мышления. Причина кроется в отчуждении от бытия. Когда Ницше говорит, что бытие — это последний дымок испаряющейся реальности, он на своем языке и с мужеством метафизического мыслителя до конца выражает ту истину, которая стала сама собой разумеющейся для всякой метафизики: бытие, с ее точки зрения, есть самое пустое и самое общее понятие — нечто «максимально всеобщее». Но сказать, что бытие, взятое как абстракция всего абстрактного, — одна лишь дымка, значит поступить честнее, чем, находясь в сфере полного отчуждения от бытия, делать вид, будто занят не больше и не меньше как самим «бытийным вопросом».

Для этого в данном случае необходимого размышления теперь важно только одно, а именно — усвоить, что ключевое слово мыслители понимают в его отглагольном значении, причем так, что «вербально» понимаемое сущее, то есть бытие, предстает как нечто такое, в соотнесении с чем опрашивается сущее, представляемое «субстантивно». Правда, для этого необходимого здесь размышления надо иметь легкий, в любое время приобретаемый и тем не менее довольно редкий опыт переживания того, что именуемое неприметными словами «есть» и «бытие» — не одна лишь дымка и не одно только «самое общее», но то, в свете чего появляется всякое сущее как таковое.

Указание на то, как причастие ον мыслится в метафизике, даст нам в руки путеводную нить, которая приведет к пониманию причастия τό δῦνόν.

Если τό δῦνόν мы понимаем в соответствии с метафизическим пониманием τό ον**,** тогда в данной фразе речь идет о чем-то «заходящем» в его соотнесении с «захождением». «Заходящее» здесь предстает как некое

сущее, и если бы оно не было таковым, тогда оно не могло бы и «зайти», т. е., согласно обычному представлению, лишиться бытия. Заход — как процесс утраты бытия по отношению к еще сущему заходящему — есть способ бытия. Таким образом, если мыслить метафизически, то «заходящее» в своем «захождении», то есть δῦνόν подпадает под высший род и предельно общее понятие бытия сущего. Все, что можно сказать о бытии, можно сказать и о захождении, и тем более «никогда не совершающееся захождение», которое все-таки означает постоянное присутствие, то есть οὐσία, можно отнести к «бытию». Таким образом, как δῦνόν, так и τό μή δῦνόν мы должны мыслить в соответствии с метафизическим пониманием того, что обозначается словом ον.

Такой вывод, однако, оправдан лишь при том условии, что мышление Гераклита и прочих начальных мыслителей уже или еще метафизическое мышление, ставящее вопрос о сущности (сущести) сущего. Это условие считается настолько само собой разумеющимся, что начальных мыслителей не просто относят к метафизикам, но даже видят их заслугу в том, что, хотя их метафизика еще остается примитивной и неразработанной, она все-таки является первой ступенью к настоящей метафизике, то есть философии Платона и Аристотеля, которые на Западе веками считались и по сей день считаются *философами как таковыми*. Однако надо еще узнать, на самом ли деле изначальное мышление является метафизикой (или начальным ее этапом) или же в нем совершается нечто иное. Этот вопрос, конечно же, не вопрос «историографии»: это вопрос о том, проступает ли в истории Запада само бытие изначально в открытое (das Offene) и если да, то каким образом; это вопрос о том, сохраняет ли еще бытие свой свет, пусть тусклый — тот свет, который уже зовут дымкой, и если сохраняет, то как именно. Вопрос повсюду заключается только в том, как бытие относится к нам и каково наше отношение к нему.

Вопрос о том, можно ли или нельзя мыслить μή δῦνόν ποτε Гераклита

по аналогии с ον, которое мы встречаем в метафизике, не должен приводить к ученому спору о том, как с историографической точки зрения правильно понимать доплатоновскую философию. Вопрос заключается в том, чтобы узнать, не проступает ли в Гераклитовом τό μή δΰνόν ποτε свет самого бытия, причем так, что и мы стоим в этом свете, хотя он, подобно исчезающей дымке, еще затемняет и окутывает горизонт нашего вот-бытия.

2) Изначально цельное значение φύσις'а *как «чистого восхождения» и ее сущностная близость к* ζωή. *Сущностное соседство «жизни» и «бытия» в* άείζωον *(фрагмент 30). Отказ от метафизических истолкований понятия жизни*

Итак, в ходе нашего разъяснения фразы τό μή δΰνόν ποτε мы переводили ее по-разному: сначала как «ни в коем случае не заходящее когда-либо», затем (акцентируя внимание на чисто вербальном значении) как «ни в коем случае не совершающееся когда-либо захождение» («ни в коем случае не совершающееся захождение когда-либо»); потом, соединив два слова, между которыми стоит причастие δΰνόν (а именно μή и ποτέ) в привычное для греков μή ποτε, мы предложили вариант «никогда не (совершающееся) захождение», и, наконец, это отрицательное выражение мы преобразовали в утвердительное и заменили «никогда (не совершающееся) захождение» на «непрестанное восхождение».

Эти варианты в какой-то мере позволили нам узнать изначальное значение греческого слова φύσις, являющегося основным словом изначального мышления.

Для того чтобы его изначальное значение предстало перед нами в максимально неповрежденном виде, мы должны сторониться распространенных предрассудков: прежде всего избегать привычного отождествления φύσις и «природы», причем не так уж важно, как

определяется это позднейшее понятие: в смысле «природы» как противоположности «духу» или в более широком значении «сущности», когда, например, говорят о «природе» какого-нибудь «предмета». Однако даже когда мы помним, что у греков было существенно иное «понимание природы», которое не следует сравнивать с новоевропейским, когда, поняв недопустимость упомянутого отождествления, по-другому определяем φύσις, мы все равно остаемся в сетях предубеждения, только на сей раз другого: мы решаем, что φύσις, хотя и в греческом смысле, но все-таки означает то, что мы называем «природой» (земля и небо, море и горы, растения и животные), и что в ракурсе этого понятия φύσις, которое, конечно же, надо мыслить по-гречески, впоследствии осмысляются также человек и боги, то есть осмысляются «природно».

Второе предубеждение так же губительно, как первое. На самом деле φύσις означает (без специфического отголоска гор, моря и животных) чистое восхождение (всхождение), в господстве которого появляется и таким образом *есть* всякое появляющееся. Но и здесь мы можем поддаться очередному предрассудку и рассудить так: хорошо, пусть φύσις — это чистое восхождение, в открытости и ясности которого все появляется. Появляющееся — это гора и море, растение и животное, дома и люди, боги и небо, причем появляющееся так, как мы уже привыкли представлять это сущее. Сохраняя за «фюсис» «греческое» значение чистого восхождения, мы все-таки воспринимаем его как некую огромную, всеохватывающую емкость, в которую укладываем по-современному представляемые нами вещи как различные виды сущего. Но при таком подходе мы и подавно упускаем самое важное: дело в том, что φύσις как постоянное восхождение — это не какая-то нейтральная емкость, не так называемое «объемлющее», похожее на абажур, который охватывает лампу, причем лампа остается самой собой, независимо от того, «охватывает», «покрывает» ли ее абажур или нет. Чистое восхождение властно пронизывает собою горы и море,

деревья и птиц, причем само их бытие определяется через φύσις и как φύσις и только так и постигается. Горам, морю и всякому прочему сущему не нужно «объемлющее», потому что это сущее, поскольку оно есть, *есть* в восхождении.

Если мы обдумаем только что названные и связанные между собой последствия упомянутых предрассудков по отношению к изначальному значению φύσις, если поймем, что эти предубеждения едва ли нами осознаются и уж тем более не продумываются, если осмыслим, что рассмотрение всех до сих пор господствующих предрассудков по отношению к изначальному значению «фюсис», — лишь подготовка к вхождению в соответствующий опыт переживания самого φύειν, — итак, если мы все это обдумаем, тогда нас не слишком обрадует бодрое заверение, гласящее, что теперь, в результате последовавшего более глубокого наставления, мы, конечно, не будем так поверхностно переводить φύσις словом «природа», но вместо этого «скажем»: «чистое восхождение». Заниматься пустой игрой словами, наверное, еще хуже, чем оставаться при старом, привычном толковании: ведь тот, кто, говоря о φύσις, больше не употребляет, как прочие смертные, слово «природа», мнит себя лучшим. То же самое видно и на примере греческого слова ἀλήθεια: уже какое-то время его переводят не как «истина», но как «несокрытость» и даже как «открытость», хотя тут же, буквально в следующем предложении, где приходится писать об «истине», показывают, что представление о ее существе заимствовано из какого-нибудь современного учебника по теории познания, а существо того, что именуется словом ἀλήθεια, так и не затронуло их, и они вообще остаются на это неспособны.

Однако в самом деле совершившееся, хотя и незаметное изменение в переводе слов φύσις и ἀλήθεια — только признак того, что изменилась наша основная позиция по отношению к самому бытию. Условия для того, чтобы эта перемена в мышлении была прочной, исторически можно только

подготовить, но никак не создать и не «вырвать». Если такое отношение к бытию не постигается на опыте, изменение в названном значении слова превращается в равнодушную историографическую бухгалтерию, пересчитывающую унаследованные понятия.

Это указание намекает на то, что во всем сказанном нами нам постоянно надо думать об этой перемене и прежде всего о том, чтобы вообще бытие не забывало о нас. Бытие не есть «нечто», спрятанное в каком-нибудь сверхчувственном месте, на высотах спекуляции, не знающей преград в своем полете. Бытие (и об этом маленькое слово «есть» ясно свидетельствует нам каждый миг) *есть* самое ближайшее из всего близкого (das Nächste des Nahen). Однако поскольку человек почти всегда первым делом хлопочет только о том, что *за* этим ближайшим, ближайшее постоянно ускользает от него, тем более что он, по-видимому, вообще мало знает о близком и его природе.

Разъясняя фразу τό μή δΰνόν ποτε и в связи с этим последовательно предлагая различные варианты ее перевода, мы, в конце концов, отождествили выражение «никогда (не совершающееся) захождение» с выражением «постоянное восхождение» (по-гречески τό άεί φύον). У Гераклита, правда, мы его не обнаружили, но зато в 30 фрагменте он говорит о «непрестанно живущем», о «постоянной жизни» (τό αείζωον). Мы снова оказываемся перед ключевым словом: ζωή, ζην — «жизнь». Сквозь сходящуюся в один-единственный миг историю западноевропейского мышления и уже в его начале данное слово показывает сущностную близость «жизни» и «бытия».

В конце этой истории Ницше тоже заявил о тождестве «бытия» и «жизни», но в том смысле, что «жизнь» у него познается и понимается как «воля к власти». Тем самым слово «бытие» перестало быть основным словом философии. «Бытие» остается обозначением того, что подразумевает «постоянство». Правда, оно мыслится в русле

новоевропейской метафизики как «надежность» и «обеспечение сохранности». В то же время обеспечение постоянства, то есть «бытие», — это не сама воля к власти, не сама «жизнь», но лишь одно из условий жизни, положенных ею самой. Воля к власти может хотеть только того единственного, чего она хочет и должна хотеть, а именно «еще больше власти», то есть собственного властного возрастания, и когда очередная достигнутая ступень власти обеспечивается, она становится отправной точкой для следующего шага, оставляющего эту ступень позади. Обеспеченное в тот или иной момент постоянством (то есть сущее), и соответствующее обеспечение этого постоянства (то есть бытие) в перспективе воли к власти всегда остаются лишь чем-то преходящим, что *есть* только для того, чтобы стать преодоленным, и что, таким образом, с необходимостью должно испариться в огне воли к власти. Правда, в высшем мышлении этой метафизики воспоминание о бытии все-таки допускается: ведь если воля к власти появляется как действительность всего действительного и как таковая должна оставаться определяющей, тогда «жизнь», то есть постоянное становление, должна стать основной особенностью бытия, и именно это «становление» (то есть воля к власти) само должно волиться как бытие. И на самом деле, в сфере метафизики воли к власти мышление Ницше достаточно радикально, чтобы пойти на крайнюю уступку по отношению к бытию. В начале относительно пространной записи, озаглавленной словом «Рекапитуляция», Ницше говорит: «*Впечатать* в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*»[33]. Эта запись содержится в подготовительных материалах, насчитывающих девяносто семь листов и поначалу входивших в две переплетенные тетради форматом в четверть листа. В этих листах содержались записи, относящиеся к периоду с 1882 по 1888 г., то есть к тем решающим годам, когда последовательно разрабатывалась метафизика воли к власти. Судя по рукописи, процитированная запись относится к

1885-1886 гг., то есть к тем двум годам, когда началась разработка задуманного главного произведения. Итак, высшая воля к власти заключается в том, чтобы волить становление, но придавать ему черты постоянства как бытию[34].

Теперь, заглянув в историческое «прошлое», мы могли бы, двигаясь в обратном направлении, легко проследить в нем метафизическое истолкование «жизни» как воли к власти и показать, как «жизнь» истолковывалась в немецком идеализме, как Лейбниц решающим образом очертил сущность «жизни» для новоевропейской метафизики, как ее определяло Возрождение, Средневековье, Августин, христианство, поздняя античность, эллинизм, Аристотель, Платон. Мы могли бы открыть «духовно-историческую галерею» понятий «жизни», и каждый мог бы, придя туда, как в универмаг, выбрать то, что приглянется ему и его «переживаниям». Можно было бы устроить грандиозную выставку «истории духа» и с понимающим видом — дескать, как же иначе? - сделать выбор в пользу того «понятия жизни», которое исповедуется христианством, и в тот же день, если ты, например известный ученый, лететь самолетом из Берлина в Осло, где тебя ожидают с докладом. «Переживание» ветречают на ура, и никто не удосуживается даже мало-мальски подумать о том, что это переживание — не что иное, как чистейшее утверждение воли к власти, которая и дает возможность появиться самолету и лететь в нем. Лелея свои христианские переживания, мы считаем учение Ницше о воле к власти отвратительным и тут же весело летим на машине через норвежские фьорды. Наш доклад — а почему бы и нет? - направлен против нигилизма и доверху «набит» экскурсами в «историю духа», но это нисколько не мешает нам летать на самолете туда-сюда, пользоваться автомобилем, безопасной бритвой и считать «волю к власти» просто ужасной. Почему стала возможной такая грандиозная лживость? Потому, что отстаиваем ли мы свою христианскую точку зрения или летаем на

самолете, мы совсем не думаем о бытии, и его забвение «вращает» нас в своем совершенно неразмыкаемом круге.

С другой стороны, если бы мы предприняли историографическую прогулку по истории «понятий жизни», это тоже стало бы одной только иллюзией и бегством от необходимости помыслить о том, что «есть» и что в этом «есть» господствует.

Однако разве мы сами не оказываемся в такой же ситуации, когда, разъясняя значение слов ζωή и ζην, просто возвращаемся на несколько столетий назад, где установление смысла этих понятий становится еще неопределеннее?

Нет, после того, что было сказано на предыдущих часах, ясно, что наша ситуация иная. Речь идет не об историографическом бухгалтерском подытоживании различных осмыслений этих понятий, имевших место в различные эпохи, — подытоживании, при котором мы, подобно зрителям и покупателям, изучая имеющийся ассортимент понятий и жизненных впечатлений, решаем, что нам предпочесть: какую-нибудь романтику или, быть может, гётевский классицизм, христианство, радостно воспринимающее культуру, или какой-нибудь другой, густо «заваренный» на историографии эрзац, с помощью которого лукавым образом еще надеемся спастись, вознесясь к мнимой «трансценденции». Мы пребываем в забвении бытия, причем таким образом, что мы волимы волей к власти как действительностью действительного, независимо от того, знаем ли мы об этом или нет, считаем ли это ужасным или не считаем. В своем историческом существовании мы пребываем как волимые в воле к власти. Воля к власти — это не некая гипертрофированная мысль обезумевшего Ницше, не выдумка вечно недовольного собой и одновременно дерзкого человека. Воля к власти есть бытие сущего, которое бытийствует в истории, и именно поэтому мыслитель должен был его найти, причем его мог найти только мыслитель безмерного страдания, способный его выстрадать. Воля

к власти — это не выдумка Ницше и не выдумка немцев, но бытие сущего, утверждаясь на котором европейские народы вместе с американцами стали в последние столетия сущими и имеют перед собой опредмеченное сущее. Думая и зная об этом, мы видим, что у нас уже нет никакого «времени», ни возможности совершать историографические путешествия в страну духа и напоследок вносить в каталог перечисленных понятий «жизни» еще одно понятие, ницшевское, причем, делая ханжескую помету против этой «антихристианской философии», вести себя так, как будто мы принадлежим к числу спасенных, а то и сами являемся спасителями. Мы здесь не занимаемся историографией с прикладным морализаторством и попутными намеками на современность: мы вопрошаем и, вопрошая, знаем, что это вопрошание может быть лишь очень предварительным знанием, но что это вопрошающее знание должно быть, если немцы и только они могут спасти Запад в его истории.

Мы спрашиваем, что представляет собой все то, что теперь с нами происходит. Мы спрашиваем, почему так получается, что бытие в форме воли и, наконец, в форме воли к власти определяет сущее в его целом. Мы спрашиваем о бытии. Но если оно само в своей самой сокровенной форме и своей истлевающей не-сущности все еще (как «ясность» безусловной самодостоверности воли к власти) всюду в основе своей восходит к существу φύσις и основе φύσις, то есть к ἀλήθεια, тогда в своем вопрошании о бытии мы уже вопрошаем о начале и вперед (а не назад) в начало; в этом вопросе мы направлены на то, чтобы слушать сказанное изначальными мыслителями и осмыслять их ключевые слова.

Слова ζήν, ζάω вырастают из корня ζα. Мы встречаем его в таких словообразованиях, как ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος, ζατρεφής, где всюду он относится к чему-то такому, что появляется как, например, бог, взирающий в привычное для нас окружение; как появляется буря, вторгаясь в свое свершение; как появляется восходящий в свое сияние огонь; как появляется

тучное и дородное, которое восходит в открытое, расходится и таким образом ширится. Корень ζα означает то сущностное основание, в котором восходит то или иное вос-ходящее, рас-ходящееся и вы-ходящее. ζήν означает само восхождение, самораскрытие в открытое.

τό ζῴον — это не «животное» и не «живое существо» в каком-то наскоро осознанном, неопределенном смысле; ζωή означает из-себя-восхождение (Aus-sich-Aufgehen) и бытийствование в этом восхождении. τό ἀείζωον означает «всегдашнее восхождение». Это тоже самое, что и τό ἀείφυον, которое мы отождествляем с τό μή δῦνόν ποτε.

§ 5. Экспозиция сущностной взаимосвязи между восхождением и захождением. Фрагмент 123

Обдумав все сказанное, мы оказываемся перед лицом двоякой необходимости. Во-первых, нам надо просто признать двойное отрицание, имеющееся во фразе τό μή δῦνόν ποτε, поскольку мы внимаем данному речению в том его виде, в каком оно к нам обращено. Это, однако, лишь самое первое, на что надо обратить внимание, чтобы никаким переистолкованием не исказить всю самобытность данного речения. Во-вторых, почти преобразовав его негативный смысл в положительное утверждение, именно это полученное нами положительное значение мы вынуждены сохранить. Ведь тем самым становится ясно, что под «никогда (не совершающимся) захождением» подразумевается «всегда (совершающееся) восхождение»: φύσις — ζωή. Но это - ключевые слова изначального мышления. Они прямо называют то, что является предметом мысли для изначальных мыслителей. Вот почему все их сочинения называются одинаково: περί φύσεως, то есть «о восхождении». Стало быть, мы не только можем преобразовать τό μή δῦνόν ποτε во «всегда (совершающееся) восхождение», но прямо должны это сделать, если

рассматриваемое нами речение по значимости является первым и, следовательно, называет то, что всюду и прежде всего прочего представляет собой должное-быть-помысленным, то есть φύσις.

Кроме того, мы нисколько не отступаем от Гераклита, если вместо τό μή δῦνόν ποτε прямо говорим φύσις, поскольку он сам употребляет это слово. Да, он употребляет его в речении, прямо отсылающем в тот сущностный контекст, который называет фраза μή δῦνόν ποτε («никогда (не совершающееся) захождение»), то есть в не-ухождение-прочь в сокрытие и тем самым вообще в сокрытие.

а) «Противоречие» между восхождением и захождением. Несостоятельность логики и диалектики перед лицом этого «противоречия»

Итак, что Гераклит говорит о φύσις? Еще не продумав первое речение во всей его полноте, мы слышим о другом. Приводя его, мы, как и в случае с первым речением, не обращаем внимания на уже принятую последовательность фрагментов и, назвав 16 фрагмент первым, 123 фрагмент называем вторым. Он гласит:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

«Восхождение благосклонно к самосокрытию».

Мы удивлены, услышав такое о φύσις. Ведь ясно же, что, будучи «всегда-восхождением», φύσις как «никогда (не совершающееся) захождение» равнозначно «никогда (не совершающемуся) вхождению в сокрытие». Всегда-восхождение есть то, что, призвано к одному только непрестанному восхождению и лишь к нему. Всегда-восхождение постоянно отвергает захождение. Оно не благоволит вхождению в сокрытие. Если и есть что-нибудь такое, от чего отвращается всегда-совершающееся-восхождение (то есть φύσις) и против чего оно даже

восстает, если и есть что-нибудь такое, чего всегда-совершающееся-восхождение по своему существу не знает и не может знать, так это скрывание и вхождение в сокрытие. Но теперь Гераклит говорит: «Восхождение благосклонно самосокрытию». Получается, что восхождение по самой своей сути принадлежит ему. Но как это согласуется с существом φύσις? Значит, здесь Гераклит противоречит самому себе. Обычный ум всякий раз «испытывает» глубокое удовлетворение, «уличив» какого-нибудь мыслителя в противоречии. Стоит кому-нибудь «прочитать», например, первые страницы «Критики чистого разума» Канта — в том, конечно, понимании «чтения», которое такому читателю доступно — как сразу «выясняется», что Кант, «по сути дела», противоречит себе.

(Отметив это, люди обеспечивают себе необходимое превосходство над мыслителем. Его находят «нелогичным». Вообще «находят» «много чего» и вообще только и делают, что находят. Кроме вот этого «занятного» есть и другое, и люди занимают себя тем, что «находят» его таким-то и таким-то. Ходят на концерты и находят, что скрипач играл хорошо, плохо или как-нибудь еще. В любом случае «находят». Ходят на лекции и находят, что вот эта лекция была слишком специальной. Находят, что у лектора плохой голос или находят еще что-нибудь; ища чего-нибудь занятного, постоянно ищут поводов, чтобы потом найти, что оно было таким-то и таким-то: находят, что вот это и есть «жизнь» и находят, что она, понятное дело, ушла слишком далеко, когда обращают внимание на это «занятное» и «находки». Или, что еще губительнее, находят все это интересным и увлекательным).

Однако прежде чем удовлетвориться «находкой», что Гераклит, дескать, запутался в собственном слове о φύσις, мы хотим рассмотреть это речение.

Если φύσις в самом своем существе принадлежит самосокрытию, тогда получается, что восхождение по своей природе — самосокрытие, то

есть восхождение — это захождение? Такое и для серьезного мышления является чистым противоречием, от которого больше не отделаешься никакими кривотолками, ухищрениями или сокрытием истинного положения дел. Сказать, что восхождение есть захождение — значит сказать, что день — это ночь и наоборот. Это звучит как «светлое есть темное».

Правда, раньше, когда надо было разъяснить, почему Гераклита прозвали «Темным» (ὁ Σκοτεινός), мы уже указывали на то, что в его речениях есть нечто примечательным образом противоречащее самому себе; кроме того, мы говорили, что у «диалектического» мышления более поздней метафизики такие противоречия не вызывают раздражения, оно не устраняет их, но удерживает самопротиворечивое (das Sichwidersprechende) именно как «истинное». Мы говорили, что, в соответствии со всем сказанным, сегодня пытаются, взяв за образец Гегеля, «диалектически» истолковать и Гераклита. В свете диалектики, которая мыслит самопротиворечие в его единстве и сохраняет противоречие как противоречие, речение Гераклита φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (которого Гегель, правда, еще не знал) совсем не выглядит странным.

Мы, правда, говорили и о том, что гегелевское учение о «противоречии» и «диалектике» исходит из предпосылок сугубо новоевропейского мышления, чуждых изначальному мышлению греков. Следовательно, услужливая мудрость, предлагающая нам «диалектически» понимать это и подобные речения Гераклита, нисколько не помогает. Этот выход в диалектику совершается легко, и он хорош тем, что даже кажется глубокомысленным, но с точки зрения Гераклита остается именно выходом из положения, то есть бегством от мысли и страхом перед ней, а стало быть, стремлением избегнуть бытия, свет которого здесь проступает.

Поэтому, глядя на 123 фрагмент и первым делом просто

«обнаруживая», что здесь мы действительно сталкиваемся с «противоречием», мы мыслим серьезнее (чем акробаты, на веревке той диалектики, которая гремит в самой себе). Другое дело, можем ли мы оставаться при том, что поначалу обнаруживаем как «противоречие».

Сказать, что восхождение и то, что сущностно бытийствует в нем, «любит» захождение и «есть» оно самое — значит, строго говоря, сказать «вопиющее» противоречие, которое просто кричит из данного речения, взывая к нам. Нам, конечно, надо сразу же спросить, кто есть «мы», к которым обращен этот зов. «Мы» — это в данном случае люди, не отягощенные глубоким знанием философии Гегеля и «искусством» диалектики. «Мы» — это люди, которые мыслят «нормально», считая белое белым, а черное черным, понимая восхождение как восхождение, а захождение как захождение и не смешивая все без разбора в одну кучу; мы не страдаем и тем тщеславием, которое заставляет других, когда-то понаслышке узнавших, что здесь надо мыслить «диалектически», быстро отводить взгляд от данного вопиющего противоречия и только и делать что повторять вслед за другими: здесь, мол, речь идет о восхождении и захождении. Мыслить «нормально» — значит мыслить в соответствии с нормой всякого мышления, а эта норма есть то основоположение и принцип, который имеет силу для всякого мышления и, согласно Канту, «для всякого познания вообще». Этот принцип есть principium contradictionis, то есть принцип противоречия, который Кант формулирует следующим образом: «Ни одной вещи не подобает предикат, который ей противоречит»[35]. В «нашем случае» это означает, что «восхождению» не подобает предикат «захождение», так как он ему прямо противоречит. φύσις, «восхождение», и κρύπτεσθαι, «самосокрытие», «захождение» противоречат друг другу, и если между ними и можно установить какое-то отношение, то это будет не отношение любви (φιλεῖν), а отношение «ненависти». Кто мыслит вопреки этому принципу, тот нарушает закон,

установленный учением о мышлении.

Со времен Платона, то есть со времени начала существования метафизики, появляется и то определение сущности мышления, которое называют «логикой». В «школе» Платона возникло не только наименование «логика» (επιστήμη λογική), но и сформировался сам предмет, развитию которого в немалой степени содействовал Аристотель, знаменитый ученик Платона. «Логика» — это отпрыск метафизики, если не сказать — уродливое дитя. И если сама метафизика — это неудача существенного мышления, тогда «логика» — это воообще уродец, рожденный уродцем. Из этой «родословной» можно было бы, наверное, сделать необычные выводы и прийти к необычайным результатам, к которым «логика» привела и принесла самое себя. Но по какому праву мы столь «уничижительно» отзываемся о ней? Ведь даже если только что сказанное нами об «уродце» и «неудаче» подразумевает нечто сомнительное лишь в сущностно историческом смысле, а не в историографически оценивающем, то есть в данном случае с виду уничижительном, все равно, принимая во внимание эту заявленную сомнительность «логики», нельзя упускать из виду одно: все мы всюду привязаны к «логическому». Мыслители тоже, будь то Гераклит или Платон, Аристотель или Лейбниц, Кант или Гегель, Шеллинг или Ницше, не могут избежать непреложной власти «логического». Кроме того, и по сей день повсюду в качестве последнего аргумента в каком-нибудь деле принято говорить, что, дескать, то или это «совершенно логично», то есть не допускает никаких возражений.

Но что мы понимаем под фразой «это логично», которую слышим все чаще? «Логичное» здесь означает: правильно выведенное из определенных предпосылок. Кроме того, «логичное» может означать «разумное», то есть продуманное в соответствии с определенными положениями и опять-таки последовательно.

Ссылаясь на столь часто упоминаемое «логическое», мы принимаем

во внимание ту непреложность, которая заключается в одной только последовательности выводов. Но последовательное может быть самым разным. Если посмотреть внимательно, то станет ясно, что одно только последовательное, одно «логическое» не содержит в себе никакой непреложности: во всяком случае в нем нет признака и значимости истинного. То, что «логично» — еще не обязательно истинно. Безумный ход истории может быть выстроен вполне «логично». На «логическое» можно ссылаться тысячу раз, но ни разу оно не даст истинного и не позволит его обосновать. Преступник, например, тоже мыслит «логично», быть может, даже гораздо «логичнее» какого-нибудь честного человека, однако вряд ли «логическое», выразившееся в преступлении, мы станем считать истинным только потому, что оно, как бездумно говорят, «логично». Призыв к «логическому» как к некоей непреложной инстанции — всюду признак безмыслия. Специфически «необразованный» человек особенно любит употреблять слово «логично». «Необразованный» — это тот, кто не может составить никакого представления об обсуждаемом предмете и не знает, каково отношение к вещам, как этого отношения надо вновь и вновь добиваться и как его можно достичь из самой вещи только в дискусии о ней. Излюбленное выражение «это логично» в большинстве случаев показывает одно только незнание того, о чем идет речь. «Логическое» мышление, следование «логическому» вовсе не является залогом истинного. Оно может скрываться и в «нелогичном». «Логичное» может следовать норме мышления, но это нормальное и в таком смысле обычное и привычное никогда не могут возвыситься до критерия истинного.

Если мы взываем к идолу «логического», тогда высказывание «свет есть тьма» равнозначно фразе «А есть противоположность А». Это явная «нелогичность». Такой же «нелогичной» оказывается и фраза «восхождение есть захождение». Если бы «логичное» сразу было истинным, а «нелогичное» — ложным, тогда обычный ум должен был бы

решить, что речение Гераклита о φύσις ложно.

Однако все дело в том, что «нормальное» мышление «логически» мыслящего ума вообще ничего не может решить относительно данного речения, потому что, взывая к суду «логического», оно тем самым лишает себя возможности решать; потому что такое мышление заранее отказывается от того, чтобы сказанное предстало на сущностное рассмотрение. Решение обычного мышления о речении мыслителя по сути своей рискованнее суждения дальтоника о красках Уже при первой попытке понять сказанное Гераклитом, обычное мышление тупо сосредотачивается только на том, что восхождение есть именно восхождение, а самосокрытие — именно самосокрытие, то есть по-гречески помысленное «захождение». В своем косном упрямстве обычное мышление обнаруживает, что с самим восхождением (именно потому, что оно — восхождение) захождение никак не примиряется. Они взаимно не принимают друг друга. Но вопреки этой явной несовместности Гераклит говорит о том, что восхождение так «ладит» с самосокрытием, что даже благоволит ему. В соответствии со сказанным, восхождение (причем именно потому, что оно — восхождение) есть захождение. Разум, мыслящий привычно, останавливается перед этим речением. Всем нам, поначалу мыслящим обычно, необходимо на самом деле достичь того, чтобы наш разум «остановился». Только тогда, когда этот вечно занятой, без конца надоедающий своими «логично» и «нелогично», но все-таки «нормальный» разум замрет, быть может, в дело вступит нечто иное, а именно глубинное, существенное мышление, причем вступит так, что замерший разум больше не станет вмешиваться со своим мстительным и жадным до скорых побед многознайством.

Мы, правда, сразу же стали бы мешать смысловому настрою этих лекций и вообще всякой попытке приобщиться к существенному мышлению, если бы на основе лишь услышанного нами на предыдущих часах стали мнить, что теперь мы выше обычного мышления, которое,

кстати, в своей области имеет неумаляемые права. Раньше было сказано, что глубинное, существенное мышление мыслит светлое, например, как темное, а темное как светлое. Во времена абсолютной метафизики, характерной для немецкого идеализма, это мышление приобрело форму «диалектики». Если немного напрячься и потренироваться, то можно без особого труда усвоить «хитрость» диалектики и с ее помощью даже научиться открывать любые окна. И все-таки сомнительно, чтобы с помощью одной только этой хитрости можно было бы научиться глядеть в пространство, открывающееся за некогда запертыми окнами и проходимое в диалектическом спекулятивном мышлении Шеллинга и Гегеля. Сомнительно, чтобы, научившись одной только этой хитрости, уже можно было бы слышать и видеть.

«Иначе говоря, для нас гораздо лучше, если мы не усвоили хитрость диалектики и продвинулись ровно настолько, чтобы наш ум, попытавшийся осмыслить речение Гераклита, просто замер.

b) Остановка обычного мышления перед «несовместным» и прыжок в существенное мышление. Филологические переводы как бегство от призыва данного речения

По существу, наше разумение больше не двигается с места, когда, силясь представить сначала «восхождение», потом «захождение», затем стараясь поставить их рядом, оно, в конце концов, чувствует необходимость представить это сопоставленное не только как различное, но и как одно и то же; ведь ясно же, что восхождение — это не захождение, ииаче бы они и не назывались по-разному. Одно не переходит в другое. Они не примиряются. Если, правда, мы рассмотрим данное речение в его ближайшем смысле («восхождение любит захождение»), тогда даже обычный ум найдет здесь что-то понятное для себя, что поможет ему

успокоиться. Нам вовсе не надо заходить так далеко, чтобы наш разум онемел, потому что уже успело возникнуть что-то понятное. Итак, подумаем еще раз. В речении сказано: «Восхождение любит захождение». Речь идет о том, что восхождение склоняется к захождению и таким образом в него переходит. Суть такого перехода мы ежегодно наблюдаем в «природе». То, что весной проросло и зацвело, потом созревает и истлевает. Таким образом, тот факт, что нечто восходящее восходит и в то же время устремляется к закату, даже ищет его, не так уж удивителен, как может показаться на первый взгляд.

Но в нашем переводе данного речения говорится нечто иное: восхождение дарует свою благосклонность захождению. Таким образом, здесь нет мысли о том, что нечто восходящее потом попадает во власть заката или даже влечется к нему: предполагается, что восхождение в себе самом уже есть захождение.

Легко представить, что к восхождению впоследствии «примыкает» захождение, причем так, что первое, то есть «восхождение», в ходе этого исчезает. Получается так, что в ходе этого «примыкания» восхождение приходит к закату и уже ничего не остается, что могло бы противоречить захождению и с чем это последнее никак не мирилось бы. Однако, согласно данному речению, захождение не просто должно прийти на смену восхождению: восхождение должно быть в себе захождением, даже «благоволить ему». Наша способность представления оказывается ниже того, что здесь надо помыслить.

(Здесь наш ум должен остановиться: он стоит перед несовместимым. Поскольку в своей способности представления он видит представленное им как то-то и то-то, например, дом как возможность укрытия, эта способность есть связывание одного с другим: дома и возможности укрыться в нем (что вполне совместимо). Однако восхождение и захождение несовместимы, если предположить, что они сразу должны быть одним и тем же, а не так,

чтобы одно последовательно сменяло другое. Видя такую несовместность, разум больше не может согласовывать и соединять. Ему надо отказаться от этой характерной для него способности и просто остановиться.

Однако эта остановка может быть только первым шагом в подготовке к осмыслению данного речения так, как его мыслил мыслитель. Конечно, требование оправдано только в том случае, если мы даем этому речению пойти нам навстречу как речению мыслителя. Строго говоря, мы произвольно предполагаем, что данное речение именно таково: ведь один только историографический факт, что Гераклита издавна считали мыслителем, еще не доказывает, что он — мыслитель. Это «доказывается» только тем, что мы учимся понимать и понимаем его речения как речения мыслителя. Однако, как теперь становится ясно, такое понимание получается только тогда, когда мы, стремясь вникнуть в его речение и разъяснить его, предполагаем, что Гераклит — мыслитель и его речение надо осмыслять в русле глубинно-существенного мышления. Таким образом, мы идем по кругу. Мы предполагаем, что это речение — речение мыслителя и на основе данного предположения показываем, что речение — если его продумать в его существе — говорит нечто иное, непохожее на то, что имеет в виду обычное разумение. Если, находясь на этом пути, мы показываем, что наше предположение оправдывается, это удается нам только потому, что (ради того, чтобы это показать) мы уже признали саму предпосылку. Можно сказать, что все это «нелогично». Да, спору нет, и эту нелогичность замечает обыкновенный ум. Кажется, что мы вообще не можем избавиться от его жадного стремления наложить клеймо нелогичности на все, что с ним не сообразуется. Так и есть. Мы нигде и никогда не можем освободиться от характерной для обычного ума скрытой навязчивости, прячущейся под различными личинами. Если же нам удается, отойдя от обычного мышления, помыслить существенно и удержаться в сфере мышления мыслителя, это происходит только благодаря прыжку.

Никогда не бывает так, будто мы, стоя на некой лестнице, ступень за ступенью поднимаемся вверх со мнимых низин обычного ума и вдруг, дойдя до достаточно высокой ступени, неожиданно входим в «высшие сферы» философии.

Круг, circulus, о котором мы только что упомянули и в котором с необходимостью движемся, стремясь разъяснить данное речение, уже является признаком того, что область существенного, глубинного мышления существенно же отличается от сферы обычного мышления, и потому нет непрерывного перехода от одного к другому. Обычное и существенное мышление соседствуют друг с другом или одно возвышается над другим как два мира, разделенные пропастью. По крайней мере, так это выглядит, и возникновению такой картины прежде всего способствует сама философия, причем в той ее форме, которую она более двух тысячелетий словно несет перед собой как метафизику. Правда, сейчас мы не можем пускаться в пространные рассуждения о соотношении обычного и существенного мышления. Тем не менее в одном отношении нам надо обратить на это внимание, а именно в том, что глубинное, существенное мышление всюду с необходимостью вновь и вновь несет на себе отсвет того необычного света, который непрестанно распространяет вокруг себя обычное мышление, почти внезапно снова и снова давая возможность даже слова мыслителей понять «гораздо проще» и глубже, без чрезмерных отступлений и оговорок, которых теперь, разъясняя речение Гераклита, не минуем и мы. Кстати, почему мы только и делаем что говорим о восхождении и захождении, совместности и несовместности, соотношении обычного и существенного мышления? К чему эти рассуждения о «логическом» и «диалектике»? Ведь эти многоречивые разъяснения не имеют ничего общего с тем фрагментом, в котором Гераклит говорит о φύσις. Давайте воспринимать вещи такими, каковы они есть. Давайте понимать данное речение так, как его переводят филологи, которые, в конце

концов, прекрасно владеют греческим. Пусть философская спекуляция доходит в своих истолкованиях этого текста до чего угодно, но пусть она все-таки придерживается его в его языковой данности.

Если мы станем переводить совершенно «естественно», придерживаясь «трезвого» и «точного» филологического смысла, тогда речение сразу станет ясным. В большом издании Дильса—Кранца рассматриваемый нами 123 фрагмент (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) переводится так: «Природа (сущность) любит скрываться». В своем специальном издании Снелл переводит его несколько иначе: «Сущность вещей охотно прячется». И, наконец, в еще одном, высокопарном переводе, автор которого слышал какие-то разговоры о «бытийном вопросе», сказано: «Сущность бытия любит скрываться».

Во всех вариантах φύσις понимается как «природа», причем и в том смысле, в каком мы говорим о «природе» какого-нибудь предмета, имея в виду его сущность. Всякое сущее имеет свою «сущность», свою «природу». Как известно, сущность вещей, их природу не всегда легко определить. Отчасти эта трудность объясняется немощью и ограниченностью человеческого познавания, а отчасти (и, пожалуй, в этом кроется главная причина) она объясняется тем, что сущность вещей, φύσις, «охотно прячется», так что человек испытывает глубокую нужду в том, чтобы извлечь эту сущность из ее потаенного места. «Сущность вещей охотно прячется». Так, стало быть, сказал Гераклит. Но можем ли мы приписывать этому мыслителю такую банальность? Если мы это делаем вслед за упомянутыми переводами, тогда вследствие такой деятельности мы «имеем» перед собой высказывание, которое могло бы возникнуть и в обычном мышлении. Но почему бы не допустить, что иногда мыслитель говорит то, что находится в плоскости обычного мышления? Неужели всё всегда сообщается с одних только заоблачных высот?

«Сущность вещей охотно прячется» — так ли сказал Гераклит? Но

оставим в стороне вопрос о том, можем ли мы взвалить на Гераклита ответственность за столь банально истолкованное речение или не можем — лучше спросим вот о чем: мог ли Гераклит вообще сказать что-нибудь такое по содержанию? Нет, не мог. Ведь такое понимание «фюсис», которое привносится в перевод (φύσις = природа = сущность; и далее «сущность» как essentia — οὐσία) — такое понимание появляется в греческом мышлении только со времен Платона.

Итак, φύσις κρύπτεσθαι φιλει — в совершенно дословном переводе это означает: «Природа охотно прячется». Это, по крайней мере, понятно каждому. К чему тогда этот постоянно оскорбительный подход говорить о деле так, чтобы никто не понимал? Конечно, дамы и господа, все обстоит как нельзя лучше — уже много десятилетий, — да и того больше — все в полном порядке. Но каким образом это удается? Просто потому, что мы требуем: сказанное любой ценой должно быть таким, чтобы «мы» его сразу поняли. Но тогда вернусь к вопросу: в чем заключается оскорбительное? В том, что нам надо всерьез подойти к сущностному, или в нашем требовании, чтобы, явившись как будто с улицы и едва взглянув на это речение, мы сразу его поняли? «Мы» — а кто мы? Как так получается, что «мы» начинаем распоряжаться историей и даже началом глубинного посыла нашей истории? Как получается, что мы вообще начинаем относиться к ней только как к своей? Если мы пришли позднее, если сменили предыдущие поколения и имеем возможность в ракурсе историографии окинуть взором все прошлое, то разве из этого хоть в малой степени следует, что все, раскрывающееся перед нами, действительно *наша история*, которой мы распоряжаемся и от которой смеем требовать, что в ней может и должно быть понятным, а что может оставаться непонятным для «нас»? Где оскорбительное? Быть может, оно, скорее, кроется во всяческом самомнении, которым отличается всякая историография? Быть может, оно в том разрушительном начале, в том «нигилизме», который сокрыт в столь

понятном требовании говорить «как можно проще», чтобы понимал каждый — как будто именно сущностное должно быть «при» человеке, каков он есть в своей суете, а не наоборот человек при нем? Если, глядя в календарь, мы едва успеваем праздновать одну памятную дату за другой и тут же забываем все «памятное», потому что между делом успели посмотреть какой-нибудь новейший фильм, то этого мало, чтобы, будучи в истории, удовлетворить его требованию, обращенному к нам. Да и бегство от этого требования — не выдумка сегодняшнего дня: оно начинается вместе с христианством и с наступлением Нового времени меняет только форму. Планета охвачена огнем. Существо человека исказилось. Только от немцев — если, конечно, они найдут и сохранят «немецкое» — может прийти всемирно-историческое сознание. Это не самонадеянность, а, скорее, знание того, что нам надо вынести изначальную нужду. Нам надо учиться, уходя от мимолетнейшей мишуры мимолетных дней, от обычного, которое «есть», мыслить вглубь этой нужды, постигая во всей целокупности сущего неповторимый посыл судьбы.

Раньше, когда мы указывали, что в речении говорится о том, что восхождение в себе есть захождение, разум, свойственный обычному мышлению, должен был остановиться. Теперь, когда это речение предстало перед нами в таком обличье, что оно понятно всякому, разум, наверное, замер у тех, кто уже однажды пытался мыслить глубинно, мыслить существенно, стараясь выдержать соседство с изначальными мыслителями.

Итак, теперь разум замер у всех нас. Оставив его в таком состоянии и не торопясь с поспешными выводами, откроем глаза и отворим уши. Мы готовимся просто внимать слову и больше не обрушиваемся на это речение со своими случайными мнениями. Мы даем возможность слову сказать нам, тому слову, которое говорит:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

«Восхождение дарует свою благосклонность самосокрытию»).

Повторение

О существенной связи восхождения и захождения.
Отказ от логических (диалектических) истолкований

Итак, в точном переводе фраза τό μή δῦνόν ποτε означает: «ни в коем случае не совершающееся когда-либо захождение». В ней содержится двойное отрицание: во-первых, ясно выраженное отрицательной частицей μή (ни в коем случае) и, во-вторых, отрицание, заключенное в самом причастии δῦνόν, поскольку «захождение», помысленное по-гречески, означает «вхождение в сокрытие», «уход в сокрытость», «от-сутствие», «не-присутствие». Если эту пронизанную отрицанием фразу мы не только верно переведем, но и осмыслим в соответствии с тем, что в ней на самом деле сказано, перед нами предстанет нечто такое, что имеет в своей основе двойное «не», то есть нечто, совершенно преисполненное «нетствования». Но тут же становится ясно, что «по содержанию» эта фраза означает то же самое, что означают ключевые слова (φύσις, ζωή) изначального мышления, то есть «всегда совершающееся восхождение». Если мы будем придерживаться этого значения, то есть придерживаться слова φύσις, тогда вообще не обнаружится никакой отрицательной сущности, определенной через «не». Поэтому мы стоим перед двоякой необходимостью: во-первых, точно осмыслить отрицательное ключевое слово, во-вторых, именно его по-мыслить без отрицания как «всегдашнее восхождение», то есть как φύσις.

Но разве то, что Гераклит называет словом φύσις, лишено отрицания? До сих пор мы так и утверждаем, основываясь на приблизительном разъяснении того, что названо этим словом. Мы что-то утверждаем относительно φύσις, не прислушиваясь к тому, что сам Гераклит специально о ней говорит. Пока мы это не обдумаем, мы не имеем права что-либо решать относительно того, противостоят ли φύσις и ζωή как слова,

лишенные отрицания, фразе τό μή δῦνόν ποτε как этого отрицания преисполненной; исключают ли они друг друга или называют одно и то же (и если верно второе, то как это возможно, коль скоро в понятии φύσις все-таки не мыслится ничего отрицательного).

Прежде чем продумать во всей полноте 16 фрагмент, который в предложенной нами последовательности идет первым, то есть прежде чем просто задать содержащийся там вопрос, прислушаемся ко второму речению, которое в традиционной последовательности фрагментов идет под номером 123. Оно гласит:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

«Восхождение дарует свою благосклонность самосокрытию».

Достаточно немного вслушаться в сказанное, чтобы тотчас стало ясно, что φύσις, то есть восхождение, существенно, глубинно связано с «самосокрытием», то есть, если мыслить по-гречески, с «захождением» как вхождением в сокрытие. Таким образом, в «фюсис» Гераклит все-таки мыслит нечто «негативное» и, вероятно, мыслит потому, что должен так мыслить, а должен потому, что φύσις так себя проявляет. При поверхностном же взгляде тотчас бросается в глаза, что в данном речении что-то говорится о φύσις, о «восхождении», а именно то, что ему противоречит захождение. Если мы на самом деле хотим помыслить то, что говорится в данном речении мыслителя, тогда нам надо заранее расстаться с двумя непохожими друг на друга, но одинаково сильно напрашивающимися точками зрения. Во-первых, мы не должны слишком поспешно брать на вооружение «логику», «логическое», закон метафизически истолкованного мышления (то есть принцип противоречия) и заявлять: в речении Гераклита содержится противоречие; это речение нелогично, а так как нелогично, то, стало быть, и «неистинно». Дело в том, что логическое ни в коей мере не является мерилом и тем более источником истинного и истины. Во-вторых, когда мы силимся осмыслить данное речение и,

принимая во внимание предыдущее соображение, расстаемся с «логикой» и обычным мышлением, нам не стоит сразу же стремглав бросаться в «диалектику», о которой каждый понаслышке знает, что она не только не исключает «нелогическое», не только не исключает «противоречие», но обнаруживает в противоречии «истинное». После того как Кант в своем учении об антиномиях показал значение противоречия, в абсолютной метафизике немецкого идеализма оно воспринимается не как нечто такое, чего надо избегать, но, напротив, как то, что надо сохранять, чтобы преодолевать и разрешать его в высшем единстве. «Таким образом, разрешенное (aufgelöste) противоречие есть основа, сущность как единство положительного и отрицательного»[36]. «*Спекулятивное мышление* состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и себя самого в нем, но, в отличие от представления, не позволяет, чтобы противоречие овладело им и через себя разрешило его определения в какие-либо другие или в ничто»[37]. В «Лекциях по эстетике» Гегель пишет: «Но тот, кто требует, чтобы не существовало ничего такого, что несет в себе противоречие как тождество противополагаемых вещей, требует, чтобы не существовало ничего живого. Ведь сила жизни и тем более мощь духа как раз в том и состоит, чтобы полагать в себе противоречие, а также выносить его и преодолевать. Это полагание и разрешение противоречия идеального единства и реальной разрозненности членов образует непрестанный процесс жизни, и жизнь есть лишь как *процесс*»[38]. (На этой метафизике противоречия Кьеркегор построил свое учение о парадоксе, обнаружив в себе самого крайнего гегельянца).

Независимо от того, торопимся ли мы в преизбытке рвения притащить речение Гераклита на суд так называемого «логического», или без раздумий нападаем на него, вооружившись методом поздней метафизики, в любом случае мы упускаем из виду самое первое, простое и единственно необходимое: попытаться помыслить это речение сообразно

тому, что говорит оно само, и действительно осуществить эту попытку, напрягши силы нашего разума.

Мы пытаемся помыслить восхождение как нечто такое, что глубинно связано с захождением и что, следовательно, будучи по своему существу восхождением, уже каким-то образом является захождением. Попытавшись это сделать, мы видим, что наш ум замирает. Но нам прежде всего и надо, чтобы этот ум, то есть обычное мышление, остановилось, а потом «заработало» иначе.

§ 6. Восхождение и захождение. Благосклонность (φιλία) как залог взаимообразного предоставления своего существа другому. Фрагменты 35 и 32

а) Восхождение (φύσις), благосклонность (φιλία) и самосокрытие (κρύπτεσθαι)

Говоря о φύσις, Гераклит подчеркивает, что она φιλεῖ и в дословном переводе это означает, что она «любит». Глагол φιλεῖν можно понимать по-разному, но теперь мы не можем просто следовать тому, что понравится нам и нашим идеям.

Итак, φύσις «любит», «охотно принимает»; «сущность вещей охотно прячется». Все это почти похоже на фразы: «дети охотно лакомятся», «бабушка охотно сидит у печи». Сущность вещей, φύσις, «охотно прячется». Это, достаточно «тетушкино», представление о φύσις нам, наверное, надо отбросить, несмотря на его филологическую точность. Но почему же мы о нем упоминаем? Потому что такой перевод есть не что иное, как последние отголоски того взгляда на начало западноевропейского мышления, который всюду воспринимается как нечто само собой разумеющееся: дескать, это начало надо понимать в контексте метафизики

как ее еще не сформировавшуюся предварительную ступень. Неизбежные последствия такой точки зрения проявляются и в упомянутых переводах. Мы не «критикуем» их авторов, но просто размышляем о нашем отношении, то есть отношении Запада, к своему историческому началу.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Пока мы видим только то, что φιλεῖ употреблено по отношению к φύσις: φύσις … … φιλεῖ. Слово φύσις называет то, что предстает для мыслителей как должное-быть-помысленным. Уже у греков это глубинное, существенное мышление получило такое наименование, в котором тоже слышится φιλεῖν: «философия» — φιλία τοῦ σοφοῦ. На первом часе мы перевели это сочетание как «дружественное расположение к должному-быть-помысленным». В 35 фрагменте Гераклита говорится о φιλόσοφοι άνδρες, то есть о тех мужах, которые живут доброжелательством по отношению к τό σοφόν. σοφόν, σαφές исконно означает светлое, открытое, просвет. τό σοφόν μοῦνον, то есть одно-единственное в строгом смысле светлое есть εν — единое. О нем в 32 фрагменте Гераклит говорит так: έν τό σοφόν μοῦνον λέγεσθαι ούκ έθέλει καί έθέλει Ζηνός όνομα: «одно, единственно должное-быть-помысленным, позволяет и не позволяет назвать себя именем Зевса [то есть молнии]». Надо сказать, что когда мы переводим слово τό σοφόν как «должное-быть-помысленным», это очень предварительный перевод, который только в том случае получает свое содержание и основу, если определено само «должное». Слово φιλεῖν в данном речении мы переводим как «даровать благосклонность», причем благосклонность понимаем в смысле изначального даяния и предоставления, а не в одном только побочном значении благоприятствования и покровительства. Изначальное даяние — это предоставление другому того, что ему и так надлежит иметь, потому что оно принадлежит его существу, поскольку лежит в его основе. В соответствии с этим «дружественное расположение», φιλία есть благосклонность, с которой другому предоставляется сущность, уже в нем

заключенная, но предоставляется таким образом, что благодаря этому предоставлению она свободно расцветает. В «дружестве» взаимно предоставляемая сущность освобождается для себя самой. Отличительной чертой такого дружества является не услужливость и даже не «выручка» в тяжелых и опасных ситуациях, а само существование друг для друга, которое не нуждается ни в каких мероприятиях и доказательствах и остается действенным потому, что не признает никакого покровительственного влияния.

Было бы неправильно считать, что такое предоставление сущности совершается само собой, как будто в данном случае упомянутое «существование» есть не что иное, как некая наличная данность. Предоставление сущности требует знания и терпения, доброжелательное даяние есть способность ждать до тех пор, пока другой сам не отыщет пути в раскрытие своей сущности и, отыскав ее, спокойно отнесется к своей находке. φιλία есть предоставление благосклонности, которая дарует нечто такое, что по существу ей самой не принадлежит, но которая тем не менее должна дать ручательство, чтобы в одной сущности смогло что-то пребыть от другой.

Мимоходом надо отметить, что таким образом понятое дружественное расположение, достигающее своей вершины в дружестве по отношению к должному-быть-помысленным, т. е. получающее оттуда свое сущностное определение, есть скрытая сущностная основа всякого «воспитания». Без «философии» в правильно понятом смысле никакой исторический народ не научится усматривать сущностное, то есть простое во всем сущем, а без такого сущностного взгляда нет никакой возможности находиться в отнесенности к простому (das Einfache), к тому, что правит из себя самого. В свою очередь, без такой отнесенности никогда не появится того основного отношения, на котором утверждается всякое воспитание, потому что оно пробуждает — пробуждает влечение к сущностному и

влекомость им. Без скрыто правящей сущности воспитания всякое преподавание и любое обучение, всякий предмет и любое наставление лишены сложившегося и складывающегося основания. Они только «натаскивают», но это «натаскивание» показывает всю свою несостоятельность, как только дело доходит до чего-нибудь серьезного. Однако само воспитание и его сущностная основа, то есть философия как дружественное расположение к должному-быть-помысленным, со своей стороны, основываются на том, что это должное, издавна означающее бытие, в себе самом властно проникнуто благосклонной готовностью к даянию. Во всяком случае так говорит речение Гераклита: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

(Здесь нет почвы для всяческих вкривь и вкось толкований. Кроме того, здесь мы не можем сказать — как кому-то легко могло бы показаться — что Гераклит «влагает» в φύσις «личные» и вообще человеческие «переживания» — как будто мы вообще знаем, что такое «переживания», как будто сами эти «переживания» по своему происхождению не восходят к существу жизни, то есть к ζωή и, стало быть, к φύσις).

Правда, что бы мы ни понимали под φύσις, но в данном речении слово φιλεῖ заставляет думать, будто в «природу» «втолковывается» некое человеческое отношение, а в то, что в себе объективно, привносится нечто субъективное. Отстаивая это вполне обычное соображение, мы ведем себя так, как будто все, что отличается благосклонностью и готовностью даяния, — собственность «субъекта», который имеет на это преимущественное право; как будто назначение человека быть «субъектом» — нечто самое естественное в мире, тогда как на самом деле такая ситуация длится только три столетия (хотя за это время она, правда, успела вылиться в непостижимое безумие истории, поработившее человеческое существо). Только с тех пор, как человек становится «субъектом», появляется «психология». Предварительной ступенью в формировании страсти к

психологии является христианство. Греческий мир не знает никакой «психологии». Трактат Аристотеля «О душе» (περί ψυχής) не имеет с «психологией» ничего общего. На завершающем этапе существования метафизики она превращается в «психологию», то есть психология и антропология — последнее слово метафизики. Психология и техника неразделимы как две стороны одной монеты.

Поэтому для нас, сегодняшних, совершенно чуждой является даже возможность мысли и тем более сама мысль о том, что всё, к чему мы так просто обращаемся как к «нашим переживаниям», в существе своем может вовсе не быть нашей собственностью. Мы совершенно не способны предположить, что так называемое «субъективное» вместе с принадлежащим ему «объективным» и их взаимосвязью не представляют собой чего-то первичного и изначального, но, скорее, являются весьма сомнительным «результатом на выходе» и последствием изначального положения дел в сущностной сфере.

В один прекрасный день даже не наивная, а просто глупая точка зрения, согласно которой Гераклит, связывая φύσις и φιλεῖν, в своем наивно-примитивном мышлении «очеловечивает» мир, — эта точка зрения окажется совершенно несостоятельной по причине своей собственной беспомощности. Ведь когда мы утверждаем, что Гераклит очеловечивает «природу», мы выдаем свою собственную самонадеянность, считая, что располагаем непреложными сведениями как о самом мире, так и — прежде всего — о человеке. Вместо того чтобы кичиться своей субъективностью и метафизикой безусловного всезнайства, надо всерьез прислушаться к сказанному слову Гераклита. Вот оно:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

«Восхождение дарует свою благосклонность самосокрытию».

Благосклонность восхождения принадлежит самосокрытию. По отношению к восхождению κρύπτεσθαι (самосокрытие) есть

самозамыкание. Пока мы пытаемся, хотя и не вполне, мыслить κρύπτεσθαι в этом значении. Восхождение наделяет самозамыкание возможностью быть, потому что самосокрытие, в свою очередь, из своей «сущности» позволяет восхождению быть тем, что оно есть.

b) φιλία (благосклонность, ручательство) как сущностная взаимосоотнесенность восхождения и захождения (самосокрытия). φύσις как простое существо благосклонности (φιλία) скрывающего восхождения

(Одно предоставляет себя другому и таким образом дарует ему свободу его собственной сущности, которая покоится ни в чем ином, как в этом даянии, властно пронизывающем сокрытие и раскрытие, даянии, в котором свободно начинается господство и сущность несокрытости. Это свободное начинание есть само начало (der Anfang): начало исконного бытия как бытия (das Seyn).

Однако в этих последних предложениях поневоле сказано уже слишком много — в том смысле, что чем проще оказывается должное-быть-сказанным, тем сильнее соответствующее ему разъяснение отстает от того, что здесь должно-быть-помысленным. Эти предложения должны были предвосхитить нечто такое, что мы однажды сумеем, наверное, постичь, вникая в сказанное Гераклитом о φύσις: постичь для того, чтобы с помощью приобретенного опыта постижения обратиться мыслью к тому, что не подлежит забвению.

Однако прежде нам надо вникнуть в ту сущностную взаимосвязь, которая здесь названа словом φιλία (φιλεῖν), — «благосклонность». Восхождение позволяет самосокрытию бытийствовать в своей собственной сущности, в сущности восхождения; самосокрытие же бытийствует благодаря тому, что предоставляет восхождению возможность «быть»

восхождением. В φύσις царствует благосклонность, но не в смысле какого-то снисхождения и уступки, а в смысле произволения, которое дозволяет и совершает не что иное, как даяние, предоставление и сохранение того, что бытийствует как восхождение.

Если бы современный человек, которому едва исполнилось три столетия, не успел превратить всё и вся в одно только «субъективное» и завязанное на «переживании», если бы не осознал всё это через по-бухгалтерски «вычисляющее» сознание и тем самым тут же не загнал в роковую область так называемого бессознательного, тогда теперь мы могли бы, не боясь неправильного истолкования, привести следующее речение мыслителя Парменида, который вместе с Гераклитом мыслит начало. Это речение (фрагмент 13) гласит:

πρώτιστον μέν Έρωτα θεών μητίσατο πάντων.

«Первым из всех богов — (она) отгадала Эрота».

Здесь «от-гадывать» (er-raten) означает вымысливать пред-сказывая; творить в мыслях нужное всяческой нужды как пред-угаданный запас (Vor-rat). В глубинном смысловом измерении «Эрот» предстает как поэтическое именование для философского слова «благосклонность», поскольку это слово называет неясно проступающее теперь существо φύσις. Строка из Парменида, приведенная в Платоновом «Пире», не позволяет сразу решить, кто же здесь совершает отгадывание[39]. Пока сказанное Парменидом можно истолковать только в том смысле, что в начале (im Anfang) бытийствует нечто причастное отношению, соотносительное (das Bezughafte), а не вещь или состояние. Однако слово Парменида можно по-настоящему осмыслить только в том случае, если мы в достаточной мере понимаем, что подразумевается под греческими «богами»).

Совершая самое себя, восхождение ни в коем случае не ускользает от самозамыкания, но обращается к нему как к чему-то такому, что дает ему возможность восходить, непрестанно давая для этого единственное в своем

роде ручательство. Одно благоволит другому, и в этом взаимном благоволении их сокровенный мир обретает простую «сущность». φιλία и φιλεῖν не просто как бы выпадают на долю φύσις, достаются ей. «Благосклонность» — это способ, каким возвратное обоснование восхождения в направлении самозамыкания, опережение восхождения через самозамыкание и пред-обоснование самозамыкания в направлении восхождения бытийствуют так, как они бытийствуют. С другой стороны, «благосклонность» не есть нечто, существующее для себя и вне φύειν и κρύπτεσθαι. Благосклонное предоставление имеет сущностный вид восхождения и самозамыкания. Благосклонность есть глубинная сокровенность простого разделения; благосклонное предоставление позволяет возникнуть той чистой ясности, в которой восхождение и самозамыкание удерживаются во взаимном отвержении друг от друга и взаимной обращенности друг к другу, что приводит их к борению между собой за возможность давать простое ручательство просто предоставленной сущности. Благосклонность — это основная черта «раздора» (ερις), мыслимого в его изначальном значении, а не в смысле одного только недоброжелательства и неприязни, выражающихся в ссоре и распре.

Восхождение предоставляет самозамыканию возможность со своей стороны, то есть со стороны самозамыкания, предоставлять ему, то есть восхождению, само его существо и тем самым сохранять самое себя в благосклонности своего собственного существа, которое предоставлено ему восхождением. То, что таким образом бытийствует как простое (das Einfache), присущее благосклонности скрывающего восхождения, называется словом φύσις. Это особняком стоящее слово мы слушаем и читаем в соответствии с устоявшейся привычкой, предполагающей, что слову должен соответствовать тот или иной предмет. Мы, например, произносим слово «дом» и представляем соответствующий предмет, говорим «гора» и имеем в виду нечто обособленное, что так называется и

представляется. Мы говорим φύσις и сразу думаем, что в соответствии с только что сказанным и на сей раз нам должно представиться нечто соответствующее этому слову. Мы как бы требуем, чтобы такая представимость была всегда, и делаем это потому, что она помогает нам разобраться в вещах, предметах и их взаимосвязях. Даже если мы успели заметить, что названное словом φύσις не так-то быстро поддается представлению, мы снова надеемся, что все разнообразие сказанного о φύσις в конце концов можно будет сравнить между собой в едином обзоре, так что в итоге каждый легко в этом разберется. Если же рисуется какая-то другая картина, мы решаем, что дело запутано. Имея какое-то представление о «простом», мы сами решаем, что должно быть для нас «сложным», причем для «от природы» здорового человеческого разума это «сложное» сразу же становится оскорбительным, и мы его отвергаем. Предложенное теперь истолкование фразы φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ явно «сложно». Есть, однако, простой путь понять ее содержание, не делая ее банальной. «Восхождение», «захождение» и взаимосвязь между ними можно легко пояснить на «образном» примере, который, быть может, «мерещился» самому Гераклиту.

Восхождение может совершаться как утро с характерными для него предрассветными сумерками. Затем, к счастью, утро перерастает в ясный день, в котором восхождение завершается. Далее наступает вечер, тоже с сумерками, но уже вечерними. Итак, мы имеем утро, которое медленно раскрывается, как шкаф. Затем у нас есть сам день, то есть второй шкаф (потому что «утро» и «день» все-таки отличаются друг от друга). Второй шкаф стоит открытым. Затем появляется третий шкаф, который медленно закрывается: это вечер. Предпочтение отдается второму «шкафу», по отношению к которому восхождение и самозамыкание суть необходимая «прибавка». Если проследить отношение третьего шкафа, обозначающего вечер, к остальным, станет ясно, что «по-настоящему» он связан только с

открытым шкафом, то есть с днем, потому что день «закрывается» наступлением вечера. Таким образом, получается, что захождение, вечер, противостоит не восхождению, а дню (подобно тому как «умирание» противостоит не рождению, а «жизни»), Мы говорим: «жить и умереть», но не «родиться и умереть». Против этих трех шкафов и «шкафообразного» представления о сущем, в принципе, нечего сказать, кроме, наверное, того, что всякий способ представления, выстроенный по образцу «шкафа», однозначно ограничен его «стенками». Когда говорят о противоположности жизни и смерти, становится ясно, что смерть воспринимается как противоположность «жизни», а не рождению. Здесь тоже чувствуется влияние «шкафа». Полагают (если, конечно, вообще что-то полагают), что, родившись, человек попадает в шкаф, зовущийся «жизнью», а потом смерть вытаскивает его оттуда (как будто уже при рождении он не начинает умирать; как будто возможность смерти не сопутствует жизни постоянно — той самой жизни, которая как раз и является состоянием рожденности). Ясно, что «шкаф» — вещь удобная, и кто мыслит в шкафах, может там многое разместить. Но, к сожалению, бытие — не шкаф, а шкаф, со своей стороны, в любом случае есть нечто сущее и в случае нужды — совершенно незначительное.

φύσις, восхождение сущностно связано с самозамыканием, то есть со вхождением в сокрытие и, стало быть, с «захождением», помысленным по-гречески. В 123 фрагменте (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) эта сущностная взаимосоотнесенность названа словом φιλεῖ. φιλεῖν мы понимаем как благосклонность и доброжелательное предоставление.

Восхождение, поскольку оно является восхождением, как бы дает самозамыканию возможность бытийствовать *в* своем собственном существе, то есть в существе восхождения. С другой стороны, самозамыкание, поскольку оно является таковым, позволяет восхождению бытийствовать *из* существа самозамыкания. Благосклонность предстает

здесь как взаимное предоставление ручательства, по которому одна сущность получает другую и в котором сохраняется единство *той* сущности, которая именуется словом φύσις. Мы мыслим φύσις тогда и только тогда, когда мыслим ее из изначального единящего единства благосклонности. Мысля таким образом, мы уходим от обычного способа разумения, которое все представляет только предметно, размещая его по соответствующим обособленным представлениям, как по шкафам.

Правда, рассуждение, осуществляемое в ракурсе «шкафа» (а не сам шкаф), представляет собой нечто действительно существующее, что определяет отношение человека к сущему. Поэтому к нему надо отнестись серьезно. «Шкафообразный» способ представления ни в коем случае не является следствием поверхностного мышления: он — его основа. Основа «шкафообразного» мышления в том, что сущее в своем напоре стремится стать и остаться мерилом и горизонтом определения бытия. (На этом напоре сущего основывается метафизика). Пытаясь понять, что означает φύσις в упомянутом речении Гераклита, мышление, руководствующееся принципом «шкафа» и потому ограниченное его «стенками» и не способное видеть свободное царствование подлинно бытийствующего, мыслит восхождение и самосокрытие как два обособленных процесса. Тогда получается, что самосокрытие следует за восхождением и только таким образом остается с ним связанным: «шкаф» восхождения располагается рядом со «шкафом» захождения. «Нормальное» мышление противится мысли о том, что восхождение бытийствует в себе как самосокрытие, но именно об этом и говорит рассматриваемое нами речение Гераклита, поскольку в нем φιλεῖν предстает как связь между φύσις и κρύπτεσθαι. Как это понимать?

Предположим, что ἀείζωον, φύσις, никогда не совершающееся захождение, всегдашнее восхождение — это одно только восхождение, которое никак не связано с каким бы то ни было самосокрытием и

самозамыканием. Что с ним в таком случае будет, коль скоро оно лишено всякой связи с самозамыканием и остается одним только восхождением? Ведь в таком случае ему не из чего восходить и нечего раскрывать в своем совершении. Даже если бы мы предоставили восхождение только самому себе как уже совершившееся, ему пришлось бы, по меньшей мере, каким-то образом ускользнуть от того, что наделяет возможностью проявления, то есть ускользнуть и улететь от самозамыкания, чтобы тотчас, в самый миг своего отрешения от него, самому разрешиться в ничто. Дело в том, что восхождение бытийствует как таковое, то есть именно как восхождение, только в том случае, если оно уже укоренено и сокрыто в том, что предстает как самосокрытие, и если всегда сохраняет такую сокрытость в нем. Поэтому и только поэтому, то есть ради сохранения своей собственной сущности, восхождение благосклонно к самосокрытию. Что было бы, если бы родник, бьющий из земли, лишился «благосклонности» питающих его подземных вод? Он перестал бы быть родником. Ему надо принадлежать скрытым водам, а эта принадлежность означает, что по своей сущности родник остается сокрытым в скрывающих себя водах и только исходя из них остается родником. Родник — это просто «образный» пример, помогающий понять без-образную (bildlose) сущность появляющегося восхождения, которое покоится в самосокрытии. По существу, всякая «сущность» без-образна, и мы необоснованно воспринимаем это как недостаток. Мы забываем, что без-образное и, следовательно, неочевидное, не-наглядное лежит в основе всего образного и делает его необходимым. Если художник изначально не смотрит поверх и за пределы всего того, что могут дать краски и мазки, разве он что-нибудь напишет? Все наглядное без того не-наглядного, которое делает его наглядным, только раздражает глаза и не более того. Все более пронзительный крик по поводу того, сколь необходима «наглядность», уже не смешит и постепенно становится признаком чего-то трагического, то есть воли, которая, воля самое себя,

приходит только к тому, что волит и действует против себя, но при этом даже кажется себе «логичной».

Когда в «школе» и прежде всего в исследовательской работе начинают показывать фильмы, то это, конечно, дело важное и полезное, но этот процесс (не сам по себе, а потому, что он протекает в новоевропейской действительности, характеризующейся волей к воле) сразу становится роковым, если способствует укреплению того мнения и позиции, согласно которым сущим является только то и единственно то, что «появляется на экране». Но если что-то нельзя представить «киношным» образом, если что-то не является наглядным «кинематографически», это вовсе не означает, что тем самым оно остается неусматриваемым (das Unerblickbare), если только у нас есть способность направить взор на неочевидное, каковой взор несет на себе все наше существо в его основе — если только мы понимаем «есть» и «бытие» и таким образом имеем «перед глазами» само бытие. Опасность кроется в отождествлении кинематографической наглядности с «действительностью». Если мы не осознаем этой опасности, нависшей над нашим историческим вот-бытием, значит, мы еще не знаем, где мы есть и в каком мгновении мира находимся. Поэтому остается непреложным, что φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, даже если этого не видит и никогда не увидит «киношный» глаз.

Сокрытие (das Verbergen) как бы покрывает своим ручательством (verbürgt) существо восхождения, то есть ручается, что то его не утратит. Давая ручательство и тем самым покрывая им (verbürgt), самосокрытие должно бытийствовать таким образом, чтобы не прекращать скрывания (verbirgt). Самосокрытие ручается, скрывая. Оба действия есть одно и то же, и потому они называются почти одинаково. Здесь не пустая игра словами, но скрытая игра слов, в которую нам не надо вмешиваться. Наше грубое обращение с языком приводит к тому, что, видя в нем только техническое средство коммуникации, мы считаем это вполне нормальным и потому

нормативным. Все остальное в слове, что время от времени властно сказывается, воспринимается нами как исключение, и если мы прислушиваемся к «нерукотворной» и невымученной, но по своим правилам свободно себя проявляющей игре слова, то такое занятие воспринимается как любовь к каламбурам. Нередко на самом деле трудно различить границу между игрой слова, идущей от самого слова, и одними только нарочно устроенными словесными экспериментами. Поэтому здесь легко ошибиться, особенно если игра словами становится специальным техническим приемом и ей слепо подражают. Тогда дело доходит до того, что, говоря современным языком, словам, которые и так уже утратили содержание, дается слишком большой кредит.

Игра, совершающаяся в слове, отражает игру самой сущности, которая в это слово приходит. φύσις — это игра восхождения в самосокрытии, которое скрывает потому, что открывает путь восходящему открытому (das Offene) и свободному (das Freie). Коль скоро в рассматриваемом нами речении Гераклита φύσις связывается с κρύπτεσθαι, необходимо принять во внимание, что κρύπτειν означает «скрывать» в смысле совершения утаивания, которое, в свою очередь, означает не просто унесение во что-то недоступное, не просто сокрытие как стремление спрятать и тем самым дать спрятанному исчезнуть: оно означает унесение как принесение под чью-то защиту и, таким образом, оно всегда означает и сохранение. Если мыслить в перспективе контроверзности, тогда восхождение одновременно проявляется как высвобождение сохраненного (das Verwahrte) в свободу (das Freie) рас-поряжения. Речение φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ («восхождение дарует свою благосклонность самосокрытию») постепенно раскрывает свой смысл, который мы скорее поймем, если сумеем прислушаться к «срединному» слову данного речения κρύπτεσθαι и уловить, что значит утаивание и сохранение. Даруя свою благосклонность самосокрытию, восхождение не только не перестает быть

тем, что оно есть, то есть не перестает быть восхождением: в даровании такой благосклонности, φύσις непрестанно имеет в ней свое начало, в соответствии с которым восхождение появляется раньше всего прочего, что еще может появиться, то есть раньше того или иного сущего. С точки зрения сущего, а именно с точки зрения предметов, которые человек в своем поиске стремится установить, φύσις есть нечто такое, что никогда не скрывается, но всегда предстает как уже совершившее свое восхождение. Однако само это восхождение как таковое покоится в игре, в которой оно благосклонно предоставляет самосокрытию возможность сохранять свою скрывающую сущность. Только так мысля все три слова данного речения, мы можем сказать, что мыслим его как речение мыслителя, который является изначальным.

Согласно Платону, человеку нелегко усмотреть «сущность вещей», то есть «идею», потому, что его глаз замутнен, а не потому, что эта сущность прячется. Она, с его точки зрения, вовсе не прячется, но предстает как само сияющее и сверкающее. Когда говорят, что φύσις «охотно прячется» или «любит скрываться», это противоречит всему продуманному нами существу φύσις и даже сущности «идеи», являющейся последним отблеском изначальной «фюсис». Когда говорят, что она «прячется», имеют в виду, что она прячется от глаз человека. Кажется, что так оно и должно быть, коль скоро люди редко и с трудом улавливают сущность вещей. В таком переводе мнимую непостижимость φύσις, о которой и речи-то нет, приписывают ее собственному произволу и своенравию, а не рассеянности человека, и при этом полагают, что такой вздор когда-либо мог сказать такой мыслитель, как Гераклит. У φύσις нет никакой нужды прятаться, потому что, как показывает этот пример, человеческое недомыслие само заботится о том, чтобы за своими воззрениями спрятать от себя всегда бытийствующее восхождение.

Когда Геркалит говорит о φύσις, он имеет в виду не отношение φύσις

к человеку, который постигает или не постигает ее, то есть φύσις, а само существо этой φύσις как таковой, φύσις не скрывается от человека: все дело в том, что восхождение как восхождение скрывается в самосокрытие как залог своей собственной сущности. Тот факт, что восхождение таким образом *есть* не что иное, как самосокрытие, ни в коем случае не означает, что φύσις прячется: он означает, что ее сущность обнажается в восхождении именно как самосокрытии. Как раз потому, что φύσις по своей сущности не стремится «спрятаться», обычный разум как бы сталкивается с этой сущностью и вследствие такого шокирующего столкновения упорствует в своем собственном воззрении, которое понятно ему, потому что человек сам его создал для себя. Так как φύσις не прячется, а, напротив, остается простым восхождением (das Aufgehen) и открытым (das Offene), она есть самое ближайшее из всего близкого нам.

§ 7. φύσις как существенное соединение (ἁρμονία) восхождения и захождения (самосокрытия) во взаимном исполнении их существа. Признаки единого в восхождении и захождении. Фрагменты 54, 8 и 51

Когда восхождение само дарует свою благосклонность самосокрытию, последнее как бы сплачивается с ним, причем таким образом, что восхождение может восходить из самосокрытия и, со своей стороны, оставаться сокрытым в самосокрытии, то есть оставаться сплоченным с ним. Сама «фюсис», теперь усмотренная в ее существе, о котором говорится в 123 фрагменте, есть сплачивание и слаживание (die Fügung), в котором восхождение примыкает к самосокрытию, а то — к восхождению. По-гречески слаживание называется ἁρμονία. Услышав это слово, мы сразу вспоминаем о согласовании звуков и понимаем «гармонию» как «созвучие». Однако в своей основе ἁρμονία — это не сфера звуков и тонов, а

ἁρμός, скрепа, то есть нечто такое, что совершается тогда, когда одно прилаживается к другому и оба подгоняются друг ко другу, то есть совершается сплачивание, сплочение.

Так как самосокрытие не есть нечто такое, что находится где-то вне восхождения, где-то рядом с ним; так как оно не есть нечто такое, что добавляется и прилаживается к восхождению задним числом; так как самосокрытие есть то, что φύσις предоставляет из себя самой как нечто такое, в чем она сама, эта φύσις, и остается укорененной, здесь она сама и царствует как сплочение, ἁρμονία, с-лаживание, в котором восхождение и самосокрытие взаимно наделяют друг друга своей сущностью, своим существом.

а) Неявное (das Unscheinbare) сплочения, совершаемого в φύσις, как отличительная черта ее открытости. Изначально благородное существо чистого восхождения

О той ἁρμονία, которая есть φύειν самой φύσις, Гераклит в 54 фрагменте (который у нас идет третьим) говорит следующее:

ἁρμονίη ἀφανής φανερής κρείττων.

«Неявное сплочение превосходит своим благородством ту слаженность, которая напористо стремится обнаружить себя».

Итак, φύσις есть неприметная, неявная (die Unscheinbare). Будучи тем, что вообще наделяет всякое явление проясненным открытым (das gelichtete Offene), восхождение само как бы отступает на второй план во всяком явлении и в каждом появляющемся и потому не представляет собой некое появляющееся (das Erscheinende) среди прочих. В результате даже в более узкой сфере непосредственно зримого наше внимание прежде всего привлекает только то, что находится в ясности и как высветленное остается доступным. По отношению к нему сама ясность предстает как некая

безразличная и само собой разумеющаяся среда, на которую мы обращаем внимание только тогда (да и то мимоходом), когда находящийся в этой ясности предмет становится нам недоступным в результате появившейся темноты. Тогда человек включает свет. В современном довоенном городе благодаря использованию огромной осветительной техники ночь стала днем, так что нельзя разглядеть ни неба, ни его светил. В результате сама ясность стала рукотворным и самым важным предметом. Она утратила свою сущность, выражавшуюся в способности быть неявной во всяком явлении. Ясность же в смысле прозрачности света утверждается в том, что вообще бытийствует просвет и восхождение, то есть φύσις.

(Современный человек очарован этой технической не-сущностью ясности, и когда ее становится для него слишком много, у него на какое-то время возникает желание забраться повыше в горы или отправиться на море; там он «переживает природу», каковое переживание надоедает уже к первому полудню, и потому намечается поход в кино. И все это называется «жизнью»).

φύσις не выступает на передний план во всяком восходящем и взошедшем, как это делает какое-либо появляющееся: в любом появляющемся (Erscheinendes) она есть неприметное, неявное (Unscheinbare), но ни в коей мере не «незримое», как неправильно ее называют в упомянутых филологических переводах. φύσις — не незримое (das Unsichbare), а напротив, именно изначально узренное (das Gesichtete), которое, правда, в большинстве случаев вообще никогда не усматривается специально. Отношение, которое мы имеем в виду, можно пояснить на конкретном примере. Стоя в комнате, мы хотя и видим «пространство», но не усматриваем его, а смотрим на обстановку этой комнаты и прочее, что в ней есть и что предстает в этом пространстве как предмет. Равным образом, глядя на часы мы хотя и видим «время», но не усматриваем его, а имеем перед глазами цифры и стрелки и смотрим на то, «сколько» времени,

которое мы, так сказать, считываем. В обоих случаях «пространство» и «время» есть нечто неявное, но тем не менее узренное нами, хотя и не усмотренное специально и не предстающее как некий предмет, выступающий на передний план.

ἁρμονία, характерная для φύσις, то есть то сплочение, в каковом φύσις и бытийствует, не потому αφανής (то есть «не обнаруживающаяся предметно»), что ей принадлежит κρύπτεσθαι, неправильно истолкованное как самоутаение, а потому, что φύσις как чистое восхождение более открыто, чем любое напрямую открытое и очевидное (das Offenkundige). Поэтому она, то есть φύσις, пребывает и бытийствует как неприметное (das Unscheinbare). Так как, будучи неприметным, сплочение «сильнее» (κρείττων), оно может «больше».

Услышав это слово, означающее усиление, мы сразу же вспоминаем о ζα в слове ζωή. Мы спрашиваем: в каком отношении сплочение, будучи неявным, может «больше»? Наверное, в отношении его существа, то есть в отношении восходящего открытия и сокрытия. Именно в себе самом, а не в каком-либо результате и следствии, восхождение, оставаясь неявным, неприметным, раскрывает больше и оказывается более глубоким в своем раскрытии, чем какая-то слаженность, вытесненная на передний план явленности. То, что таким образом способно в себе к более исконному; что не нуждается в проявлении каких-либо действий и мероприятий и остается незатронутым каким-либо «деланием» и его «подачей»; что сияет из самого себя, без рукотворного убранства и мишуры, без напористого стремления выйти на первый план и при этом превосходит своим сиянием все остальное, — оно в своем существе «благородно». Благородное (das Edle) в себе самом могущественнее устроенного (das Hergerichtete). ἁρμονία ἀφανής благородна. Благородное чистого восхождения заключается в том, что оно не рвется быть увиденным, как этого хочет сделанное напоказ. φύσις — это неприметное сияние. В неприметности восхождения таится залог того, что

оно, не завися от совершившейся подачи того или иного являющегося, непрестанно пребывает в самом себе, то есть в восхождении, остается незатронутым непосредственной переменой этого являющегося и таким образом «ни в коем случае» (μή) не подпадает под власть захождения. Когда φύσις характеризуется фразой τό μή δῦνόν ποτε, то частица μή, в ней употребляющаяся, обозначает κρείττων, то есть изначально, исконно благородную сущность чистого восхождения. Частица μή употребляется в ракурсе сущностного соотнесения с тем «благородным», которым отличается φύσις, каковая, в свою очередь, будучи чистым восхождением, дает совершиться явлению, но сама тем не менее никогда ни под какое являющееся не подпадает. В то же время неявное восхождения покоится в себе и только потому в себе, что в своей сущности оно дарует благосклонность самосокрытию.

b) Противо-тяжущееся (das Wider-spannende, das Gegen-spannende) как сущностный момент со-пряжения. О трудности мыслить противо-устремляющееся (das Gegenstrebige) в единстве со сплоченностью: различие между обычным и существенным мышлением. Сплочение, характеризующее φύσις, и знаки Артемиды (лук и лира). Фрагмент 9

В чистом сиянии и цельном, неповрежденнном прояснении своего существа (то есть как прекраснейшая (die Schönste), «гармония» (άρμονία), то есть связность, сплочение, бытийствует там, где столь же целостно и неповрежденно восхождение уходит в самосокрытие, а то, в свою очередь, находит в восхождении чистый залог себя самого. Таким образом, там, где восхождение отдается существу самосокрытия, а оно покоряется существу восхождения, одно проводит себя через другое, ему противостоящее, и наоборот. Здесь, в благосклонности взаимного сущностного ручательства,

совершается взаимокасательство (Übereinan- derhinfahren), по-гречески: τό άντίξουν. ξέω означает «касаться чего-либо»: например, обрабатывая какой-нибудь предмет, совершать движения «туда-сюда», чтобы убрать шероховатости и добиться нужного вида; это происходит, например, при шлифовке камня, когда его обтачивают, обтесывают, соскребают с него ненужное (ξέω, ξάω и «скрести» — одно и то же); τό άντί-ξουν — опять причастная форма, но на сей раз от глагола άντιξέω (двигать туда и обратно по отношению к чему-либо); она означает «противо-движение», причем в данном случае имеется в виду то противодвижение, которое совершается в сплочении и слаживании сущностного устроения самой φύσις. Когда восхождение входит в самосокрытие и сплачивается с ним как залогом своей собственной сущности, оно вводит себя в нечто такое, что, будучи захождением, противостоит ему, поскольку самосокрытие, входя в восхождение и сплачиваясь с ним, противостоит тому, что противостоит ему самому. В результате царствует τό άντίξουν, то есть противо-несение, со-отнесение и все-таки со-принесение себя другому. Царствуя, оно сводит воедино восхождение и самосокрытие. Со-принесение в нечто единое, принесение одной сущности в другую и слаженное сплочение в единую сущность по-гречески называется συμφέρειν. Поэтому впоследствии причастие συμφέρον означает «выгодное», приносящее пользу. Со-принесение, осуществляемое в том смысле, который выражается в причастии άντίξουν, удерживает сплачивающееся в единстве его существа.

Об этом Гераклит говорит в 8 фрагменте, который у нас идет четвертым:

τό άντίξουν συμφέρον καί έκ των διαφερόντων καλλίστην άρμονίαν.

«Противодвижение есть сведение воедино, и из раз-несения [рождается] сияющее слаживание».

Со-принесение, сведение воедино, не являющееся «состыковкой» вещей, в ходе которой одно чуждое примыкает к другому, как бы

добавляясь к нему, итак, со-принесение, которое, напротив, заключается в противодвижении того, что постигается и даруется как сущность, — это со-принесение со-приносит и собирает воедино благодаря тому, что приводит в лад, налаживает, более того, даже впервые вы-лаживает этот лад, делая явным его самого и тем самым раз-водя сочетающееся, но раз-водя в чистоте исполняющейся в нем взаимосоотнесенности того, что сочетается в этом разведении. Осмысляя сущностную взаимосвязь φύσις и κρύπτεσθαι именно как ἀντίξουν, мы должны постоянно помнить о том, что осмысляется сама φύσις — как «разрывающееся», единяще-разъединяющее сплочение восхождения и захождения. Мысля еще глубже, мы даже должны сказать, что все, выраженное в ἀντίξουν, а также в συμφέρειν и διαφέρειν, определяется из φύσις, то есть из ее восходяще-проясняющего существа. Но так как здесь для сущего в его целом не дается никакой спешно нарисованной картины, которую можно было бы увидеть чувственным взором; так как мысль в своей обращенности к самому бытию усматривает его без-образным в его изначально простой сущности сплочения и слаживания, обычное разумение не может мыслить то, что здесь надо мыслить. Ведь если бы оно захотело это сделать, ему пришлось бы последовать за ἀντίξουν-συμφέρον, то есть прислушиваться к противодвижению как со-принесению воедино и в таком прислушивании сообразовываться с тем, что в данном случае действительно надо помыслить[40]. Восхождение, φύσις только в том случае можно помыслить как упомянутое сплочение и слаживание, если мышление само готово «ладить» и в ладе сплочения мыслит ладное, при этом уже зная — и зная только таким образом — об изначальном раз-ладе. Обычное мышление, и особенно наше современное, — это мышление предметное, для которого признаком истины помысленного (das Gedachte) является возможность его опредмечивания. Но так как не только позднейшее, но и всякое обычное мышление как таковое никогда не может сопутствовать глубинному

мышлению в осмыслении φύσις, различие между ними становится ясным и для изначальных мыслителей. О том, что обычное разумение не может помыслить φύσις, Гераклит довольно ясно говорит в 51 фрагменте, который у нас идет пятым. В нем же он указывает и на то обычно являющееся, в образе которого раньше всего проступает чистое сияние φύσις. Этот фрагмент гласит:

ού ξυνιασιν όκως διαφερόμενον έωυτώι συμφέρεται παλίντονος άρμονίη όκωσπερ τόξου καί λύρης[41].

«Им не свести воедино, как бытийствует само-разнесение, в котором оно же (разнося себя самое) сводит себя с собою; втягивая назад (-ширя) (а именно втягивая само-разносящееся) бытийствует ладящееся слаживание, как это видно на примере лука и лиры».

Есть вариант, в котором вместо παλίντονος употребляется παλίντροπος. Надо иметь в виду, что сплочение в себе одновременно является взаиморазворачиванием (Voneinanderweg-wenden) в разрешившееся *рас*-пряжение (Ent-spannung) и возвратным сворачиванием в смысле сопряжения того, что разворачивается в *рас*-пряжение. Таким образом, άρμονία состоит не просто во взаимосопряжении, так что стремление взаимно разойтись в рас-пряжение является чем-то отличным от нее, а она сама остается лишь чем-то сочлененным: άρμονία характеризуется тем, что в ней самой таится возможность взаимного расхождения в рас-пряжение. Поэтому, когда сочетание παλίντονος άρμονίη филолог (Бруно Снелл) переводит фразой «соединение того, что противо-тяжно», перевод звучит вполне в духе Шекспира, но, во-первых, остается неправильным в чисто языковом смысле и, во-вторых, совершенно неадекватен по существу. παλίντονος — это предикат к άρμονία, а она — это втягивающее назад (das Zurückspannende), то есть παλίντονος не мыслится как объект по отношению к наступающему потом соединению. Не «противо-тяжное» должно соединиться и соединяется: на самом деле обнаруживается, что противо-

тяжущееся принадлежит к самому существу самого сплочения.

Тот факт, что другой филолог считает этот, во всех отношениях невозможный перевод «пластичным», примечателен тем, что заставляет задуматься о мнимой достоверности филологических переводов. Примечательно и то, что во всех переводах ξυνιασιν переводится словом «понимают», что лексически верно, но не соответствует тому, что здесь по-гречески сказано и по-гречески помыслено. Чтобы перевести правильно, достаточно перевести греческий глагол συνίημι дословно, то есть как «я свожу вместе», «со-приношу»; это слово равнозначно глаголу λέγειν — «собирать». Хотя, говоря о συμφέρειν, мы слишком легко понимаем «собирание», «со-принесение» как некое последовательное накапливание, осуществляющееся таким образом, что окончательное «единство» возникает только в результате произведенного «собирания», на самом деле «собирание» определяется в ракурсе *уже* усмотренного «единства». «Собирать» — значит обнаруживать единство, которое уже бытийствует из себя самого, и в таком случае «собираться» — значит «вместе приходить» к определяющему единству — не нами образованному, но призывающему нас еще до всякого возможного образования, предпринятого с нашей стороны. Кроме того, мы не замечаем, что, коль скоро слова συνίημι, συμφέρω («я со-приношу», «свожу воедино») и слово λέγω («я собираю») — греческие, в них уже, помимо их основных значений, присутствует связь с φύσις, с восходящим (das Aufgehende), прекрасным (das Schöne), так что «собирание» и «со-принесение», если их мыслить по-гречески, имеют ту основную черту, которую мы можем назвать возможностью *выступления* из единства в смысле появления из него.

(Любая этимология превращается в бессмысленную игру словами, если не постигнут дух языка, то есть сущность бытия и истины, из которых язык говорит. Этимология опасна не сама по себе: опасна бездуховность людей, ею занимающихся, или (что в данном случае одно и то же) с нею

борющихся. Какой-нибудь филолог может всю жизнь ревностно заниматься греческим языком и овладеть им, ни единого разу не ощутив себя затронутым его духом, но трудолюбиво и честно подавляя этот дух своими расхожими, повседневными представлениями, пусть даже видоизмененными с помощью «историографических» изысканий).

Речение, содержащееся в 51 фрагменте, ясно показывает — впрочем, об этом говорят и другие фрагменты — что Гераклит знает о различии между обычным мнением и существенным мышлением, а также о том, что напрямую они никогда не сойдутся. Из этого становится ясно, что прямая несовместимость с обычным мышлением заключена в самой природе мышления существенного. В своем существе оно просто «непонятно» для обычного разума, хотя мы поторопились бы с выводами, если бы решили, что каждый, кто говорит непонятно, — уже настоящий мыслитель. Существенное мышление не потому непонятно, что слишком запутано, а потому, что слишком просто. Оно удивляет совсем не потому, что помысленнное в нем находится слишком далеко, а потому, что оно слишком близко. Различие между обычным и существенным мышлением неустранимо, и знание об этом, а также знание о том, что является причиной данной неустранимости, само принадлежит к знанию существенного мышления. Поэтому в зависимости от того, какова основная позиция мышления в его истории, данное различие выражается по-разному.

С точки зрения обычного мышления, которое всегда привычно для нас, любые слова мыслителя о том, как к этому мышлению относится мышление существенное, почти всегда выглядят как высокомерное нежелание иметь что-либо общее с неразумной толпой или как угрюмая и раздраженная жалоба на то, что обычное мышление «примысливает» ему свои лжетолкования, не говоря уже о дерзких выходках.

На самом деле резкие высказывания мыслителей об их отношении к обычному мышлению возникают не в результате досады на обычное

непонимание, которое их встречает. Неприязненные слова, которые приходится слышать от Парменида и Гераклита, Платона и Декарта, Канта и Гегеля, легко можно объяснить (потому что это можно сделать везде и всегда) их раздражением — ведь обычное разумение легче всего соглашается с таким объяснением и потому считает его единственно верным. На самом же деле за этой неприязнью скрывается нечто такое, о чем еще не спрашивали. И речь здесь идет не о «психологическом портрете» мыслителей и их манере реагировать на непонимание публики. Речь идет о действительно существующем сложном отношении человеческого существа как такового к истине сущего. Копнем еще глубже: если обычное разумение представляет сущее и только сущее, а глубинное, существенное мышление мыслит бытие; если различие между бытием и сущим действительно существует и даже является различием изначальным, тогда разлад между обычным и существенным мышлением восходит к этому различию. В таком случае речь ни в коем случае не идет о простой «реакции» публики на философию и реакции философии на реакцию публики. К чему мы все это говорим, разъясняя 51 фрагмент? Дело в том, что в этом фрагменте поднят вопрос об отношении существенного мышления к обыденному, да и вообще существует целый ряд фрагментов, в котором затрагивается эта тема[42]. Уже само число таких речений дает понять, что затронутое в них отношение между обычным и существенным мышлением само требует глубинного, существенного осмысления. Правда, глядя на то, как разбросаны эти фрагменты в их традиционном собрании, начинаешь понимать, что еще нет никакого представления об их сущностной взаимосвязи и ее причине. Итак, из приведенных фрагментов, которые были перечислены именно в этой связи, а не в соответствии с их основным содержанием, рассмотрим только девятый фрагмент, в котором говорится:

ὀνους σύρματ’ἂν ἑλέσθαι μάλλον ἡ χρυσόν.

«Ослы, наверное, предпочли бы солому золоту».

Перечисленные фрагменты Гераклита требуют особого пояснения, потому что до сих пор их использовали неверно, усматривая в них только «психологический материал» для «объяснения» «личности» этого мыслителя, а также его отношения к толпе; потому что просто забывали подумать о том, не было ли у такого мыслителя, каким являлся Гераклит, каких-либо других причин высказаться об этом отношении; потому что, наконец, не задавались вопросом, почему так получилось, что уже в начале западноевропейского мышления вместе с изначальными мыслями, несущими на себе все будущее, сказалась и проблема именно этого отношения.

(В наше время слишком охотно ищут, что же бранного сказал Гераклит о разумении толпы, каковую брань в прошлом веке наилучшим образом использовал Шопенгаэур, обрушившийся на университетскую философию и ее приверженцев. У Шопенгауэра, который никогда не был мыслителем и всегда оставался просто писателем, заимствовавшим мысли у Гегеля и Шеллинга и затем опошлявшим их, угрюмость — это то начало, в контексте которого он определяет отношение философа к миру).

Поскольку различие между обыденным и существенным мышлением коренится в том, что́ является предметом их мысли, поскольку различие в том, что́ в них помыслено и что должно мыслиться, восходит к различию между сущим и бытием, поскольку всюду в западноевропейской истории это различие хотя и принимается во внимание, но ни единого разу даже в самой малой степени не становится темой и не продумывается именно *как* различие, попытка «встроить» перечисленные фрагменты в мышление Гераклита, то есть в то, о чем он мыслит, неизбежно остается темной. Однако прежде надо узнать, что́ в этом мышлении предстает как должное-быть-помысленным, и потому в приведенном ранее 51 фрагменте вторая часть речения поначалу для нас особенно важна. В ней говорится нечто

существенное об ἁρμονία, то есть о сущности φύσις.

παλίντονος ἁρμονίη ὁκωσπερ τόξου καί λύρης.

«Втягивая назад (-ширя) (а именно втягивая само-разносящееся) бытийствует слаживание, как это видно на примере лука и лиры».

О «луке» и «лире» мы говорили в начале этого лекционного курса, когда коснулись богини Артемиды, сказав, что она — богиня Гераклита и что ее сущность проявляется в луке и лире. Теперь мы слышим, что сущность должного-быть-помысленным, то есть того, о чем мыслит Гераклит (а мыслит он о φύσις как ἁρμονία), раскрывается в луке и лире. Дерзнем ли мы теперь усомниться в том, что Артемида — богиня Гераклита? Разве не ясно, что эта богиня приветствует его не как жителя Эфеса, но как мыслителя, причем изначального мыслителя, — приветствует в его мышлении? Восхождение, которое бытийствует потому, что берет начало в самосокрытии, каким-то образом расходится с ним, причем кажется, что оно отходит от захождения и через смыкание и самозамыкание определяет, каким образом у ненатянутого, ослабленного лука один его конец отходит от другого, в результате чего прогиб, возникающий при натяжении, исчезает, да и сам лук как бы теряет свой вид. Восхождение, взятое в себе самом, выглядит как одно только взаиморазгибание концов ослабленного лука, тогда как на самом деле оно наглядно проявляется в натянутом, напряженном луке. Ведь сущность лука выражается в том, что хотя его концы и «распрягаются», в этом взаимном стремлении прочь друг от друга они «сопрягаются». Восхождение не покидает захождения, не «выпрягает» его: совершаясь, восхождение само заходит в самосокрытие как в возможность своей собственной сущности и «впрягается» в него. φύσις — это тот «уход», в котором самооткрытие и самозамыкание расходятся друг от друга, и то «возвращение», в котором они опять сходятся. φύσις — это уход и возвращение, это «туда» и «назад»; ἁρμός — это противодвижное сплачивание, ἁρμονία — «сплочение». Здесь названа и

λύρα, «лира», и в этом неповторимом образе мыслитель постигает, в чем же дугообразное и устремляющееся прочь друг от друга, обретая единство со сплоченностью, то есть с ἁρμονία, предстает в особой форме созвучия. Богиня, чьими знаками являются лук и лира, сама бытийствует из сущности φύσις и сплачивается с нею. Именно поэтому она в образе охотницы странствует по так называемой «природе». Правда, «сопряжение» восхождения и захождения нам надо понимать не на современный лад как нечто по своей природе динамическое и количественное, а как проясненное расхождение дали, простора, которое одновременно остается собранным в себе. Восхождение, совершаясь, вбирает в себя самосокрытие, потому что оно, восхождение, может восходить только из него, самосокрытия. Восхождение втягивается, «впрягается» в самосокрытие. Благодаря тому, что восхождение и самосокрытие даруют друг другу благосклонность собственной сущности, самосокрытие «влаживается» в восхождение и наоборот. Восхождение есть то же самое, что и самосокрытие, то есть захождение. Однако согласно толкованию первого из рассматриваемых нами речений φύσις есть не что иное, как τό μή δΰνόν ποτε, то есть «никогда не совершающееся захождение». Как это согласовать? Впрочем, не мешает спросить, надо ли в данном случае заботиться о «согласовании» и том, чтобы оно непременно было. Ведь φύσις есть никогда не совершающееся захождение именно потому, что оно непрестанно уходит, «влаживается» в захождение как нечто такое, из чего оно восходит. Если бы замыкание постоянно не присутствовало в своем существе, восхождение перестало бы быть тем, что оно есть. «Никогда не совершающееся захождение» ни в коем случае не означает, что φύσις утратила связь с захождением: оно, напротив, означает, что такая связь должна постоянно и изначально бытийствовать. Именно «никогда не совершающееся захождение» и только оно должно даровать свою благосклонность самосокрытию. Если оно этого не сделает, оно лишится того, из чего оно может восходить как восхождение и в чем

может бытийствовать как «никогда не совершающееся захождение». «Никогда не совершающееся захождение» не заходит, и тем не менее оно бытийствует в самозамыкании. Последнее, со своей стороны, с необходимостью бытийствует в восхождении, но это не значит, что восхождение «заходит».

(Ведь в противном случае его бытийное существо распалось бы в бессущностное. «Никогда не совершающееся захождение» даже не могло бы «стать» одним только захождением и впасть в него, если бы и в этом случае прежде не могло предоставить ему своего существа).

c) Несоотносимость логики (диалектики) со слаживанием, помысленным в φύσις. Двойное значение φύσις и сомнительное «превосходство» восхождения

Итак, если в каком-то смысле восхождение и захождение — одно и то же, то почему мыслитель, коль скоро он мыслит одно и то же, постоянно говорит о φύσις? Почему он не говорит τό δῦνόν, коль скоро в сущности φύσις самосокрытие имеет то же самое «сущностное» право, что и восхождение? Почему вместо τό δῦνόν он употребляет обратное, то есть τό μή δῦνόν ποτε и, стало быть, говорит о восхождении? Получается, что φύσις все-таки имеет некое преимущество, но на самом деле это всего лишь видимость, существующая до тех пор, пока мы мыслим φύσις без того, что составляет ее сущность, то есть без ἁρμονία. Так как φύσις есть ἁρμονία, самосокрытие присутствует в ней равносущностно. Именно поэтому вместо φύσις можно было бы употреблять выражение τό δῦνόν и при этом не забывать, что данное «захождение» как вхождение в сокрытие одновременно всегда есть не что иное, как восхождение. Только восходящее, задающее восход и бытийствующее в этом восходе солнце может заходить. Да, солнцу свойственно как восхождение, так и захождение, и именно

поэтому мы, имея его в виду, думаем о нем не только как о восходящем. Мы говорим о нем, не подразумевая одно только восхождение или захождение. Что касается φύσις, то здесь, напротив, «восхождение» имеет преимущество, и хотя то, что называется этим словом, равносущно захождению и могло бы называться и так, мы тем не менее видим, что слову φύσις отдается предпочтение, и для этого должны быть какие-то причины. Итак, стремясь объяснить, почему φύσις оказывается предпочтительнее, чем κρύπτεσθαι, можно было бы сказать, что восхождение — это «позитивное», а захождение — «негативное». Как известно, позитивное всюду предшествует негативному, причем не только в последовательности утверждения и отрицания, но и во всяком «полагании» вообще. Разве отрицание могло бы когда-нибудь состояться, если бы прежде не было что-нибудь «положено», утверждено; если прежде не существовали бы positum и позитивное, которое оно, то есть от-рицание, затем отвергает и отлагает. Одно лишь от-лагание не дает никакого начала. Это «от-» слишком хорошо показывает, что само отрицание связано с чем-то уже утвержденным, «положенным» и зависит от него не случайно, а сущностно. Уходить прочь и заходить может только уже пришедшее, взошедшее. Так как отлагающее является в себе чем-то зависимым, полагающее и само полагание, positio и позитивное имеют бесспорное преимущество.

Сказанное выглядит вполне понятным и хорошо просчитанным. Но продумано ли оно? Распространяется ли сказанное нами о соотношении и сущностной последовательности прилагания и отлагания на восхождение и захождение? Прилагание и отлагание — это прежде всего лишь способы, которыми мы приносим сущее к себе и уносим прочь от себя. Прилагание и отлагание — это формы, в которых движется представление чего-либо, неважно чего. Прилагание и полагание — это «действия», то есть акты мышления, совершающиеся в соответствии с тем, как «логика» понимает и истолковывает это «мышление». Но распространяется ли способ отношения

человека к сущему на само сущее? И даже если распространяется, можно ли сказать, что тем самым он распространяется и на бытие? φύσις и κρύπτεσθαι — это именования бытия. Вся сила доводов в пользу того, что «полагание» (positio) имеет первенствующее значение в сравнении с «отрицанием» (negatio), утрачивается, когда речь заходит о соотношении φύσις и κρύπτεσθαι. Всемогущество «логики», с которым мы безрассудно соглашаемся, околдовывает нас, когда, начиная говорить о зависимости отрицания от утверждения, мы неожиданно решаем, что последовательность формальных мыслительных актов должна определять порядок сущего и даже сущностную иерархию бытия и что, собственно, так оно и есть. Единственное, что здесь надо потребовать от размышляющего мышления, заключается в следующем: пусть оно задастся вопросом, затрагивает ли бытие, да и может ли его затрагивать все то, что имеет силу по отношению к мыслительным актам? Не получается ли так, что всякое мышление может быть мышлением только в том случае, если прежде его затронуло само бытие? Компетентность «логики» в выяснении природы самого бытия во всех отношениях сомнительна.

Теперь нельзя выдвинуть и тот контраргумент, который напрашивается почти сам собой и вкратце звучит так: если ты считаешь, что логика не годится для разъяснения сущности бытия или, по крайней мере, отводишь ее на второй план как сомнительную, то, с твоей стороны, — это всего лишь отвлекающий маневр. На самом деле любая попытка объяснить природу бытия, выражающаяся в построении тезисов, должна руководствоваться правилами «логики» и осуществляться в актах полагания и от-лагания. На это, однако, можно было бы возразить следующим образом: если акты мышления, протекающие как полагание каких-либо тезисов, являются необходимыми условиями даже для существенного мышления и его сказывания, то это вовсе не означает, что они являются «достаточными» условиями и тем, что исконно несет на себе это мышление.

Слова же о том, что «логика» не годится для разъяснения истины бытия, не означают, что при этом разъяснении без «логики» можно обойтись.

Когда мы говорим о некомпетентности «логики» в таких вопросах, мы имеем в виду следующее: акты полагания, прилагания и отлагания, взятые сами по себе, как таковые, не обосновывают и не открывают той области наброска (и тем более сами не составляют ее и не «замещают»), в которой можно услышать голос самого бытия. Одно дело — всюду прямо «совершать» истолкованное «логикой» мышление в смысле полагающего представления предметов; другое — необдуманно воспринимать это же истолкованное «логикой» мышление как некую путеводную нить, в соответствии с которой ставится и даже считается разрешенным вопрос о бытии сущего. Ссылка на иерархическое соотношение «позитивного» и «негативного» во многом «логически» правильна, но она не дает отношения к самому бытию, потому что одни только способы формального предметного полагания не только пред-полагают отношение бытия к нам, но одновременно затемняют и искажают истинную картину. Полагание, представленное в ракурсе «логики», многое может в сфере совершения мысли, но оно как раз не может совершить того «полагания», которое уже присутствует в так называемом пред-полагании и на самом деле представляет собой нечто иное, отличное от полагания. Уже потому, что пред-идущее (das Voraufgehende) и пред-приходящее (das Voraufkommende) мы решительно и доходчиво истолковываем как пред-полагание (Voraussetzung), ясно, что «логика» уже обрушилась на нас, ослепив той слепотой, которую никогда не устранишь средствами, само ослепление причинившими. Логика как высшая инстанция, выносящая решение о сущности бытия, остается не просто сомнительной в самой себе, и дело не только в том, что ее компетентность нигде не подтверждена: прежде всего важно то, что так же нигде в изначальном мышлении мы не находим эту инстанцию и, следовательно, не обнаруживаем вопроса о соотношении

«позитивного» и «негативного». «Интерпретируя» сплочение, в котором φύσις и κρύπτεσθαι пребывают в сущностном единстве, как некий «рельс» логической связи между «позитивным» и «негативным», мы навязываем им совершенно чуждые отношения.

С другой стороны, в речи изначальных мыслителей ясно слышится φύσις, хотя тут же нам надо подумать над тем удивительным фактом, что в этой φύσις, то есть в восхождении, мыслится ἀλήθεια, которая неподалеку, а уже в ней наличие привативной альфы показывает, что в восхождении изначальным образом властно утверждается связь с сокрытием и сокрытостью.

Следуя такому размышлению, мы постепенно оказываемся перед загадкой, разрешить которую не смогла никакая «логика» и никакая «диалектика», доныне являющаяся самой мощной силой логики, — не смогла потому, что она и не может ее решить, так как не может взглянуть этой загадке в лицо. Загадка такова: с одной стороны, φύσις означает восхождение в отличие от захождения, то есть от κρύπτεσθαι, с другой стороны, φύσις означает единую силу сплочения того, что именуется словами φύσις и κρύπτεσθαι.

Что означает это двоякое значение, характерное для φύσις? Для нас, еще не освободившихся от власти метафизики и тем самым логики, и здесь уже приготовлена соответствующая схема, чтобы «логически» схватить эту загадку и тем самым как бы удушить ее этой хваткой. Восхождение и захождение находятся в определенном соотношении (φιλεῖν). Они сами суть члены отношения. φύσις одновременно обозначает один из членов данного отношения и само отношение как таковое. φύσις — это само отношение и один из его членов. Упомянутую загадку мы могли бы представить в виде следующего вопроса: как получается и чем объясняется такая ситуация, когда нечто может и должно одновременно быть отношением и одним из членов этого отношения? На этот вопрос (понятый в соответствии с

логической схемой) диалектика, являющаяся высшей инстанцией в сфере логики, принадлежащей к метафизике, ответила бы указанием на то, что именно мышление, будучи актом мыслящего «Я» (то есть «Я» как «Я мыслю»), и обладает таким сущностным свойством, то есть способностью, находясь в отношении представления к предмету, одновременно быть самим этим отношением и членом отношения, то есть тем «Я», которое, будучи представляющим, относится к предмету.

Мы здесь не станем выяснять, является ли этот диалектико-спекулятивный ответ, данный метафизикой субъективности, ответом на вопрос, поставленный упомянутой загадкой. Теперь мы обращаем внимание лишь на одно, а именно на то, что φύσις ни в коем случае нельзя отождествлять с «Я», с «представляющим Я», то есть с субъективностью и сознанием, хотя на самом деле такое отождествление совершается, когда, например, знаменитое изречение Парменида о связи между мышлением (νοεῖν) и бытием (εἶναι) истолковывают в смысле соотношения субъекта и объекта, сознания и предмета сознания.

Если бы мы могли сразу сказать, что скрывается за той действительно существующей двузначностью, которая характерна для φύσις, мы, наверное, тем самым уже назвали бы саму сущность начала, которое стремимся постичь, но, быть может, мы уже сделали немало, если просто дошли *до* этой загадки, остановились перед ней и теперь пытаемся рассмотреть ее.

Если теперь мы перестанем обращать внимание на предпринятую попытку отождествить взаимосоотнесенность φύσις и κρύπτεσθαι с формально-тетическо-логическим соотношением позитивного и негативного, первенство восхождения все равно за ним сохранится. Но это первенство будет для нас понятным в том случае, если восхождение, понимаемое как самораскрытие просвета, мы мыслим в ракурсе того, что специально определяется через это восхождение. Речь идет о самом сущем,

которое появляется в восхождении. Так как в этой ситуации определяющим остается появляющееся, присутствующее, сущее, восхождение сохраняет «господство». Затем, если мы мыслим в ракурсе сущего, дело естественным образом доходит до бытия, в восходящем свете которого сущее только и может присутствовать как таковое. Тем самым преимущество восхождения основывается на преимуществе сущего. Но возникает вопрос: почему определяющим является сущее, а не не-сущее (Nicht-Seiende) и отождествленное с ним «ничто»? Почему именно сущее, а не ничто? Кроме того, оставляя в стороне вопрос о том, что именно первенствует, сущее или не-сущее, спросим себя: разве не должно прежде бытийствовать само бытие, чтобы тем самым вообще существовала хотя бы возможность решать, есть сущее или нет?

На этом пути, то есть на пути отступления к признанию первенства сущего, нельзя обосновать преимущество бытия и тем самым восхождения. При этом мы не обращаем внимания, что это обоснование невозможно и по другим причинам: ведь оно уже предполагает развернутый метафизический подход, при котором о бытии спрашивают из сущего, в обращенности к сущему и для него. В своем как раз по-метафизически осуществленном размышлении мы снова обратились к бытию, к восхождению, к φύσις как таковым и забыли, что эта φύσις, в соответствии со своей изначальной двойственностью одновременно означает отнесенность к κρύπτεσθαι, то есть говорит о φιλεῖν, о том благосклонном взаимопредоставлении сущности, в котором φύσις и κρύπτεσθαι взаимопроникают друг друга в своем сущностном сплочении.

§ 8. Существо φύσις и истина бытия. φύσις в контексте огня и космоса. ἀλήθεια, помысленная в μή δῦνόν ποτε (φύσις), как рас-скрытие в несокрытость бытия.

Фрагменты 64, 66, 30 и 124

а) Огонь и молния как разжигание света. Космос как слаженно-неприметная ладность и исконное украшение. Одно и то же в огне и космосе: воспламенение и прояснение полагающих меру далей

Итак, мы только в том случае мыслим φύσις в ее изначальном смысле, когда мыслим ее как сплочение, как ἁρμονία, которая как бы возвращает восхождение в скрывающее сокрытие, сплачивая одно с другим, прилаживая одно к другому и позволяя восхождению бытийствовать как чему-то такому, что в своем бытии восходит к этому скрывающему сокрытию и потому более точно именуется нами как рас-скрывание. ἁρμονία сплачивает и разжигает раскрытие и сокрытие в единую простоту их существа, и потому она есть само разжигающее разверзание этого единства. φύσις есть ἁρμονία, сплочение, которое возвращает восхождение в самосокрытие и сокрытие, сочетая его с ним и таким образом позволяя восхождению бытийствовать как чему-то такому, что проясняется из этого скрывающего сокрытия. В своем отличии от самосокрытия восхождение предстает как рас-скрытие. ἁρμονία, властно проникнутая благосклонным взаимодарованием сущностей, сплачивает раскрытие с сокрытием и наоборот сокрытие с раскрытием, воспламеняя их единство. Соединенные и сплоченные в едином (im Einen) такого сплочения, оба пребывают в единой простоте их существа. Поэтому φύσις как ἁρμονία есть разверзание света, который ввергается в непроясненное (das Ungelichtete). φύσις (понятая в своей возможности *осуществлять* отношение, а не просто как «член отношения») представляет собой высвобождение света, воспламенение огня. Мы должны мыслить φύσις как огонь, а точнее говоря — мыслить сам огонь из своеобразия той сущностной природы, которая

характерна для φύσις. Но в таком случае нам надо подобрать для φύσις соответствующее слово из того же греческого языка. Это слово — τό πῦρ, огонь. Это слово употребляет Гераклит, причем как синоним слову φύσις. Таким образом, здесь, где это слово является основным словом существенного мышления, мы должны мыслить существо того, что им называется, то есть существо «огня», в соответствии с этим мышлением, то есть мыслить существенно, а не расхожим образом.

Ясно, что в повседневном языке слово πυρ означает огонь, разведенный для принесения жертвы, для совершения казни, сторожевой огонь, огонь очага, а также сияние факелов и свет созвездий. Когда мы осмысляем слово ζάπυρος**,** мы имеем в виду нечто «преисполненное огня» и обращаем внимание на то, что с помощью усилительной частицы ζα обозначается восходящее, поднимающееся, вторгающееся и разражающееся. В «огне» существенно присутствуют отношения проясняющегося, раскаляющегося, полыхающего и ширящегося, но в то же время пожирающего, смыкающегося, поникающего, замыкающегося и угасающего. Огонь пламенеет, и в воспламенении совершается разъединение света и тьмы; воспламенение, сплачивая, разъединяет, и, разъединяя, сплачивает светлое и темное. В воспламенении совершается то, что мы схватываем в мгновение ока, совершается то мгновенное, единственное, что, разделяя, отъединяет ясное от темного. Мгновенное, совершающееся в воспламенении, распахивает пространство появления в противоборстве с областью исчезновения. В то же время это мгновенное проясняет сферу всяческого отсылания и показывания, но вместе с тем и область неуказуемого, ненаправляемого и просто непроницаемого. Это пламенеющее разъединение, которое тем самым сливает и смыкает друг с другом свет и тьму, является отличительным существом огня — тем существом, которое никогда не постигнет никакая химия, потому что ей прежде надо разрушить его, чтобы затем постичь то, что в нем постижимо.

Глубинное существо огня (πυρ), коль скоро он выражает существо φύσις, ни в коей мере не исчерпывается одним только сиянием света или равнодушным распространением одной только ясности. Если мы будем мыслить именно так, то не поймем ни «фюсисной» природы огня, ни «огненного» существа «фюсис». Существо огня сосредотачивается в том, что мы называем «молнией», причем тут же сущность молнии надо мыслить в контексте только что названной взаимосвязи. Есть одно речение, которое может нам помочь, если мы помним, что φύσις, то есть размыкающее сплочение, слаживание (Fügung), будучи сплачивающим размыканием и — в своем прояснении и разрешении — расторгающим рас-поряжением (Verfügung), затрагивает всю полноту сущего. В 64 фрагменте, который у нас идет шестым, Гераклит говорит:

τά δέ πάντα οίακίζει Κεραυνός.

«Сущим в его целом правит молния».

Будучи молнией, огонь изначально «правит» сущим в его целом, обозревает его, озаряет и, в своем предсиянии, пронизывает это целое таким образом, что в каждом, что в тот или иной момент улавливается глазом, всякий раз проступает целое в его напряженной структурной слаженности, в которой переплетаются соединение и разделение.

(Замыкать в чем-то простом и едином — значит улавливать и, улавливая, полагать начало, то есть начинаться как то единящее в простом и единое в нем, которое вырывается из этой единой замкнутости, образуя просвет (die Lichte). Вот почему φύσις едина с φάος, то есть со «светом» (das Licht), не просто чисто лексически: на самом деле чистое восхождение и высвобождение в пламя воспламенившегося огня (πυρ) есть одно и то же в самой своей сущности, при условии, что мы не останавливаемся на том или ином непосредственно являющемся (поскольку оно дает лишь первоявленность), но постигаем чистое сияние явленности в распахивающейся, размыкающейся замкнутости простого единства, мысля

его в ракурсе проясняющегося восхождения).

Таким образом, одно отторгается от другого, выносится из него, а то, в свою очередь, улавливается по отношению к этому другому и уносится прочь. Огонь есть «молниеносно» вторгающееся (das Einschlagende) и в этом вторжении — озаряющее и разъединяющее. В 66 фрагменте, который у нас идет седьмым, говорится:

πάντα γάρ τό πυρ έπελθόν κρίνει και καταλήψεται.

«Огонь, непрестанно грядущий, будет всё (связуя это всё) изымать и уносить».

В свете таким образом помысленного огня, в восхождении именно так понимаемой φύσις всякое появляющееся появляется в слаженных, сочлененных между собой границах своего строения. Благодаря совершающемуся слаживанию и сплочению сущее в целом открыто для своего восхождения, оно «оформлено» в буквальном смысле, без дополнительных значений какой-либо отделаннности и упорядоченности, поскольку, будучи неприметным сплочением разносущностного в единую сущность, φύσις предстает как благородное раскрывающееся оформление, как из самого себя бытийствующий просвет. В этом проясняющемся сплочении и слаженности появляется и начинает сиять сущее в целом. Всякое открытие, раскрытие и «оформление», благодаря которому нечто устрояется так, что появляется и начинает сверкать в отлаженности своего лада и глубинном сплочении соположений, мы называем украшиванием и убиранием, причем часто воспринимаем «украшение» и «убранство» как нечто такое, что лишь добавляется чему-то другому, в результате чего это последнее отделывается и украшается. Однако проясняющаяся возможность появления, в котором нечто восходит в своем искусном оформлении, ни в коей мере не является каким-то разукрашиванием, которое осуществляется задним числом, и одним только оформлением в смысле декоративных изысков: оно предстает как изначальное украшение

и убранство, которое не нуждается ни в каких дурно замысленных привесках, добавлениях или отделке, потому что позволяет вспыхнуть и просиять подлинно достойному. Открывать что-либо в сияние его выверенного в своей структуре появления, «оформлять» его и таким образом позволять возникнуть, по-гречески называется κοσμέν. κόσμος — это «украшение», и, кроме того, это слово означает «честь», «награду»; по-гречески это означает появление в свете, стояние в открытом (das Offene) славы и сияния. Когда слово κόσμος «употребляет» мыслитель, тогда оно означает должное-быть-помысленным, а κοσμέω, то есть «украшать», не означает изукрашивать какую-то имеющуюся вещь, равно как не означает «увешивания» сущего в целом каким-нибудь «украшением», что, впрочем, едва ли под силу человеку; в таком случае «украшать» (κοσμέω) и «украшение» (κόσμος) будет иметь отношение к самому бытию. Здесь мы тоже не должны навязывать свое откуда-то взятое представление о «космосе» изначальному слову мыслителя. Мы не должны обрушиваться на это мышление с какими-то представлениями о какой-то «космологии»: нам надо мыслить сказанное мыслителем в контексте сущностного единства всего того, что именуется словами φύσις, άρμονία и фразой μή δῦνόν ποτε. Но даже тогда, когда мы так и делаем, κόσμος означает не сущее в целом, а выверенную структуру сущего, его слаженность, красоту, в которой и из которой сущее вспыхивает в своем сиянии. Эта краса, помысленная в ее существенном смысле и как бы в простоте того стиля, который свойствен изначальному (Anfängliche), есть то украшение, которое украшает изначально, наделяет сиянием лад и слаженное, позволяет вспыхнуть, засверкать и просиять. Это украшение не появляется в результате когда-то потом собранных «привесков», но, будучи изначальной возможностью просиять в блеске восхождения, вообще является единственной в своем роде, внезапной красой, которая как молния вторгается в лишенное красоты. Молния озаряет и тут же утверждает рядом со светлым темное.

Мы охотно говорим, что драгоценный металл «сверкает», что драгоценный камень искрится и блещет, но не думаем обратное: не думаем, что сама молния есть изначальное украшение, которое бытийствует как подлинно благородное. Это изначальное украшение утверждает изначально подобающее, изначально должное в своей красоте. Таким образом помысленная краса, которая предстает как проясняющаяся гармоническая связность, как φύσις, ζωή, ἁρμονία, есть сам украшающий огонь, молния. κόσμος и πῦρ говорят одно и то же.

Сумев усмотреть эти простые связи, мы, по меньшей мере, выполнили некоторые предварительные условия, позволяющие в общих чертах разобраться в том речении, в котором есть принципиально важное слово для прояснения сущности φύσις. Это фрагмент 30, в котором употреблено слово ἀείζωον. У нас это речение по счету идет восьмым и вот что в нем говорится:

κόσμον τόνδε, τον αυτόν ἁπάντων, ουτε τις θεών ούτε άνθρώπων έποίησεν, άλλ' ήν αεί καί εστιν καί έσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καί ἀποσβεννύμενον μέτρα.

«Эта названная теперь краса, которая есть одно и то же во всем украшенном, не сотворена никем из богов или людей, но всегда была, (всегда) есть и (всегда) будет: непрестанно восходящий огонь, воспламеняющий просторы (просветы) и гасящий (замыкающий) просторы (в бес-просветное)».

Здесь слово κόσμος употреблено в особом смысле той самой красы, убранство которой, то есть проясняющаяся гармоническая слаженность, бытийствует во всем убранном. Таким образом, единственную в своем роде изначальную красу надо отличать от всего украшенного. Под украшенным мы понимаем ту или иную явленную структуру (ἁρμονία φανερή в отличие от ἁρμονία ἀφανής), то есть проводим различие между тем «устроением», которое как бы напрашивается быть явленным, желает показаться, и неприметной слаженностью. В сравнении с последней всякая являющаяся,

показывающаяся и присутствующая структура сущего в целом всегда есть лишь то или иное поверхностное, которое покрывает собою чистую слаженность и тем самым в какой-то мере искажает ее воздействием уже упрочившегося строения. Напирающая видимость может очень сильно очаровывать и восхищать понимающее восприятие, и, таким образом, внешнее убранство может быть самым прекрасным. О нем говорится в 124 фрагменте, который идет у нас девятым и который мы присоединяем к нашему восьмому, то есть к тридцатому, согласно традиционной последовательности.

οκωσπερ σάρμα εἴκή κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.

«Словно груда чего-то просто высыпанного — таково это прекраснейшим образом украшенное».

Если мы будем рассматривать одно лишь появляющееся украшенное как таковое, мы никогда не заметим единственной в своем роде красы. Ее нельзя извлечь из этой данности. Она усматривается только тем взором, который устремлен на неприметную слаженность, связность. Об изначальной красоте Гераклит говорит, что она не сотворена ни каким-либо из богов, ни кем-либо из людей. φύσις превыше богов и людей. Любой метафизический способ рассмотрения этой картины, отталкивается ли он от Бога как первопричины или от человека как средоточия всяческого опредмечивания, оказывается несостоятельным, когда с его помощью мы пытаемся осмыслить то, что нам задано в этом речении. Прежде всякого сущего и до всяческого происхождения сущего из сущего бытийствует само бытие. Оно не есть нечто сотворенное и потому не имеет никакого начала во времени и, соответственно, никакого конца. Единственный в своем роде, помысленный в существенном мышлении κόσμος — то есть изначальная краса — столь отличен от современных мыслей и просто расхожих представлений о «космосе», что мы даже не можем определить меру этого отличия. «Космос», о котором мы здесь говорим, — это не некое всеобщее

клокотание каких-то туманов и сил, из которых «развиваются» боги и люди. От такого представления, которое и сегодня в невыраженном и непродуманном виде характерно для многих людей, необходимо отказаться. Если в прошлом веке «биология» называла Бога «газообразным позвоночным животным», то в этих словах, по крайней мере, честно выражалось стремление «объяснить мир», сущее или даже бытие с помощью так называемого естественнонаучного мировоззрения. В принципе все равно, определяем ли мы Бога как газообразное позвоночное животное или, опираясь на самые последние данные физики, считаем возможным «объяснить» «сущность свободы» с помощью атомной физики и ее методики статистических выкладок. κόσμος, мыслимый в изначальном мышлении, не имеет ничего общего с какой-нибудь «космологией». Если же какие-то «космологические» учения начинают навязывать себя изначальному мышлению, то здесь мы не должны незадачливое поведение тех, кто перестал мыслить, выдавать за мысли настоящих мыслителей. Люди первым делом и, по-видимому, даже всегда будут судить о мыслях настоящих мыслителей по безапелляционным утверждениям тех, кто вообще не умеет мыслить, то есть они будут делать это ради того, чтобы самим нисколько не трудиться, отказавшись от стремления постичь в том, что помыслили мыслители, должное-быть-помысленным, каковое и для самих мыслителей никогда не было предметом обладания.

(Мы готовы сказать, что исконная краса, проясняющаяся слаженность всех ладов восхождения не «временна», а «вечна». Ведь Гераклит говорит ἦν ἀεί, то есть «она всегда была». Ясно, что ἀεί имеет силу также по отношению к «есть» (ἐστιν) и «будет» (ἔσται). Здесь даются три определения времени: прошедшее, настоящее и будущее; точнее говоря, в соотношении с ними определяется то, каким образом κόσμος бытийствует из самого себя. Он бытийствует во всякое время. Он длится всегда. Всегда-длящееся есть вечное в двойном значении: как sempiternitas и как aeternitas. Во втором

метафизика постигает подлинную сущность вечности, которая не является результатом и следствием непрерывной длительности, но сама предстает как основа всякой длительности, поскольку она есть nunc stans, сейчас стоящее. Правда, в основе обоих понятий вечности лежат те же только что приведенные определения времени, то есть они, эти понятия (как сразу бросается в глаза, если мы посмотрим на nunc stans), представляют собой чисто временны*е* определения. «Сейчас» временно, но в не меньшей степени оно есть постоянство стояния и присутствования. Вечность отождествляют с вневременностью, но надо знать, что она, вечность, всегда постигается из времени. Характеризуя вечность как вневременность, мы начинаем ошибочно считать, что в сущности вечности нет никакого времени. Это не так: на самом деле основа метафизически помысленного времени, то есть «сейчас», в метафизическом понятии вечности безусловно утверждается как таковая, и это означает, что здесь делается акцент на сущности времени в особом смысле. Изначальную красоту мы называем довременным (das Vorzeitliche) (коль скоро мы уже не можем обойти стороной временной аспект), тем самым намекая на то, что κόσμος изначальнее всякого временно́го (das Zeitliche), причем так, что в нем утверждается и сама временность, а это возможно только в том случае, если он сам, κόσμος, есть «время» — при условии, что это слово мы понимаем в изначальном смысле. Тем самым названное и по-особому причастное времени (das Zeithafte) нельзя понять и истолковать в горизонте прежнего западного представления о времени).

Краса, бытийствующая прежде всего рукотворного и производимого, красота, в чьем сиянии вспыхивает просвет всего проясненного, есть πῦρ ἀείζωον, всегда восходящий огонь. После всего, что было сказано о φύσις, ἁρμονία, κόσμος и в силу этого сказанного, мы уже не можем, услышав слово «огонь», представлять все, что нам захочется, все привычное, что тут же приходит в голову. С другой стороны, мы также не можем считать, что

в сказанном было осмыслено и мыслится все, что означает это слово у Гераклита. К счастью, в речении, в котором φύσις предстает как κόσμος, а тот, в свою очередь, именуется как всегда восходящий огонь, дается определение этого огня, какового мы не только можем придерживаться, но, наверно, заранее должны это делать при всякой попытке помыслить огонь:

πυρ άείζωον, άπτόμενον μέτρα καί άποσβεννύμενον μέτρα.

«Непрестанно восходящий огонь, воспламеняющий просторы и гасящий просторы».

Итак, здесь πυρ связывается с μέτρον. Это слово «правильно» переводят как «меру». Но что здесь означает «мера»? Каково значение этого слова, помысленное по-гречески? Какова глубина связи между μέτρον и πυρ, то есть между μέτρον и φύσις — άρμονία — κόσμος? Для позднейшей, современной способности представлять этот вопрос уже ни в коей мере не является серьезным вопросом: ведь φύσις — это «природа», и в придачу Гераклит называет φύσις «космосом». «Природа», «вселенная», «космос» движется в гармонии сфер. Поэтому самое «природное» («естественное») дело этого «мира», то есть «огня» и «мирового пожара» — вспыхивать и угасать «по мере и закону». К «природе» («естеству») принадлежат и «законы природы», те «меры», в соответствии с которыми протекают естественные процессы. «Естественно» не требовать от людей, живших в VI в. до н. э., чтобы они строго математически конструировали «природу» с помощью исчисления бесконечно малых. Но они уже — пусть очень смутно и неопределенно — выражают ту мысль, что космос движется и «ведет себя» «соразмерно», а это все-таки первый шаг в великом продвижении в деле познания природы. Каким странным, наверное, показался бы себе какой-нибудь изначальный мыслитель, узнав, что современное естествознание великодушно уделило ему маленький уголок под ее странным солнцем! Товарищ с другого факультета, с филологии, уже

спешит продолжить это покровительство, оказываемое мыслителям естественной наукой, и соответствующим образом переводит рассматриваемое нами речение Гераклита. В «полагающих меру» филологических изданиях дается такой перевод: «вечно живой огонь, в меру загорающийся и в меру затухающий» (Дильс — Кранц); «всегда-живущий огонь, мерно воспламеняющийся и мерно угасающий» (Снелл).

Но я спрашиваю: где в греческом тексте сказано «мерно»? ἁπτόμενον ни в коем случае не означает «загорающийся» или «воспламеняющийся»: ἅπτω означает «прикреплять», «приметывать», «насаживать»; правда (как это явствует из другого фрагмента Гераклита, а именно из двадцать шестого) данный глагол употребляется и в смысле зажигания огня, то есть света: сделать свет, позволить возникнуть ясному, прояснить, раскрыть светлое. Если здесь речь идет об убранстве, которое, будучи огнем, само не сотворено и не сотворяемо; если оно, следовательно, не соотносится с чем-то другим, что его каким-то образом определяет и упорядочивает; если, напротив, эта краса есть изначально раскрывающее, тогда может ли она загораться «в меру»? Такое возможно в смысловом развитии богословско-метафизического «космологического» доказательства Бога, но не в речении Гераклита. Кроме того, совершенно невозможно с точки зрения языка переводить ἁπτόμενον μέτρα как «в меру загорающийся». Вместо того чтобы попытаться помыслить сказанное так, как его мыслили греки, мы спасаемся бегством в Ветхий Завет. Кроме того, в имеющихся переводах и толкованиях не делается ни малейшей попытки проследить сущностную связь между μέτρον и πυρ, то есть κόσμος, то есть ἁρμονία ἀφανής, то есть φύσις.

τό μέτρον называет «меру», и это слово и означает «меру», которой и в соответствии с которой производится измерение, например, веса или длины. Но в речении Гераклита под словом μέτρον, конечно же, не подразумевается какая-то мерка, в соответствии с которой производится

измерение. Что же означает «мера»? Почему мерка есть μέτρον? Потому, что с ее помощью можно измерить длину. Благодаря из-мерительным приспособлениям измеряемое становится подлинной мерой, то есть промеряемым и призванным к тому, чтобы быть промеренным, то есть становится раз-мером. Основное значение, то есть существо μέτρον есть простор, открытое, простирающийся, ширящийся просвет. μέτρον θαλάσσης для греков — не «мера» или «мерило» моря, но простор моря, «открытое море». Изначальная краса, φύσις как проясняющаяся слаженность, воспламеняет, то есть проясняет просторы, в открытом которых появляющееся расходится в слаженную широту своего очертания и вида. Но поскольку κόσμος есть изначальное украшение, есть само восхождение, такое воспламенение и прояснение далей в своем совершении составляет самобытнейшую сущность «космоса», наделяет его своей сущностью. Всегда совершающееся восхождение воспламеняет исконно присущие ему просторы, восходящие в нем как само восхождение. Но поскольку φύσις в своем сущностном единстве есть не только восхождение, но и са-мосокрытие (самозамыкание), именно этот огонь есть то, что замыкает дали и таким образом скрывает все размерное, в котором нечто может возникнуть и присутствовать как являющееся. Огонь замыкает так, как в проблеске молнии и этим проблеском, во всей внезапности ее угасания, темнота и мрак молниеносно обнаруживаются и освещаются — как та тьма, которую проясняет молния. μέτρα суть меры в изначальном смысле восходящих и самозамыкающихся просторов, вглубь которых устремляется взор человеческого смотрения и которым от открывается, чтобы таким образом усмотреть меру, то есть тот пространственный размах, в котором то или иное сущее появляется как таковое. Всегда восходящий огонь не сообразуется с мерой, но сам дает меру в правильно понятом смысле слова μέτρον. Изначальная краса, κόσμος есть то, что полагает меру; мера, которую дает κόσμος, есть он сам как φύσις. Она, φύσις, будучи

восхождением, вообще дает «меру», широту. Непрестанное восхождение «космоса» может предоставить эту меру только потому, что «огонь», πυρ (φάος) как φύσις бытийствует в себе самом как та благосклонность, в которой восхождение и замыкание удостаивают друг друга своим сущностным основанием.

b) ἀλήθεια как сущностное начало и сущностная основа φύσις. Сущностное отношение несокрытости к самосокрытию в изначально помысленной φύσις. ἀλήθεια как несокрытость самосокрытия

τό μή δῦνόν ποτε — «ни в коем случае не совершающееся когда либо захождение» — так звучит первое слово Гераклита, к которому мы пытаемся прислушаться. Мы спросили, что это значит. Теперь ответ, по крайней мере, в нескольких основных чертах, получен. τό μή δῦνόν ποτε есть φύσις; φύσις же есть благосклонность восхождения и самозамыкания друг ко другу, каковая благосклонность, в свою очередь, есть ἁρμονία ἀφανής, неприметная слаженность, сияющая над всем. Она так сияет только потому, что, будучи благородной, является исконным украшением: ὁ κόσμος ὁδε — «это украшение», а именно помысленное лишь в том мышлении, которое мыслит φύσις. Будучи непрестанно просветляющей, неприметной слаженностью, этот κόσμος есть «огонь», дающий меру всякому исхождению и захождению, есть τό μή δῦνόν ποτε.

Но почему в этом первом речении непрестанное проясняющее-слаживающее восхождение названо «ни в коем случае не совершающимся когда-либо захождением»? Потому, что это речение имеет форму вопроса, который хотя и спрашивает о том, что бытийствует как существо φύσις, но спрашивает так, что это существо усматривается в соотнесении с τίς — «кто». πώς άν τις λάθοι; «может ли кто (от него) сокрыться?».

В этом вопросе никогда не совершающееся захождение усматривается как нечто такое, что выносит решение о возможности и невозможности бытия-сокрытым, а именно о способности и неспособности быть-сокрытым от кого-то, со стороны такого сущего, к которому мы обращаемся как к τίς, как к «кому-то», а не как к τί, то есть к «чему-то». Первое речение называет φύσις в его отношении к τίς и представляет собой вопрос об этом отношении. Вопрос о том, «кто» подразумевается под этим τίς, под этим «кем-то», остался нерешенным. Хотя напрашивается мысль о человеке (тем более что вопрос этого речения и само речение сказано человеком и к человеку обращено), но поскольку человек, который здесь говорит, — мыслитель, да еще такой, вблизи которого находятся Артемида и Аполлон, вполне возможно, что его речение — это не что иное, как диалог со Взирающими-в..., диалог с богами. Тогда в речении, которое говорит τίς, «кто», могут подразумеваться и боги. Другое речение (фрагмент 30) гласит: ουτε τις θεών ουτε άνθρώπων έπίησεν — «никто из богов и никто из людей не создал “красу”», φύσις, но боги и люди, но тот, кто всегда *есть* как такое сущее, к которому можно обратиться с вопросом «кто Ты?», тот, кто в любое время именно таков, — так вот он *есть* таким образом, что, согласно данному речению, не может скрыться от непрестанного восхождения.

Никто не может сокрыться от φύσις. Всякий, кто есть, должен, поскольку он есть, быть так, чтобы он восходил перед самим восхождением, чтобы каждый, восходя, устанавливал отношение к φύσις. Всякий, который есть как «кто», не просто, будучи сущим, попадает в просвет (бытия). Он не просто стоит «в» просвете, как, например, скала, дерево или зверь, но смотрит в него, и это смотрение есть его ζωή, а «мы» говорим — «жизнь». Греки же при этом мыслят восхождение как бытие. Сущностно Взирающий в просвет просветлен в него (in die Lichtung gelichtet). Его стояние (Stehen) есть восходящее из-стояние (Hinaus-stehen) в просвет.

(έκ-στασις — «экзистентный» в только что названном смысле; только

то сущее, которое так *есть*, что, восходя — будучи не в силах сокрыться — относится к φύσις, может, поскольку оно есть взошедшее именно в таком смысле, оборотиться на себя и таким образом самому быть самим, то есть Самостью такого сущего, к которому мы обращаемся через τίς — «кто»).

Речение испрашивает об отношении φύσις, то есть «космоса» как изначальной упорядоченной красы, к богам и людям. Восходящая краса «превыше» их, потому что боги и люди, поскольку они есть, есть только потому, что восходят в открытое (ins Offene) и таким образом никогда не могут от него сокрыться.

Только Такие (nur Solche), которые сущностно остаются несокрытыми перед φύσις, являются сущими таким образом, что в своем бытии соответствуют восхождению. Соответствующее φύσις отношение к ней должно иметь в себе самом основную черту восхождения, само-открытия, само-не-замыкания, само-не-скрывания. Само-не-скрывание есть само-раскрывание, в котором удерживаются раскрытие и несокрытость; по-гречески говоря: в ἀλήθεια. Мы здесь говорим об «истине». Но теперь, в нашей первой попытке помыслить первое речение Гераклита, мы узнаём, что ἀλήθεια в нем мыслится, но не называется.

ἀλήθεια, раскрытие в несокрытость, есть существо φύσις, восхождения, и одновременно основная черта того, как кто-то, будучи самим собой, богом и человеком, устанавливает свое отношение к ἀλήθεια тем, что он сам не выступает как λαθών, сокрытый, скрывающийся и замыкающийся, но есть раскрывающий. Всякое сущее, к которому можно обратиться только с вопросом «кто ты?» или «кто вы?», но никогда — с вопросом «что это?», «что то?», всякое сущее, к которому можно обратиться только через «кто», есть, поскольку оно есть, в ἀλήθεια — в несокрытости.

Если мы еще глубже, изначальнее помыслим первое речение в перспективе несокрытости и раскрытия, обнаружится, что в сущности φύσις

и в сущности тех, кто в своем раскрытии отвечают ей, властвует ἀλήθεια как исконно единящая основа. Хотя в самом речении это не высказывается и в других речениях Гераклита об этом не говорится, равно как не выражается в мышлении двух других изначальных мыслителей, Анаксимандра и Парменида, именно потому (и это надо сказать даже на основании собственной сущности ἀλήθεια), что изначально ἀλήθεια еще ни разу не называется, оставаясь невысказанным, в изначально сказанном она есть то, из чего говорит изначальное мышление.

В отношении этого несказанного и еще несказуемого первое речение Гераклита есть вопрос. πώς — может ли кто — тот, кто в своем сущностном раскрытии глядит в восхождение, открывая себя, может ли тот, кто *есть* именно таким образом, когда-либо укрыться от восхождения? Разве для каждого, кто, таким образом раскрываясь, устанавливает отношение к чему-то, не должно это самое нечто, к которому он относится, уже быть непрестанно восходящим и, следовательно, чем-то таким по своей сути, к чему надо обращаться как к никогда не заходящему?

πώς — может ли в кругу восхождения и открывающегося этому восхождению человека и бога существовать какая-нибудь возможность того, чтобы кто-нибудь мог быть здесь сокрытым и, следовательно, отстраненным от самого восхождения и как бы прикрытым для себя самого? πώς — возможно ли такое, когда правит φύσις и люди и боги раскрываются ей?

τό μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι; — «от ни в коем случае не совершающегося когда-либо захождения может ли кто сокрыться?». Причем может ли сокрыться тогда именно, когда во всегдашнем незахождении и в существе каждого τίς царствует ἀλήθεια?

Но мы слышали и о том, что сущность φύσις никогда не выражается в одном только восхождении, которое возникает как будто из ничего, безосновно. φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — «восхождение дарует свою

благосклонность самосокрытию». Но если ἀλήθεια является сущностной основой для φύσις, тогда мы впервые начинаем понимать смысл имени ἀλήθεια — не-сокрытость, рас-скрытие. ἀλήθεια правит из несокрытости и в сокрытии. Ее имя говорит о том, что она — не просто одна только открытость, но несокрытость самосокрытия. Уже давно ἀλήθεια мыслят и переводят только в том смысле, который у нас вкладывается в понятие «истины».

Метафизическое мышление знает «истину» только как особенность познания. Поэтому для всего прежнего мышления сделанный теперь намек на то, что «истина», понятая как ἀλήθεια, есть сущностное начало самой φύσις и относящихся к ней богов и людей, во всех отношениях странен. Но даже хорошо и очень важно, что мы не стремимся отделаться от этой странности и не торопимся убедить себя в том, что ἀλήθεια**,** «конечно же», не одна лишь особенность познавательного отношения, как прежде считала метафизика, а основная черта самого бытия. Для нас по-прежнему странно и должно оставаться странным, что истина есть изначальное существо бытия, само начало. Но если, как мы заметили ранее, начало — это не то, что остается позади нас как некое прошедшее, но, будучи тем, что, изначально притягивая к себе и улавливая все бытийствующее, уже опередило нас и приходит к нам из своего бытийственного опережения, тогда нам, современному и вообще западному миру, необходимо изначальное изменение, которое оставит бесконечно далеко позади себя любую прежде произошедшую перемену в истории мышления, будь то Коперник или что-нибудь другое. Необходимо терпеливое изменение исторической сущности западноевропейского человечества, дабы оно вошло в свое изначальное (Anfängliche) и научилось понимать, что размышление о «сущности истины» есть сущностное мышление, устремленное в начало самого бытия, и только оно.

Однако вместе с этим постижением тотчас приходит другое, а именно

то, что знание об истине и истинном изначально оказывается более простым и остается решительно отъединенным как от вычислений голой логики, так и от душного упоения, свойственного мистическому глубокомыслию. Но в то же время знание о сущности истины мы никогда не сможем взять из текста первых греческих мыслителей как из некоего протокола, подойдя к нему с историографической точки зрения. Если прежде мы сами, основываясь на опыте начала, не приблизимся к бытию, наше ухо останется глухим для изначального слова изначального же мышления. Если же мы научимся прислушиваться к тому, что должно быть сущностно помысленным, тогда изначальные мыслители и их речения заговорят на другом языке. Говоря об этом событии, отмечают, что тогда все свелось бы к втолковыванию современных представлений и собственной философии в философию раннюю. Что ж, пусть думают так. Это стремление успокоиться в собственной банальности, о котором *больше* не стоит и говорить.

Но что происходит, когда пробуждается наше внимание, свободное от прежнего метафизического мышления и свободное для того, чтобы внимать Изначальному? Тогда мы схватываем содержание одного речения Гераклита, в котором есть указание на то, как теперь названная сущность φύσις и ἀλήθεια сообщает себя тем, кто ей внимает.

Но если φύσις имеет залог самого своего существа в самозамыкании, если несокрытость утверждается на самосокрытии, тогда мы просто не сможем помыслить ее в ее изначальности до тех пор, пока не станем со-мыслить и со-осмыслять это самосокрытие. Тогда вообще бытие и истину никогда нельзя будет постичь и сообщить так, чтобы просто высказать ее и как бы представить. Мыслитель, мыслящий φύσις, должен стараться так осмыслять и высказывать ее сущность, как она выражает себя в речении φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

c) О внимании бытию и сказывании бытия в изначальном

мышлении: λόγος и знаки. Знаки Аполлона как самопоказывание φύσις. Фрагмент 93. Об истине и слове бытиё (das Seyn) в западноевропейской истории

Приведенные нами речения Гераклита показали, что φύσις есть διαφερόμενον έωυτώι συμφερόμενον, то есть себя к самому себе разносящее единение. Ее существо, неприметная слаженность благосклонности, проявляется в луке и лире — знаках Артемиды. Те же знаки отличают и Аполлона, брата богини Артемиды. Именно он, вместе с сестрой Артемидой, — бог Гераклита. Сохранилось речение, в котором мыслитель сам называет этого бога, то есть делает его явным в его сущности. В нем Гераклит говорит о том, каким образом Аполлон есть Взирающий-в и Появляющийся и как в своем появлении он намекает на бытие. Бог сам должен, будучи богом, соответствовать бытию, то есть сущности φύσις. Фрагмент 93, который у нас идет *десятым* речением, гласит:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλα σημαίνει.

«Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не раскрывает, и не скрывает, но подает знаки».

Здесь λέγειν однозначно употребляется как антоним к κρύπτειν и поэтому означает «раскрывание» в противоположность «скрыванию». Мы имеем простое подтверждение того, что мы правильно истолковываем основное значение слова λέγειν как «читать» и «собирать»; если мыслить по-гречески, то «собирать» означает «позволить появиться», а именно появиться тому единому, в единстве которого собою вместе со-брано то, что в себе бытийствует подле друг друга. Здесь быть «собранным» означает: пребывать удержанным в исконном единстве слаженности. Поскольку именующее и сказывающее слово, будучи словом, имеет свою основную черту в том, чтобы открывать и давать возможность появиться, сказывание

слов греки называют собиранием, λέγειν. Поэтому у Парменида, другого изначального мыслителя, νοεῖν, внимание единому, стоит вместе с λέγειν.

Только потому, что бытие постигается как слаженность и φύσις, а сказывающее слово познается как основной способ внимания этому бытию, само сказывание может и даже должно, коль скоро оно устанавливает раскрывающее отношение к единству слаженности, — итак, это сказывание должно пониматься как собирание, то есть как λέγειν. Если мы это не осмыслим, мы вообще никогда не поймем, каким образом «чтение» и «собирание» составляют основную особенность сказывания. Поэтому λόγος — еще одно основное слово Гераклита — не означает у него ни «учения», ни «речи», ни «смысла», но означает самораскрывающееся «собирание» в значении исконно слаживающегося единого (das Eine) неприметного слаживания. λόγος — ἁρμονία — φύσις — κόσμος говорят одно и то же, но каждый раз — в каком-то ином исконном определении бытия. Здесь мы только учимся предугадывать, как изначальные мыслители могли усматривать и сказывать все богатство простого (das Einfache). В приведенном речении λέγειν выступает как антоним слову κρύπτειν. Оба принадлежат сущностной сфере открытия и дозволения появиться. Однако дозволение появиться, которое является более исконным и которому всегда уступает всякое λέγειν и κρύπτειν как таковое, есть σημαίνει, то есть «подавать знак».

Прежние переводы и, следовательно, толкования гераклитовского речения об Аполлоне настолько нелепы, что здесь на них можно не останавливаться. В речении говорится, что бог указывает на нечто всегда значимое, то есть на сущностное. Но это — φύσις, которая в себе одновременно есть восхождение и самосокрытие. Если бы бог лишь раскрывал восходящее или только скрывал самоскрывающееся, тогда он никак не выражал бы сущности φύσις. Напротив, он не должен только раскрывать, равно как не должен только скрывать; кроме того, он не может попеременно делать то одно, то другое, но должен совершать то и другое в

исконном единстве, а это происходит тогда, когда он подает знак. Но что такое знак? Знак есть нечто такое, что показывается, то есть раскрывается; однако это раскрытое (das Entborgene) таково, что отсылает в не-показанное, неявляющееся, сокрытое. Давать знак — значит раскрывать нечто такое, что, появляясь, указывает на сокрытое и таким образом скрывает и кроет, давая возможность взойти этому кроющему как таковому. Сущность знака — это раскрывающее сокрытие. Тем не менее сущность знака не слагается и не «сшивается» из этих двух действий: казание знака совершается исконным образом, в котором то, что впоследствии обычно оказывается разобщенным, то есть раскрывание как таковое и скрывание как таковое, еще царствует в своей нераздельности. Но казать в смысле подавания знака — это делать явным в соответствии с сущностью φύσις и в согласии с правящей в ней благосклонностью. Сама φύσις есть себя-кажущее, которое сущностно показывает себя в знаках.

Но σήμα, σημεῖον, σημαίνειν здесь надо мыслить по-гречески, то есть в соотнесении с φύσις и ἀλήθεια. В восьмом фрагменте Парменид говорит о σήματα бытия, о которых, правда, в прежнем их истолковании говорится просто непревзойденный вздор. «Знаки», мыслимые по-гречески, — это себя-казание самого восхождения, которому оно принадлежит; это казание предельно далеко от всякого «шифрования». В отличие от вычисления, где «цифры» и «шифры» обозначают нечто такое, с чем они «в себе» не имеют ничего общего, «знаки», если их мыслить по-гречески, не имеют ничего общего с рукотворным и выдуманным. Только за новоевропейским мышлением, его метафизикой и внутренним, сегодня уже очевидным распадом этой метафизики сохранилось «право» превратно истолковывать помысленное и сказанное в существенном мышлении как один только «шифр», скрывающий нечто совершенно иное, и совершенно не признавать всю исконную сущность истины, понимаемую как просвет и раскрытие. Метафизика Ницше, который сводит «истину» к одной лишь «ценности», к

какому-то одному шифру среди прочих, неумолимо привела к тому, что все философское мышление стали превратно толковать как написание неких шифрограмм. Здесь уже достигнуто максимальное отдаление от сущности истины, и этому заблуждению остается лишь писать свою собственную «логику».

Истинное в изначальном смысле несокрытого — это не какая-то голая ясность разъяснения и разъяснимости. Равным образом истинное — это не нечто неясное в смысле неразъяснимого и зашифрованного глубокомыслия. Истинное — не пошлость одного только вычисления и не клокочущий в себе самом закулисный смысл так называемого шоу.

Истинное — это несказанное, которое только в строго и сообразно сказанном остается тем несказанным, каково оно есть.

Мыслить существенно — значит прислушиваться к этому несказанному в промысливании сказанного и таким образом входить в согласие с тем, что в несказанном безмолвствует нам навстречу. Пока человеку вверено слово как его главное достояние, он не может уйти и от несказанного.

τό μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;

Слово, в котором пере-усваивается существо исторического человека, есть слово бытия (das Seyn). Это изначальное слово сохраняется в поэзии и мышлении. Чем бы ни стала внешняя судьба Запада, как бы она ни сложилась, самое большое и настоящее испытание для немцев еще впереди — то испытание, в котором против их воли, невежды, быть может, начнут дознаваться, пришли ли они, немцы, к согласию с истиной бытия (das Seyn), достаточно ли они, помимо готовности к смерти, сильны для того, чтобы вопреки скудоумию современного мира спасти изначальное в его не-приметной красоте.

Опасность, нависшая над «священным сердцем народов» Запада, — это не опасность заката, но угроза того, что мы сами, впав в смятение,

предадимся на волю новшеств и пойдем у нее на поводу. Чтобы не случилось такой беды, в ближайшие десятилетия понадобятся те тридцати- и сорокалетние, кто научился думать существенно, глубинно.

ЛОГИКА. УЧЕНИЕ ГЕРАКЛИТА О ЛОГОСЕ

Летний семестр 1944 г.

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Простой замысел этого лекционного курса сводится к тому, чтобы проникнуть в суть исходной «логики». Логика же исходна как мышление «Логоса», когда мыслится исходный Λόγος и в мышлении становится современным для этого мышления. Это произошло в мышлении Гераклита. Поэтому простой замысел этих лекций сводится к тому, чтобы осмыслить то, что Гераклит говорит о «Логосе». Это сказанное им должно стать несколько яснее.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ЛОГИКА: НАИМЕНОВАНИЕ И ПРЕДМЕТ

§ 1. Титул «логика»

а) Логика мышления и логика вещей

«Логика» — обычно под этим названием с давних пор понимают «учение о правильном мышлении». И сегодня изучать «логику» для нас означает: учиться правильно мыслить, узнавая о структуре, формах и правилах мышления; запечатлевать их в своей памяти, чтобы потом в тех или иных случаях применять. Одна, правда, несколько вульгарная

поговорка гласит: «У него нет никакой “логики” в утробе». Обычно здесь подразумевается двоякое: во-первых, способность правильно мыслить — врожденная, она сидит в утробе человека, и правильное мышление, по сути дела, должно было появиться само собой; во-вторых, в этой поговорке все-таки подразумевается, что человеку следовало бы научиться «логике» и путем некоего особого воспитания «запустить» ее в свою «утробу», чтобы его мышление вживую вырастало из «логики» и всегда было правильным. Стоит только человеку — согласно этому представлению — хорошо ознакомиться с «логикой» и как бы освоиться в ней, и вот он, в случае необходимости, уже легко понимает, что «логично», а что нет. Говорят: «это логично», подразумевая, что нечто становится ясным как вывод, как следствие из имеющегося положения дел и предшествующих обстоятельств, известных каждому. Таким образом, «логичное» — это последовательное: то, что соответствует «логике». Но здесь под «логикой» мы подразумеваем не столько законность мышления и его соответствие установленным правилам, сколько внутреннюю последовательность самой вещи, положения, процесса. Тогда получается, что сами вещи имеют в себе некую «логику», *свою* «логику». Значит, мы только тогда мыслим «логично» — в правильно понятом смысле этого слова — когда следуем логике, заключенной в самой вещи, и мыслим из нее.

Потому мы никогда не научимся «мыслить правильно», если будем знакомиться только со структурой и правилами мышления и заучивать их, как говорится, со стороны, не стремясь к тому, чтобы нас затронуло внутренней логикой самих вещей и чтобы они руководили нами. Многие, пожалуй, владеют логикой, но у них никогда нет в голове истинной мысли. Правда, такие мысли редки. Человек часто делает себе множество мыслей, но, вот так «сделанные», они ненадежны. Редкие истинные мысли не возникают из самодельного мышления, но они, правда, не находятся и в вещах, как камень на лугу или сеть в воде. Истинные мысли при-

мысливаются к человеку (werden zu-gedacht), причем только в том случае, если он, со своей стороны, пребывает в настоящем мыслящем благоговении (An-dacht), то есть в выработанной им готовности помыслить то, что идет ему навстречу как должное-быть-помысленным.

Поэтому титул «логика» сразу же оказывается странно двусмысленным и означает, с одной стороны, логику мышления, а с другой — логику вещей; с одной стороны, он означает то сообразование с правильным, которое отличает мыслящее отношение, с другой — структуру самих вещей. Поначалу мы не знаем, откуда берется эта двусмысленность «логики» и «логического», в какой мере она необходима и почему она упрочилась в чем-то привычном, в котором мы, не успевая подумать, носимся и снуем туда-сюда. Правда, в большинстве случаев «логику» мы понимаем только в смысле учения о формах и правилах мышления.

Итак, когда мы говорим о «логике» и ее изучении, рисуется странная картина. Если мы понимаем ее как учение о мышлении, тогда, конечно, можно считать, что все сводится к тому, чтобы не только узнавать правила правильного мышления, выдвигаемые логикой, но и правильно их применять. Но к чему применять? Ясно, что к постижению и рассмотрению вещей, предметов и людей, а также к обхождению с ними. Но как применить мышление к вещам, если мы заранее как следует не узнали сами вещи,, предметы и их «логику»? А если предположить, что мы каждый раз уже хорошо знакомы с «логикой» самих вещей и «логикой» той или иной области их нахождения, тогда зачем нам применять к ним какие-то правила логики в смысле учения о мышлении? Ведь мы и так мыслим «логично», когда мыслим «вещно» и «в соответствии с вещами». Но когда и каким образом мы мыслим именно так? На каком пути и через какие наставления мы учимся так мыслить? В какой мере нам надо мыслить из самих предметов и вещей? И какое «надо» тогда затрагивает нас? Быть может, оно берет начало в одном только требовании мыслить «объективно», когда-то

выдвинутом людьми определенной эпохи? Но «объективно», в соответствии с объектами, мыслят только «субъекты». Объективность как идеал существует только в кругу субъективности, то есть там, где человек знает себя как «субъекта». Но можно ли сразу сказать, что требование объективности равнозначно тому, что мы имеем в виду, когда говорим здесь о «вещном» (das Sachliche)? Чтó если все объективное — лишь тот образ действий, которым субъективность человека «отбрасывает» вещи от себя, то есть ставит их перед собой, пред-ставляет, опредмечивает? Чтó если «объективное» никак не вступает в область «самих вещей»? И снова мы спрашиваем: почему и как нам надо мыслить из вещей? Что это за необходимость определяет здесь, как быть нашему мышлению, причем определяет так, что без этого предопределяющего определения мыслить из вещей мышление не становится мышлением? Что происходит с человеком, коль скоро необходимость мыслить вещно, то есть мыслить вообще, зовет его? Почему получается так, что человек может ускользнуть от этого зова, уклониться от него, пройти мимо него и неправильно его истолковать, чтобы тут же забрести в беззащитное и впасть в необережаемое?

Откуда и каким образом вообще доходит до человека призыв мыслить — и мыслить в соответствии с вещами, как они есть? И имеет ли человек, имеем ли мы уши, чтобы слышать его? Понимаем ли мы язык того речения, в котором содержится этот призыв? Сохраняем ли мы отношение к слову, которое в этом речении приходит в речь? Что это такое вообще — слово? Что значит — давать ответ тому призыву, который определяет наше существо, давая ему предназначение? Быть может, эти только что заданные вопросы и есть настоящие вопросы «логики»? Но «логика», — говорят нам, — это учение о правильном мышлении.

Правильно мыслить, мыслить из вещей, вообще мыслить — необходимо, а первым делом учиться мыслить — самое необходимое. Но все это не только потому, чтобы избежать одних лишь логических ошибок.

Мыслить надо для того, чтобы через это соответствовать предназначению исторического человека, быть может, еще сокрытому. Может быть, в будущем длительное время все будет зависеть только от того, дадутся ли историческому человеку эта возможность ответствовать и способность мыслить или по-прежнему в них будет отказано. Под «историческим человеком» подразумевается человечество, на которое возложена судьба мысли — как то, что он призван помыслить. Но кто, как не «народ мыслителей», в эту мировую годину скорее прочих воспримет и сможет воспринять для грядущих дней дар мышления — тот народ, который рано Ушедший назвал «священным сердцем народов»[43], сказав, что из него придет «совет» «о царях и народах»?[44] Всякая поэзия и игра, всякое образование и созидание, всяческие заботы и дела, всяческая борьба и страдания ввергаются во что-то путаное, смутное, случайное, подверженное одному только расчету, если нет простой ясности того мышления, из которого могут появиться и пребыть мир и земля — как знак истинного.

Но как нам отыскать эту ясность, если мы не хотим пуститься в дальний путь мысли и учиться мыслить лишь не торопясь?

Быть может, есть даже нечто более предварительное, а именно то, что нам надо еще учиться учению и возможности учиться; есть даже нечто еще более раннее по отношению к этому предварительному: нам надо еще подготовиться учиться учению. Но что такое — учиться? Одним-единственным словом об этом не скажешь, можно, наверное, только намекнуть: учиться — значит, следуя указанию и намеку, нечто узнавать и усваивать, дабы затем дарить его как собственность знания, не утрачивая его и не оскудевая. Учение приводит к знающему усвоению и достоянию знания, но всегда — к достоянию, которое не принадлежит нам, но которому принадлежим мы. Сначала нам надо учиться учению. Все должно быть очень начинательно, должно быть преисполнено ожидания, быть

очень медленным, дабы навстречу нам и нашим потомкам истинное (das Wahre) смогло истинно выйти навстречу как единственный посыл судьбы, причем так, чтобы мы не могли заранее вычислить, когда, где и каким образом это произойдет. Должен пробудиться род Неспешных, чтобы слишком поспешное стремление действовать и желание быстро все устроить, жажда обретения скорых сведений и дешевых решений не увлекли нас в пустоту и не заставили прятаться в традиционные мнения и верования, которые всегда — лишь исход, но никогда не становятся и не могут стать истоком.

b) ἐπιστήμη и τέχνη в их отношении к современной науке и технике

Итак, мыслить необходимо и прежде всего необходимо учиться мыслить. Но ведь мы учимся этому через «логику»? Что общего у мышления с «логикой»? Что означает это название? И что есть оно само, обозначенное титулом «логика»? «Логика» — быть может, это задача, к выполнению которой исторический человек приступил только наполовину, которая в своем выполнении пошла окольными путями и которую он еще ни разу не брал на себя в ее исходности? Если это действительно так, тогда титул «логика» и его употребление являются для нас лишь неким вспомогательным средством, необходимым для того, чтобы, сославшись на нечто давно известное, обозначить и признать что-то иное, к чему мы издалека только еще приближаемся? Если это действительно так, тогда как раз по этой причине нам, конечно, надо прежде всего внести достаточную ясность в то, что такое «логика», что есть ее имя и предмет.

Итак, «логика»: кроме этого выражения мы знаем и употребляем и другие, похожие, например, «физика», «этика». Это сокращения соответствующих греческих слов λογική, φυσική, ἠθική, перед которыми

можно поставить ἐπιστήμη, переводимое нами пока словом «знание». λογικόν, λογικά именует все то, что касается «логоса» (λόγος). Соответственно φυσικόν, φυσικά именует все, что принадлежит φύσις, а ἠθικόν — все, что затрагивает ἦθος. «Логика», понятая как сокращение от επιστήμη λογική, есть знание о том, что касается «логоса». Но что здесь означает λόγος?

Прежде чем ответить на этот вопрос, неплохо было бы прояснить значение слова ἐπιστήμη. Это совершается в трех аспектах и с трояким намерением. Во-первых, для того чтобы узнать, что означает греческое слово, которое мы обнаруживаем и в двух других случаях: ἐπιστήμη φυσική, ἐπιστήμη ἠθική. Во-вторых, для того, чтобы, разъясняя именно это греческое слово, подготовиться к разъяснению слова λόγος и всего того, что им называется. Наконец, для того, чтобы теперь уже научиться приблизительно определять, какой смысл кроется в том, что слово и предмет, которые здесь именуются «логикой», восходят к эллинству.

Итак, что означает επιστήμη? Однокоренной глагол — ἐπίστασθαι, то есть «становиться перед чем-либо», «пребывать при нем и стоять перед ним, чтобы оно показало свой вид». Помимо прочего ἐπίστασις обозначает пребывание перед чем-либо, внимание ему. Это внимающее, пребывающее перед-чем-то-стояние (Vor-etwas-stehen), ἐπιστήμη, показывает и заключает в себе следующее: мы становимся сведущими, знаем толк в том, перед чем вот так стоим. Следовательно, мы можем со знанием дела предстоять той вещи, перед которой и по отношению к которой мы, внимая ей в своем пребывании перед ней, стоим. Мы можем предстоять какой-либо вещи, то есть мы разбираемся в ней. Поэтому ἐπιστήμη мы переводим как «умение-в-чем-то-разобраться».

Очень часто это слово переводят как «наука», сразу же — причем поспешно, неточно и приблизительно — имея в виду новоевропейскую, современную науку. Эта наука, то есть современная наука, в самом своем

существе, которое в ходе новоевропейской истории заметным образом дает о себе знать, технична по своей сущности. Когда мы говорим, что новоевропейская наука представляет собой одну из необходимых форм утверждения современной техники, это кажется странным. Это странное не исчезнет и в том случае, если мы тотчас прямо скажем, в чем заключается сущность современной техники. Правда, сразу об этом не скажешь: отчасти потому, что эта сущность в каком-то отношении еще сокрыта, отчасти потому, что то, что уже можно прояснить в этом вопросе, нельзя описать в нескольких предложениях. Только одно становится ясно уже при малом бодрствовании осмысляющей мысли: как науки о неживой и живой природе, так и науки об истории и исторических деяниях в своем формировании все однозначнее превращаются в тот способ действия, которым новоевропейский человек, через предпринимаемое им разъяснение, овладевает природой, историей, «миром» и «землей» вообще — всё для того, чтобы эти разъясненные области планомерно и в соответствии с потребностью использовать для упрочения воли к утверждению себя господином над целым (das Ganze) мира в смысле его упорядочения. Эта воля — которая во всяком намерении и начинании, во всем, что стало предметом ее воления и было достигнуто, волит только саму себя, причем себя, «оснащенную» постоянно возрастающей возможностью волить себя самое — является основой и сущностной сферой современной техники. Техника — это организация (Organisation) и орган (Organ) воли к воле. Различные человеческие сообщества, народы и нации, группы и индивиды всюду — лишь предмет воления этой воли и, со своей стороны и через себя самое, не являются ее источником и средоточием, но всегда предстают лишь как ее совершители, нередко даже вынужденные.

Но к чему эти слова о современной технике и совершенно техническом характере современной науки? К тому, чтобы поразмыслить, имеем ли мы право переводить греческое слово ἐπιστήμη, «умение-в-чем-

то-разобраться», словом «наука». Если при этом — что напрашивается само собой — нам тотчас приходит в голову только современная наука и если к тому же мы имеем о ней смутное представление, тогда перевод становится неправильным. Тем не менее, когда греческое слово ἐπιστήμη мы передаем немецким словом «наука» (Wissenschaft), в этом проступает нечто истинное, причем как раз тогда, когда мы думаем о техническом (das Technische) современной науки. Таким образом, современная наука и греческая ἐπιστήμη все-таки взаимосвязаны. Это так. Поэтому при переводе греческой επιστήμη немецким словом «наука» можно было бы, не долго думая, сослаться на тот нередко подмечаемый факт, что вообще западноевропейская история, в том числе и современная, восходит к эллинству и что такое ее происхождение особенно сказывается на западноевропейском способе познания и форме знания. Разве без Греции и без постоянной возможности вновь и вновь вступать с ней в диалог существовала бы римская, средневековая, новоевропейская установка на знание? Что было бы, если бы Греции не было? Что вообще можно сказать о бывшем (das Gewesene) и его загадке? Бывшее — это не одно только прошедшее (das Vergangene).

Несмотря на ревностное стремление докопаться до самых дальних закоулков прошедшего, нам, людям сегодняшним и новоевропейским, историография еще очень мало дает понять о неуничтожимой близости бывшего. Быть может, будучи способом технического овладения прошедшей историей, историография как раз является той плотиной, которую новоевропейский человек сам возвел перед бывшим и его простыми чудесами. Считая себя продвинувшимися вперед, мы думаем, что обогнали бывшее, в то время как на самом деле оно постоянно все проще и чище опережает нас, пока, наконец, мы не начинаем догадываться, что в бывшем нас по-настоящему ждет (entgegenwartet) сокровенная тайна нашего существа и что только так есть настоящее (Gegenwart). Чтó если мы

еще как следует не знаем, что такое настоящее? Чтó если мы только и делали, что сновали взад и вперед в своих подсчетах между только что прошедшим и как раз сейчас проходящим и прошедшим раньше и очень давно? Причем и теперь, когда мы онемечили επιστήμη «наукой» («Wissen-schaft»)?

Если мы утверждаем, что ἐπιστήμη в каком-то смысле можно переводить «наукой», воспринимая последнюю в ее современной технической сущности, тогда мы мыслим нечто иное, чем просто отмеченную историческую взаимосвязь современной культуры и эллинства. Мы мыслим о гораздо более существенном и решающем, которое вряд ли предугадано в его причине и масштабе и уж, конечно, как следует не продумано: речь идет о том, что уже по-гречески постигаемое существо знания и «науки», сама ἐπιστήμη, имеет глубокое внутреннее родство с τέχνη, если они вообще не одно и то же. Но что значит τέχνη? После немногих данных нами указаний относительно того, как понимать ἐπιστήμη, мы уже не захотим разъяснять природу греческой τέχνη с помощью представлений о современной «технике». Правильный путь, скорее, обратный. Но легче сказать, чем сделать. Итак, мы снова спрашиваем: что значит τέχνη?

Мы придерживаемся исходного значения слова. Скажем наперед, что путь через разъяснение коренного значения слов и слова полон опасностей. Простое владение словоупотреблением и пользование словарями недостаточны для того, чтобы пойти по нему, но здесь мы не можем подробно обсуждать вопрос о том, что еще — и в первую очередь — для этого нужно. Тем не менее всякий, кто внимательно со-мыслит, заметит и однажды поймет, что здесь мы не «снимаем» первые попавшиеся значения с поверхности одних лишь слов, не конструируем из этого философию и не считаем достаточным и исчерпывающим вникание в названные словом вещи. Чтó такое слово без связи с тем, что оно называет и чтó в нем

приходит в него, это слово? Побережемся от всяческих пустых и случайных этимологий; они превращаются в игру, если называемое словом прежде не подверглось долгому, неторопливому осмыслению, не было снова и снова продумано, а затем проверено и вновь и вновь выверено в своем словесном существе.

Повторение

1) Взаимообращенность мышления и вещей. Логика, чистое мышление и рефлексия

«Логика» — так называется «учение о правильном мышлении». Она представляет внутренний строй мышления, его формы и правила. В таком случае «заниматься логикой» — значит учиться правильно мыслить. Но когда мышление правильно? По-видимому, тогда, когда оно протекает в соответствии с установленными в логике формами и правилами и, таким образом, соответствует «логике». Мышление правильно, когда оно «логично». Говорят, что то-то и то-то «совершенно логично», но при этом подразумевают не мышление и его правильность, а определенные обстоятельства (событие или факт), которые последовательно явились результатом какого-то положения вещей. Это «последовательное» состоит в появлении определенных «вещных» обстоятельств, возникших в соответствии со сложившимся положением вещей. Тогда «логическое», «последовательное» и вообще правильное заключается в вещах, а не в нашем мышлении. Мы говорим о внутренней «логике вещи». Таким образом, мы только тогда мыслим логически, то есть правильно, когда мыслим «вещно», то есть мыслим из вещей и «вмысливаемся» в них. Но может ли наше мышление быть таким, не впуская себя в вещи и не считаясь с их обязательностью? Следовательно, когда речь заходит о правильности мышления, мы снова говорим именно о нем и о его правильном

сообразовывании с вещами. То есть налицо двойная «логика»: логика мышления, которая говорит, каким образом мышление правильно следует вещам и сообразовывается с ними, и логика вещей, показывающая, что — и насколько — вещи имеют свою внутреннюю последовательность. Вещи не «говорят» и не «заговаривают» с нами, если прежде мы сами не обращаемся к ним своей мыслью. Однако наше мышление остается непрочным и становится необузданным, если прежде вещи не обращаются к нему и не удерживают его в этом обращении. Возникает странное соседство логики вещей и логики мышления, когда мышление и вещи обращены друг на друга, возвращаются друг в друга и взаимно друг друга удерживают у себя. Но все становится еще страннее, если эта обращенность друг на друга, в которой вещи и мышление друг друга требуют для себя, не исходит ни от вещей, ни от мышления. Все становится загадочным, если это обращенность вещей к нам происходит в них и уже давно пришла к человеку, хотя он не обращает внимания на ее приход и совсем не думает о ее происхождении.

Быть может, загадочно уже указание на то, что ни логика мышления, ни логика вещей, ни то и другое в их взаимосвязи не составляют настоящей логики. В таком случае происхождение и причина правильного мышления, даже мышления вообще, остаются для нас сокрытыми. Тогда получается, что мы даже не знаем или лишь смутно догадываемся, какой призыв обращен к нам, когда пытаемся следовать расхожему требованию мыслить правильно. Быть может, преисполнившись хитрости в своем непрестанном выдумывании все нового и нового, человек уже давно живет в пренебрежении к мышлению, и всё потому, что закоснел в мысли, будто мышление — это только вычисления. Правда, такое мнение так же старо, как и само настоящее мышление, из которого мы однажды увидим, что мышление может заблудиться в своем собственном существе, где оно постоянно и блуждает.

Поэтому настоящая неправильность мышления заключается не в том, что в какой-нибудь последовательности мыслительных шагов, например, в умозаключении, совершается логическая ошибка, а в том, что само мышление ошибается в своей собственной сущности и сущностном происхождении. Быть может, это неусмотрение собственной сущности и является причиной настоящей неправильности мышления? Тогда, правда, задача правильно мыслить и правильно учиться мыслить приобретает иное, весьма высокое, быть может, даже высшее измерение.

(Может быть, эта ошибка в усмотрении собственной сущности является тем приданым, которое отличает происхождение и предназначение мышления и только мышления — тем приданым, которое надо мыслить не просто как недостаток, но, скорее, как залог того, в чем принимаются настоящие решения (Entscheidungen), если решение (Entscheidung) принадлежит разделению (Scheiden), а то — различению (Unterscheidung). Различение же есть только там, где есть различие. Но может ли явиться различие, если ему навстречу не устремляются различение и готовность к нему? Различать — не это ли основная черта мышления? И откуда она в нем появляется?).

Но дает ли «логика», как учение о правильном мышлении, залог того, что мы через нее научаемся мыслить? Как вообще обстоят дела с «учиться»? Если оно означает «идти в учение», а всякое «учить» и «учиться» по-прежнему сущностно отличается от того, что попадает в круг одной только муштры, натаскивания и зубрежки; если «учиться» — значит «идти в учение», то есть, пребывая в нем, быть в пути, тогда во всяком «учиться» уже каким-то образом правит мышление. Теперь, когда мы вот так прямо об этом заявляем, мы еще не можем сказать, что есть мышление, но если без него поистине не существует никакого правильно понятого «учиться» и «учить», тогда всякое «учиться мыслить» каким-то образом, будучи этим «учиться», уже есть «мыслить», в котором мы мыслим о мышлении и

только о нем.

Но не получается ли так, что в «учиться мыслить» мы мыслим только «о» мышлении? Кажется, так оно и есть. Ведь «логика» как учение о правильном мышлении — это все-таки мышление о мышлении. Но это занятие, то есть мышление ó мышлении, явно что-то искусственное, почти противоестественное; мыслить о мышлении — в этом есть нечто «искривленное» и скрытое и, когда это происходит, мышление «поворачивается» на самое себя, «заворачивает» к себе и таким образом отказывается от своего прямого пути. Такое «поворачивание» называется рефлексией. Занятие ею мешает действию и приводит к нерешительности. И к тому же мышление о мышлении — не является ли оно верхом рефлексии? Это все равно, что рефлексия о рефлексии: мышление впустую вращается вокруг себя самого, отрываясь от всех вещей. Кроме того, мышление о мышлении чуждо естественному мышлению, непривычно для него; это некое оторванное от жизни занятие, в котором трудно найти опору и путеводную нить. Мыслить о мышлении, то есть заниматься «логикой» — тотальная абстракция. Разве может в ней и через нее быть то научение, из которого мы учимся мыслить? Ведь всякому научению нужны простые, прямые пути, на которых мы воочию встречаемся с тем, чему надо научиться; учение должно начинаться неторопливо и продвигаться вперед постепенно, без искривления и запутывания. Мыслить о мышлении — есть ли что-нибудь более путаное и, может быть, даже опутывающее? Поэтому здоровый человеческий рассудок, нередко отягощенный всем этим, уже много раз сомневался в пользе логики. Говорят, что если уж и надо специально учиться мыслить, если к тому же мыслить правильно всегда означает «мыслить вещно», тогда самый надежный способ научиться мыслить — в мыслящем общении с вещами. Мыслить исторически (historisch) мы учимся в исторических науках. К чему здесь логика? Мыслить физически мы учимся с помощью физики. Таким образом,

всякому предметному мышлению мы учимся, когда занимаемся соответствующим предметом.

Но дело в том, что здесь мы не хотим учиться мыслить исторически, биологически, физически и вообще научно, равно как не хотим учиться мыслить экономически и художественно: мы хотим «только» учиться мыслить. «Только мыслить»? Что же мы мыслим, когда «только» мыслим? «Только мыслить» — не меньше ли это, чем мыслить вещно, потому что тогда вещь как будто отсутствует? Или «только мыслить» — значит мыслить больше, чем все вещное мышление? Потому что тогда мы, наверное, имеем дело с чистым мышлением, свободным от всех вещей? Но что — и в каком направлении — мыслит мышление, если оно «только» мыслит? По-видимому, логика как учение о правильном мышлении не предполагает отнесенности к какой-либо особой предметной области. Ее тема — только мышление вообще. И здесь мы хотели бы научиться только мыслить и только научиться мыслить. И только об этом идет речь здесь и сейчас, причем настолько лишь об этом, что первым делом мы стараемся научиться самой возможности учиться мыслить. Тем самым нельзя не спросить, что при этом может «логика»; что она такое. Что же, в конце концов, общего у мышления с «логикой»?

2) Возвращение к греческой взаимосвязи именования: επιστήμη λογική · έπιστήμη *и* τέχνη

Наименование и тем самым предмет и его сущностная форма восходят к грекам. Если в западноевропейской истории и сохранилось что-то от эллинства, что остается современным для нас, то это, конечно, «логика», даже если мы этого совсем не видим. «Логика» восходит к λογική (λογική, λογικά — то, что касается «логоса» (λόγος). Перед λογική можно поставить έπιστήμη, и тогда все выражение переводится как «наука о

логосе». Нам известны другие похожие названия: επιστήμη φυσική, έπιστήμη ήθική, то есть наука о φύσις и том, что ей принадлежит, наука об ήθος и том, что его касается.

Прежде чем пояснить, что в титуле έπιστήμη λογική подразумевается под словом λόγος, скажем о том, что означает έπιστήμη, встречающаяся во всех трех наименованиях. έπίστασθαι — становиться перед чем-либо, стоять перед ним, причем так, чтобы во время такого стояния это нечто показалось перед ним, то есть перед нами (средний залог). Перед-чем-то-стоять означает позволить этому чему-то показаться, чтобы тем самым смочь пред-стоять перед себя-показывающим, в соответствии с тем, что есть это себя-показывающее и как оно есть. Смочь предстоять какой-либо вещи (vorstehen) — значит разбираться в ней (sich auf sie verstehen), и, таким образом, έπίστασθαι означает вообще «что-то понимать».

Если мы в какой-то мере правы, переводя έπιστήμη словом «наука» — а мы действительно можем так делать — тогда получается, что известное нам как «наука» в своих сущностных основаниях характеризуется и определяется через έπιστήμη — знать-толк-в-чем-то.

Как бы ни была современная наука удалена от греческой έπιστήμη — как во времени и объеме содержания, так и по способу ее устроения, форме осуществления и сфере значимости — ее ядро есть έπιστήμη**,** и это столь исходно, что все, заключенное в έπιστήμη в зачаточной форме, проявляется только в виде современной науки. Это то самое, что мы называем основной технической чертой современной науки. Но тогда получается, что уже греческая έπιστήμη была связана с «техникой»? Именно так, хотя не с современной машинной техникой, а с тем, что называется греческим словом τέχνη. Но что такое τέχνη?

§ 2. Логика, έπιστήμη**,** τέχνη**.**
Смысловое родство слов έπιστήμη **и** τέχνη**.**

О проблематичной взаимосвязи мышления и логики

а) τέχνη, φύσις и έπιστήμη. τέχνη (произведение, сюда-поставление) и φύσις (из-себя-самого-восхождение) в их отношении к несокрытости. Отказ от истолкования природы τέχνη и έπιστήμη в контексте различения теории и практики

Итак, что значит τέχνη, о которой мы говорим, что она имеет глубинное родство с έπιστήμη? τέχνη связана с однокоренным глаголом τέκω, τίκτω, который обычно переводится как «порождать». «Порождение» есть τό τέκνον, дитя; τίκτω означает «порождать» — как «производить», так и «рождать живое» — причем в основном подразумевается второе. Для живого порождения в нашем языке существует прекрасный и еще далеко не продуманный до конца оборот «приносить в мир». Подлинный и в большинстве случаев скрытый смысл глагола τέκω — это не делание и приготовление, а человеческое про-из-несение чего-либо в несокрытое: приносить что-либо в несокрытое, чтобы оно присутствовало там как принесенное в несокрытое, излучало свой свет, то есть по-гречески «было». ό τέκτων — это из-носитель, тот, кто ставит что-либо сюда и туда: сюда в несокрытое и туда в открытое. Это из-носящее поставление совершает человек, когда, например, строит, обтесывает, изображает. В слове «ар-хитектор» слышится ό τέκτων. От архитектора как начала (άρχή) порождения (τεκεΐν) нечто исходит в соответствии с его замыслом-наброском и остается под его руководством, например, про-из-ведение храма.

Всякое произведение, взятое в этом широком и содержательном смысле правильно помысленного выставления в несокрытое, удерживается и движется в области несокрытости — области всех возможных областей, где человек стоит и падает, идет и покоится, восходит и низвергается,

воздвигает и уничтожает. Это произведение существенно отличается от «произведений природы». Хотя мы прямо говорим, что «природа» производит растения и животных, но это «произведение» не является тем поставлением в несокрытое, которое характерно для человека. «Природа», особенно если мы мыслим ее по-гречески как φύσις, есть из-себя-восхождение и самозамыкание. Через это мы, правда, узнаём, что и φύσις как из-себя-восхождение и замыкание стоит в определенном отношении к несокрытости и сокрытию, даже каким-то образом и есть сама несокрытость и сокрытие, поскольку, говоря о φύσις, мы, как и следует, мыслим нечто более изначальное, чем «природа», которую лишь как некую особую область привыкли отличать от истории. У греков эти связи между φύσις как восхождением в несокрытое и самой несокрытостью никогда не прояснялись и не обосновывались. Они не продуманы и до сего дня. Отношение между φύσις и τέχνη и отнесенность того и другого к несокрытости не прояснены. Однако в этой отнесенности коренится загадочнотревожное, выражающееся в том, что в современной технике для современного человека скрывается тот судьбоносный посыл, которому он через одно только мнимое овладение ею еще ни разу не ответил так, как надо. Но что есть τέχνη в ее отношении к τεκεῖν, к «порождению»?

τέχνη — это то, что глубочайшим образом затрагивает всякое порождение в смысле совершаемого человеком сюда-поставления. Если порождение (τεκεῖν) есть поставление в несокрытое (мир), тогда под τέχνη подразумевается способность ориентироваться, знать толк в несокрытом и в тех способах, которыми его можно достичь, иметь и исполнять. Существенное в таком порождающем про-из-ведении — это τέχνη, а существенное, отличающее саму τέχνη, — это возможность быть отнесенностью к несокрытости и развертывать эту отнесенность. Таким образом, τέχνη — это не некий вид деятельности в смысле простого осуществления порождения, а под-готовление и держание наготове

соответствующего круга несокрытости, в который рождается, про-изводится и поставляется то, что туда необходимо поставить. Это подготавливающее держание наготове несокрытого (ἀληθές), то есть истинного (das Wahre), и есть τέχνη. Если это устояние в истинном мы называем словом «знание», которое здесь надо брать в самом широком и богатом по содержанию смысле, тогда τέχνη — это вид знания в широком значении озарения, вы-светления. Распространенный перевод τέχνη словом «искусство» неправилен и вводит в заблуждение, особенно если «искусство» мы понимаем в ракурсе того сопоставления и различения, которое слышится во фразе «искусство и наука». Но даже если мы понимаем «искусство» (Kunst) в самом широком значении возможностей (Können), то смысл τέχνη, понимаемый по-гречески и предполагающий настоящее соответствие упомянутому знанию, все равно не находит своего выражения и идея навыка и сноровки берет верх. О том, насколько греки прежде всего подразумевали под τέχνη именно соразмерность такому знанию, свидетельствует то обстоятельство, что очень часто это слово означает «хитрость», которое изначально в нашем языке означает «знание» и «мудрость», причем без второстепенного значения чего-то коварного и расчетливого. Но, с другой стороны, было бы неправильно считать, что ἐπιστήμη —τέχνη, будучи неким видом «знания», составляли, как принято говорить, теоретический аспект «практического» делания, свершения и исполнения. Насколько это недопустимое мнение неправильно и запутано, показывает хотя бы тот факт, что для греков «теоретическое» — греческое θεωρεῖν — является высшей формой самого действования. К чему тогда наше бессмысленное и беспочвенное различение «теоретического» и «практического»? Самобытной и пока еще прикровенной особенностью, отличающей ἐπιστήμη и τέχνη, остается их отнесенность к несокрытости того, что есть и может быть.

ἐπιστήμη, «умение-в-чем-то-разобраться», и τέχνη, «знать толк в чем-

либо», в своем существе настолько близки друг другу, что очень часто употребляются как синонимы. Уже в эллинстве и даже через него утверждается сущностная связь всякого знания с τέχνη. Тот факт, что теперь, в поворотную эпоху западноевропейской истории (если вообще не всемирной истории, определенной по-западноевропейски) τέχνη, принявшая вид современной машинной техники, осознанно или еще не осознанно становится основной формой знания как просчитывающего упорядочения, — этот факт есть знак, который толковать напрямую не отважится ни один смертный. Разросшиеся «философии техники», все без исключения, есть не что иное, как порождения самого технического мышления или, если дело заходит далеко, одни только ре-акции на него, то есть, по существу, то же самое. В настоящий момент мы можем смутно догадываться только об одном, что, правда, уже дает слишком много пищи для размышления: судьба как посыл для наций и народов глубинно коренится в той или иной отнесенности человека к появляющемуся в ту или иную пору — или отказывающему в таком появлении — существу несокрытости, то есть истины. Посылается ли истинное или нет и если да, то каким образом — все это зависит от того, показывается ли, и если да, то как именно, сама истина в своем существе. Если мы подумаем о том, что для Запада существо истины открылось прежде всего (и открылось мерополагающим образом) в эллинстве, тогда нам станет ясно, насколько в судьбе, посланной ему, нет ничего прошедшего и устаревшего, нет никакой «античности», но есть еще не решенное будущее, мыслить навстречу которому первыми и, наверное, долгое время единственными, можем и должны мы, немцы. Я говорю «мыслить», и поэтому надо учиться мыслить. Помогает ли этому «логика»? Мы снова спрашиваем: какое отношение имеет «логика» к мышлению? Почему мышление подпадает под юрисдикцию «логики»? Мы находимся в ситуации, когда надо полностью прояснить это название.

b) Логика как επιστήμη λογική во взаимосвязи с επιστήμη φυσική и ήθική. О господстве рефлексии

«Логика» — это сокращенное выражение для επιστήμη λογική и теперь оно означает умение разобраться в том, что касается «логоса». Но тогда что такое λόγος? Мы снова ставим этот вопрос и первым делом оказываемся перед тем историческим «фактом», что имя и предмет έπιστήμη λογική появляются и занимают свое место в истории вместе с двумя другими: έπιστήμη φυσική и έπιστήμη ήθική.

έπιστήμη φυσική — это умение разобраться в том, что принадлежит к φύσις, а точнее — к φύσει οντα. Это то сущее, которое, восходя из себя самого и заходя в себя самое, хранит в себе возникновение и исчезновение: земля и небо, созвездия, море, горы, камни и воды, растения и животные. Итак, если таким образом восходящее и взошедшее мы понимаем как присутствующее и появляющееся в самом широком смысле, тогда к φύσει όντα принадлежат даже люди и боги, поскольку они появляются и пребывают (anwesen), истлевают в своем бытии (verwesen) и исчезают, взирают в несокрытое и ускользают. έπιστήμη φυσική, то есть таким образом понимаемая физика, — это знание о сущем в целом во всех его формах и ступенях в соответствии с первыми и простыми отношениями. По своему объему эта «физика» не просто простирается существенно дальше того, что мы сегодня понимаем под «физикой», а мы понимаем под ней математическое экспериментальное познание законов движения материальных величин в пространстве и времени. Она к тому же, эта έπιστήμη φυσική, мыслит совершенно не так, как современная наука физики, совсем не так, как все науки вообще. έπιστήμη φυσική мыслит сущее в целом (das Seiende im Ganzen) и, таким образом, одновременно мыслит сущее во всеобщем (im All-gemeinen), то есть в ракурсе того, что является общим для

всякого сущего, поскольку оно есть, или может быть, или должно быть, или все это не есть. То, что таким образом является общим для всякого сущего, что является его исконно собственным и самобытнейшим, есть «бытие». «Бытие» — самое пустое слово, произнося которое мы, как может показаться, вообще ни о чем не думаем. И тем не менее «бытие» — это слово, из которого мы все мыслим, постигаем и сами *есть*. Когда же, наконец, мы наберемся «храбрости» по-настоящему, основательно по-думать о том, что было бы, если бы мы, если бы человек не мог помыслить и сказать «бытие» и «есть»? ἐπιστήμη φυσική, характерное для эллинства, — это путь и попытка понять сущее в целом в его отношении к бытию, поставить себя перед сущим и стоять перед ним, дабы оно само показало себя в своем бытии. Все западноевропейское мышление не смогло превзойти эту попытку и самое большее, что ему удалось, — просто отказаться от нее.

Наименование επιστήμη ήθική, названное нами третьим по счету, означает умение разобраться в том, что принадлежит к «этосу» (ήθος). Исконно ήθος означает жилище, местопребывание. В названии ἐπιστήμη ήθική подразумевается просто ήθος, который, таким образом, означает местопребывание человека, его самопребывание, точнее говоря, «жительствование» человека посреди сущего в целом. Существенная особенность «этоса», этого самопребывания, самоудержания заключается в том, как человек держится сущего и при этом удерживает себя, держит и позволяет держать. Умение разобраться в ήθος, знание о нем, называется «этикой». Здесь мы берем это слово в самом широком и существенном смысле. Его распространенное значение как «учение о нравственности», «учение о добродетели» или «учение о ценности» — лишь следствие, разновидность и искажение исходного скрытого смысла. Тем не менее в отличие от «физики», которая мыслит о сущем в целом, «этика» сосредоточивает внимание только на отдельном сущем, а именно на

человеке. В то же время здесь человек рассматривается не как некая часть сущего, вырванная из всей его полноты: он рассматривается в контексте того, что он и только он держится сущего в целом, каким-то образом относится к нему и так совершает и поддерживает себя самого, то есть совершает и поддерживает это отношение сообразно своей способности хранить или терять устой. το ήθος — это способ пребывания человека посреди сущего в целом. Таким образом, знание «этики» тоже затрагивает сущее в целом, но только иным способом и в ином отношении; здесь человек в каком-то смысле — средоточие сущего и все-таки — не оно. В этих взаимосвязях кроется своеобразная, характерная для человека природа, которую мы могли бы назвать эксцентрической. Человек *есть*, человек живет посреди сущего в целом и все-таки не является его средоточием в смысле некоей основы, которая опосредствует и несет на себе все сущее. Человек находится в средоточии сущего и все-таки не есть само это средоточие. Как επιστήμη φυσική, так и έπιστήμη ήθική представляют собой умение разобраться в целом сущего, которое показывает себя человеку и к которому он стоит в определенном отношении, удерживая себя в нем и в нем пребывая.

Исходя из этих кратких указаний на существо «физики» и «этики» мы можем предположить, что «логика», έπιστήμη λογική, которая была названа первой, каким-то образом тоже затрагивает целое сущего. И здесь отмеченная основная черта, а именно умение разобраться, что каким-то образом речь идет о сущем в целом, утверждается в том, чего касается επιστήμη λογική, то есть в «логосе».

Повторение

1) Логика как рефлексия о рефлексии без связи с вещами.
О власти саморефлексии субъективности и
чистого мышления (Рильке, Гёльдерлин)

В этом лекционном курсе, посвященном логике, мы хотим отправиться в путь, который поможет нам научиться мыслить. Но чтобы в начале наших усилий этот путь уже в какой-то мере был прояснен, нам надо иметь хотя бы приблизительное представление о том, что понимает под «логикой» та традиция, из которой все мы сознательно или неосознанно исходим. Итак, что такое «логика»? Что представляет собой названное этим греческим словом? Какое значение для судьбы и хода самого мышления имеет тот факт, что с давних пор, хотя и не с начала, в западноевропейском мышлении именно некая «логика» появляется как учение о правильном мышлении? С давних пор «логика» имеет силу как ὀργανον, как орудие и инструментарий, с помощью которого как бы пользуются мышлением. С давних пор считается вполне естественным, чтобы мышление находилось под покровительством «логики», словно их взаимопринадлежность от века была начертана на небесах.

Несмотря на это руководящая роль логики не везде так непререкаема. Иногда в ее адрес возникает подозрение — пусть даже только в ее полезности — каковое, правда, остается внешним, поскольку нечто может не иметь пользы, быть бесполезным, и, несмотря на это, *быть*, причем бесполезное может даже быть бесконечно более сущим (seiender), чем все полезное вместе взятое. Однако за подозрением в том, что логика практически бесполезна, поскольку мы, мол, учились правильному мышлению при соответствующем обращении с самими вещами и никогда — с помощью «абстрактной» логики, за страхом, что в логике нет никакой пользы, кроется более серьезное опасение.

Дело в том, что логика как учение о правильном мышлении сама есть мышление. Поэтому «изучать логику» — значит мыслить о мышлении. Здесь мышление оборачивается на само себя, и это называется рефлексией. Если к тому же логика мыслит о мышлении вообще, мыслит о мышлении в

общем и целом и мышление, ставшее предметом мышления, утрачивает всякую связь с содержательно определенной предметной областью, являясь, таким образом, просто мышлением, протекающим в себе самом, тогда логика как мышление об одном только мышлении — это не только рефлексия как таковая, но и рефлексия о рефлексии, которая, будучи беспредметной и никак не связанной с вещами, в своем пустом кружении ввергает себя в саму пустоту. Логика, мышление о мышлении — это рефлексия, ложный путь, ведущий к ужасной неразберихе. Если уже тогда, когда мы имеем дело с вещами, размышление о них сразу мешает нам действовать и препятствует нашей готовности к чему-либо, то к чему же в таком случае может привести одно только мышление о мышлении? Ведь, как говорится, рефлексия, замкнутость на себе «эгоцентрична», сосредоточена только на «я», даже помешана на нем, «индивидуалистична».

Но разве лишь такова рефлексия? Ведь когда какая-нибудь группа людей сосредоточивается на себе как группе, сообществе и союзе — это тоже рефлексия; когда какой-нибудь народ замыкается на себе и только на себе — это рефлексия. Все человечество земного шара может замкнуться на самом себе — и это будет рефлексией. Разве рефлексия перестанет быть рефлексией, рефлектированием и обращенностью на себя самого, если рефлектировать станут несколько человек, а не какой-нибудь одиночка, для себя самого размышляющий о себе и своем «я»? Чтó если тот факт, что все люди земного шара еще думают о себе, является самой чудовищной рефлексией? Чтó если в этой рефлексии абстрактное и абстракция становятся самой жутью? Но разве человек уже избавился от рефлексии, если он, будучи, например, христианином, думает о своем Боге или прямо настраивается на одну только достоверность собственного спасения? Чтó если через такое беспокойство о себе и через такую встречу с собой власть саморефлексии субъективности как раз и ворвалась в современную

историю мира и упрочилась в ней? Тогда получается, что христианство — которое, вследствие «технической» идеи сотворения мира, выступающей в нем предметом веры и учения, с метафизической точки зрения является одной из главных причин возникновения современной техники — самым серьезным образом способствовало господству саморефлексии субъективности и потому именно оно, христианство, никак не может содействовать преодолению этой рефлексии. Разве можно как-то иначе объяснить историческое банкротство христианства и его Церкви в новоевропейской истории? Разве нужна Третья мировая война, чтобы в этом убедиться?

С рефлексией особый случай. Простое подозрение в том, что она якобы представляет собой лишь кружение отдельного человека, «одержимого собственным “я”», вокруг себя самого, мало что дает. При таком подходе сущность рефлексии остается непознанной, равно как не изгоняется и ее не-сущность. Быть может, рефлексия принадлежит существу человека. Может быть, ее беда заключается не в оборачивании как таковом, а в том, куда именно оборачивается человек и к чему тяготеет. Но, может быть, дело не только в том, что существо человека куда-то сущностно обращено: быть может, само это существо в себе есть ре-флексия, изначальный поворот-к-чему-то (Zu-kehr), который есть воз-вращение (Rück-kehr), которое, однако, неизбежно приводит к тому, что в нем берет верх и одерживает победу из-вращение (Ver-kehrung) и извращенное (das Verkehrte). Тогда то, что обычно называют рефлексией и знают как рефлексию, представляет собой всего лишь особую ее разновидность, а именно рефлексию субъективности, в которой человек ведет себя как субъект, утверждающийся на самом себе и воспринимающий все сущее лишь как «объект» и одно только объективное. В поэзии такой вид рефлексии, помысленный как существо новоевропейского человека, то есть как внутренний строй субъективности субъекта, находит свое полное выражение в Восьмой Дуинской элегии Рильке, где он одновременно и

постигается из своего метафизического измерения.

Из этой элегии становится ясно, что, несмотря на прочие отличия, поэзия Рильке все-таки принадлежит той же сфере того же самого периода в истории западноевропейской метафизики, который находит свое выражение в мышлении Ницше. Однако тот факт, что Рильке мог и должен был сказать Восьмую Дуинскую элегию, свидетельствует и о весьма немалом внутреннем такте, с которым поэт относился к положенной ему границе. Он не переступил ее, выдержал пространство своего места, и это было глубже и значимее, чем какое-нибудь надрывное и только волимое прорывание границ.

Если и существует нечто похожее на «преодоление» современной формы рефлексии, то есть рефлексии субъективности, то оно может совершиться только через другую рефлексию, хотя на первый взгляд может показаться, что это верх абсурда: попытаться с помощью рефлексии вырвать себя из нее. Но если «рефлексия» всегда некоторым образом мышление, тогда настоящая рефлексия, отличающая человека, состоит как раз в соответствующем мышлении. Тогда мы должны учиться мышлению, даже рискуя, что в ходе этого научения начнем мыслить мышление, создавая впечатление, будто оно, лишенное основы и цели, впустую вращается вокруг себя самого.

Подвергая себя такой опасности, мы тем не менее пытаемся учиться мыслить, и всякое со-мыслие в осмыслении любого тезиса уже есть такое учение, и начинается оно не после того, как мы прослушали лекции, которые, как нам кажется, были только вступительными. Учиться мышлению — значит только мыслить и ничего кроме этого; но что же мы мыслим тогда, когда «только» мыслим? Мы отправляемся в путь, ведущий к тому, что предстает для мышления как нечто должное-быть-помысленным. Оно обнаруживается тогда, когда мы только мыслим, то есть совершаем чистое мышление. Таким образом, пока мы мыслим те или иные

обособленные вещи и находимся мыслью внутри какой-либо обособленной предметной области — мы остаемся на уровне и в плоскости этих вещей, наверху определенной поверхности. Тогда — пока мы мыслим вещи — мы еще не предаемся мыслью тому, что в чистом мышлении открывается этому мышлению, потому что это открывающееся мыслью предназначено ему и только ему, мышлению. Тогда само чистое мышление, открываясь собственной глубине, уходит в нее и находит в ней немало того, что должно быть помысленным, и только там, уйдя в глубину, находит глубочайшее.

Тогда мышление — ни в коей мере не какая-то деятельность, совершающаяся в самой себе или даже вращающаяся вокруг себя самой, — деятельность, для которой каждый раз должна выискиваться какая-нибудь вещь и преподноситься ей в качестве ее предмета, чтобы тем самым мышление получало опору и почву. Тогда все эти прочные основания, которые объективное предлагает субъектам, — лишь передний план, фасад, поверхность, скрывающие от человека ту глубину, в которую разверзается само мышление как таковое, потому что оно, будучи тем мышлением, каковым оно является, в себе самом — и не каким-то задним числом — обращено к глубочайшему (das Tiefste), привлечено им и с ним связано. В одной из своих кратких од, задающих тон его гимнам и элегиям, Гёльдерлин говорит:

«Но тот, кто глубочайшее помыслил, — тот любит преисполненное жизни» («Сократ и Алкивиад»).

У нас возникает искушение предположить, что «глубочайшее» сначала позволяет себя обнаружить как таковое, чтобы мы потом, и в частности с помощью мышления, могли отыскать и уловить его как некий предмет. Но на самом деле глубочайшее как таковое появляется только тогда, *когда* мы *уже* помыслили, *только* помыслили и все. Но ведь если кто-то уже помыслил, значит, он уже перестал мыслить — и как же тогда сможет открыться глубочайшее? Однако уже греческие мыслители знали об

этом иначе и лучше. Тот, кто помыслил, не перестал мыслить, не завершил мышления: тот, кто помыслил, как раз только тогда и начинает мыслить и только тогда и мыслит. Чем чище человек только помыслил, тем решительнее он ступил на путь мышления; такой человек остается мыслящим. Точно так же тот, кто как следует увидел, только тогда и начинает видеть. Странно, но здесь конец только становится настоящим началом. Тот, кто помыслил и только таким образом и вошел в мышление, кто стоит в нем и из него, — тот уже и только так помыслил глубочайшее, которое никогда не существует где-то в стороне.

«Но тот, кто глубочайшее помыслил, — тот любит преисполненное жизни».

Звучит так, как будто любовь к «преисполненному жизни» возникает в результате мышления; будто эта любовь проявляется только после того, как мышление совершилось. Глубокое заблуждение: само мышление есть любовь, а именно любовь к «преисполненному жизни», любовь к тому, в чем все живое собралось в жизнь. Итак, любовь есть мышление или мышление — любовь? Нам говорят, что любовь — это «чувство», а мышление бесчувственно. Ведь психологи четко разделяют мышление, чувствование, воление и «классифицируют» «психические феномены». Кроме того, считают, и в каком-то смысле обоснованно, что чем мышление чище и точнее, тем меньше оно руководствуется настроениями и чувствами, которые всегда только затуманивают его. Если же мышление и способно вызвать любовь, тогда оно, конечно же, должно быть правильно настроенным, то есть «прочувствованным», «эмоциональным». Но если глубочайшего можно достичь только в мышлении, если оно открывается только мышлению, тогда не в том ли все дело, чтобы просто мыслить, только мыслить, дабы должное-быть-помысленным двинулось навстречу такому мышлению?

Произнося приведенную строку из Гёльдерлина, мы расставляем

ударения так, как нам это подсказывает ее строй и ритм:

«Но тот, кто *глубочайшее* помыслил, — тот любит *преисполненное жизни*».

Но неплохо, если мы, повинуясь таинственной неисчерпаемости таких стихов, которые непрестанно говорят больше того, что хотел сказать сам поэт, тут же или как-нибудь потом прочитаем *так*:

«Но тот, кто глубочайшее *помыслил*, — тот *любит* преисполненное жизни».

Эти «*помыслил, любит*» стоят совсем рядом, так близко, что они — одно и то же, но не в смысле расплывчатого однообразия, а как та слаженная простота, единство которой — как единство мышления и жизни — хотя и именуется, но все-таки остается несказанным.

2) ἐπιστήμη λογική, φυσική, ήθική

Названному здесь мышлению, которое мы, наверное, предугадываем лишь отдаленно, мы пытаемся научиться, учась «мышлению *вообще*».

Удается ли это с помощью «логики»? И что такое «логика»? Это ἐπιστήμη λογική — наука о «логосе» и том, что его затрагивает, ἐπιστήμη означает: уметь разобраться в чем-либо. Ко времени возникновения и формирования «логики» это слово было равнозначным или тесно связанным со словом τέχνη. τέχνη мы переводим как «знать толк в чем-либо».

Впрочем, от указания на родство и даже равнозначность греческих слов ἐπιστήμη и τέχνη мало толку. Если же мы подумаем о том, что ἐπιστήμη является историческим истоком западноевропейской науки и вообще западных форм знания и что именно в современной науке она полностью заявила о себе, тогда упомянутое указание на смысловое родство ἐπιστήμη и τέχνη приобретает иное значение. За этим словесно-историческим фактом

скрывается техническая предопределенность западного знания, в формировании которого существенную роль играет иудео-христианская мысль о сотворении мира, причем в ее позднегреческой, римской концептуальности.

Прежде чем дать более точное разъяснение титулу ἐπιστήμη λογική, а также тому предмету, который им называется, обратим внимание на то, что данное наименование появляется вместе с двумя другими: επιστήμη φυσική и ἐπιστήμη ηθική. Что в них помогает нам понять смысл ἐπιστήμη? Данное наименование подразумевает умение разобраться, касающееся сущего в целом. Правильно помысленная φύσις охватывает не только то, что мы называем «природой», отличая его от истории: к φύσις также принадлежит история, человек и боги, φύσις подразумевает сущее в целом. ἐπιστήμη φυσική — это знание о сущем в его целом, отличное, правда, от знания, характерного для новоевропейской физики.

В противоположность этому ἐπιστήμη ήθική, как будто наоборот, имеет дело только с какой-то обособленной или, во всяком случае, особой областью сущего. ήθος означает жилище, местопребывание. Мы говорим: жительствование человека, его пребывание посреди сущего в целом. ἐπιστήμη ήθική, «этика» в ее существенном и широком смысле, стремится понять, как человек в этом пребывании держит себя по отношению к сущему и таким образом удерживает и держит самого себя. ήθος — это удержание себя во всем держании своего удерживающегося пребывания посреди сущего. «Этика» затрагивает человека не как отдельный предмет среди прочих предметов: она рассматривает его в его отношении к сущему в целом и сущего в целом к нему. Таким образом, человек каким-то образом находится в средоточии сущего в целом и тем не менее не является самим средоточием для сущего в смысле его несущей основы. Но в любом случае этика — хотя она и говорит только о человеке — так же, как и ἐπιστήμη φυσική (правда, и в ином отношении и иным способом) обращена к целому

(das Ganze) сущего.

Но как обстоят дела с третьей επιστήμη, которая была названа вместе с физикой и этикой, то есть с ἐπιστήμη λογική, с логикой?

c) λόγος и ἦθος. Универсальная функция «логоса» как ratio и разум в определениях человеческого существа и их последовательном завершении в «Воле к власти» (Ницше)

В названии ἐπιστήμη λογική слово λόγος обозначает «высказывание»: λέγειν τι κατά τίνος — «выяснить что-либо о чем-либо» и одновременно закрепить это выясненное и таким образом прочно установить его и показать. Существенное в «логосе», в высказывании — это сказывание в смысле выявления, которое каждый раз позволяет увидеть и уловить то или иное сущее так, как оно есть. Сказывание приносит и ставит сказанное и показанное в сказанном перед нами, представляет и предоставляет его нам. Существенное в «логосе», в высказывании — это не сказывание в смысле говорения и языкового озвучания. Это вытекает уже из того, что в своем собственном значении греческое слово λόγος не имеет никакой прямой связи с языком и речью. Впоследствии нам станет ясно, насколько это так и как это обстоятельство влияет на существо «логоса», на усмотрение его природы, а также на ее неверное понимание и — как следствие — на возникновение «логики» с характерной для нее ролью и границами. Прежде всего надо будет подумать о том, когда и как слова λέγειν и λόγος приобретают бесспорное значение сказывания и высказывания, несмотря на то, что в своем исходном смысле они не имеют отношения к сказыванию и языку.

Кроме того, первым делом необходимо правильно связать логику как ἐπιστήμη λογική, как способность ориентироваться в том, что принадлежит к высказыванию, с уже данной нами характеристикой «физики» и «этики».

Основная особенность физики и этики — хотя у каждой она проявляется по-своему — умение разбираться в сущем в его целом. Они направлены на это единое (das Eine), они суть versus unum, универсальны в простом смысле слова. Физика и этика — это соответствующее умение разобраться в целом сущего. Имеет ли это силу и для «логики» и если да, то в какой мере? Как деятельность человека λόγος, высказывание, суждение совершается только в особой области сущего, а именно в области человеческого бытия: его нет, например, у растений, камней или животных. Таким образом, высказывание совершенно не похоже на то, что обнаруживается повсюду в каждом сущем и, следовательно, является в этом сущем всеобщим и универсальным. Однако то же самое можно сказать и об «этосе», которое, будучи сохранением человеческого пребывания посреди сущего, касается только человека. Но все-таки ἦθος затрагивает человека так, что человек находится *в* нем и через него сохраняет отношение к сущему в целом, которое, в свою очередь, специально затрагивает человека. Можем ли мы сказать то же самое и о «логосе», коль скоро он, будучи высказыванием, является отношением человека, которое может распространяться на всякое сущее и, кроме того, каким-то образом всегда подразумевает сущее в целом, причем даже там и как раз там, где высказывание наталкивается на несказа́нное? Ведь, будучи более-несказуемым (Nicht-mehrsagbare) несказа́нное и несказываемое существуют лишь из их отношения к сказыванию. Но, по-видимому, с λόγος дело обстоит не так, как с ἦθος. Хотя высказывание и может распространяться на все сущее, но как таковое оно представляет собой лишь особое и обособленное отношение в той полноте различных способов отношений, которые и образуют строй человеческого пребывания посреди сущего. Рассмотренный в таком ракурсе, λόγος — это лишь особый случай среди прочих возможных человеческих способов отношения.

λόγος как высказывающее отношение принадлежит к «этосу»,

который как устояние властно пронизывает собой всякое отношение. Поэтому этика как знание о человеческом поведении, выстраиваемом в соответствии с той или иной установкой, — знание более обширное, которое вбирает в себя и логику. «Логика» — это как бы особая этика, а именно этика высказывающего отношения, этика «логоса», высказывания. Если это так, тогда нет никакого основания ставить логику вровень с двумя другими видами знания, физикой и этикой, или даже впереди них. Поскольку человек рассматривается в своих универсальных отнесенностях и способах отношения к сущему в целом и в этом смысле мыслится из целого, он определяется через ήθος. Поэтому мы могли бы с полным правом сказать, что человек есть то сущее внутри сущего в целом, чье существо характеризуется «этосом».

Но тут, учитывая только что данную характеристику сущностного вида человека, мы сталкиваемся со странным обстоятельством: в эллинстве, да и потом во всей западноевропейской истории человек определяется как το ζωον λόγον εχον, как живое существо, отличительная особенность которого — сказывание и высказывание. Определение человека в ракурсе «логоса» получает четкие очертания через его отличие от животного и, следовательно, в контексте всего живого вообще. Применительно к «логосу» животное — ζωον άλογον, то есть живое существо без «логоса»: привативная альфа в качестве приставки («без» чего-либо) в данном случае не подразумевает отсутствия, недостатка и лишения. Ведь лишение имеет место только там, где отсутствующее как таковое стало ощутимым через потребность в нем. Животное просто отстранено от «логоса», каким бы «умным» оно ни было (и как бы современная психология ни усердствовала в исследовании «ума» животных, пребывая в странном непонимании простейших отношений). Человека отличает λόγος. λόγος — самое существенное, чем он обладает.

После всего сказанного мы, наверное, с большей готовностью

ожидали услышать другую характеристику человека, которая гласит: άνθρωπος ζωον ήθος έχον, то есть человек — это такое живое существо, самобытнейшей отличительной особенностью которого является ήθος. Однако вместо этого мы видим, что λόγος имеет бесспорное преимущество перед «этосом». Существо западноевропейского человека получает такую чеканку: ζωον λόγον έχον. В римской перечеканке этого определения — не только в латинском переводе — оно звучит так: homo est animal rationale, человек есть разумное живое существо. Если мы обратим внимание на отношение ratio и «логоса» к мышлению и их отождествление, тогда можно сказать и так: человек есть мыслящее животное. Если мы понимаем мышление как исполнительную форму знания, форму того, что есть έπιστήμη и τέχνη, тогда человек — это хитрое, умное животное. Учитывая такой ракурс в понимании его природы и оставаясь в перспективе новоевропейской метафизики, молодой Ницше довольно рано усмотрел и охарактеризовал проект своей позднейшей метафизики воли к власти. Летом 1873 г. двадцатидевятилетний Ницше написал работу под заголовком «Об истине и лжи во внеморальном смысле». Впервые, как часть его наследия, она была опубликована только в 1903 г. и начиналась такими словами: «В далеком уголке вселенной, излившейся бессчетными солнечными системами, была однажды звезда, на которой умные животные выдумали познание. То была самая горделивая и самая лживая минута “мировой истории”, но все-таки минута. После нескольких вздохов природы звезда застыла, и умным животным пришлось умереть»[45].

Сейчас мы не можем обсуждать, в какой мере в своей поздней метафизике Ницше сохраняет такое понимание человека и одновременно усугубляет его, доводя до мысли о сверхчеловеке. Достаточно и того, что пока мы в общих чертах видим: от начала западноевропейской метафизики и до ее завершения существо человека постигается с точки зрения «логоса», а сам λόγος толкуется как мышление. В каком смысле надо понимать эту

отличительную черту «логоса», в какой мере он сохраняет при этом свою многозначность, что́ все это означает для истории и природы западноевропейского человека и способа его исторического бытия — на все это надо указать только в русле вопрошания. В соответствии с тем историческим посылом, по которому λόγος раскрывает и не раскрывает свою природу в западноевропейской истории и мировой истории вообще, формируется «логика» и складывается ее история.

Повторение

3) О господстве рефлексии и субъективности.

Вопрос о глубине чистого мышления и воз-врат (Рильке, Гёльдерлин)

На предыдущем часе мы рассмотрели три момента: два касались природы мышления, а в третьем речь шла об учении о мышлении — логике как ἐπιστήμη λογική.

Во-первых, мышление было охарактеризовано в его отношении к рефлексии, во-вторых — в отношении к его собственной глубине. Мы, сегодняшние, знаем рефлексию только как рефлексию субъективности. Поэтому мы боимся, что при вполне обычном отождествлении субъективности с «яйностью» отдельного «я», рефлексия становится питательной средой для индивидуализма и эгоизма. Но на это можно возразить, сказав, что рефлексия как эгоистическая сосредоточенность на самом себе может захватить и увлечь в свои сети не только отдельных людей, но и целые группы, союзы, нации и народы, даже все человечество Земли. Для рефлектирующей обращенности назад не обязательно быть неким обособленным «я», но вот на самость она, наверное, наталкивается постоянно. Но «я» и самость — не одно и то же. Существует не только «я-сам», но и «ты-сам», а также «мы-сами», «вы-сами». Для той или иной рефлексии решающим оказывается характер определения самостности

самости и наоборот.

Всякое мышление, по-видимому, так мыслит свое помышляемое, что при этом каким-то образом со-мыслит себя самое и возвращает свое помысленное и со-помысленное к мыслящему. Да и как иначе помысленное могло бы быть дано нам для мысли? Остается, правда, вопрос, как мыслится помысленное: не мыслится ли оно лишь как предмет и объект? Остается вопрос о том, как при этом осознает себя мыслящий: не мыслит ли он себя только как «я» и как субъект? Если так оно и есть, если всякая возвратность пред-ставленного не идет дальше одного лишь субъекта, утвердившегося только в себе, тогда всякое представление и перед-собой-поставление становится похожим на уловление предметов в расставленные ловушки. Тогда Рильке, в творчестве которого эпоха завершенной субъективности достигает предела, может писать удивительно точные и тем не менее глубоко неверные стихи, которые мы встречаем в начале Восьмой Дуинской элегии. Вот они:

«Во все глаза взирает тварь
В открытое. Лишь наши очи
Обращены вовнутрь, мы в них ее поймали,
Как в западню, закрыв свободный выход.
То, что снаружи, знаем мы
По одному лишь лику зверя...»

Давайте подумаем о том, что говорится в этих словах: «То, что снаружи, знаем мы / По одному лишь лику зверя...». «Тварь», то есть в данном случае животное, причем ни в коей мере не по-христиански помысленная Божья тварь — итак, только «тварь» видит открытое. Человек же получает знание о нем от животного. Здесь эта мысль выражена не мимоходом: она всюду отражает саму суть поэзии Рильке. В ней — решение

о мышлении человека как субъекта, существо которого ныне сбывается во всей мировой истории. Вместо того чтобы предаваться нескончаемой болтовне о поэте, сегодняшним людям следовало бы, наконец, серьезно подумать о том, что же он здесь сказал, чтобы вникнуть в поэтически выраженное завершение старого заблуждения, корни которого таятся в непонимании существа рефлексии и, следовательно, мышления. Определяя природу рефлексии, мы прежде всего должны спросить, откуда, куда и как мышление возвращается к себе самому, имея в качестве своей основной черты воз-врат.

Но чтобы вообще отыскать соответствующие «перспективы» для всех вопросов, касающихся рефлектирующего характера мышления, надо прежде всего обратить внимание на то измерение, в которое мышление простирается как мышление и внутри которого и через которое само обретает свой размах. Необходимо осмыслить ту глубину, которая свойственна чистому мышлению, из которой само мышление только и может запечатлеть свое собственное существо. В большинстве случаев мы мыслим «глубину» лишь как противоположность высоте, то есть мыслим ее «по нисходящей». Но природа глубины иная; мы, например, говорим о «глубоком лесе». Глубина — это скрывающаяся в своем раскрытии даль, которая указывает в постоянно светлеющее сокрытие, в котором она, эта даль, и собирается. Приведенные строки из Гёльдерлина — это только намек, а не какой-то ответ на вопрос о глубине, свойственной чистому мышлению.

«Но тот, кто *глубочайшее* помыслил, — тот любит *преисполненное* жизни».

Толкуя эти слова, можно резюмировать их и в ином акценте:

«Но тот, кто глубочайшее *помыслил*,— тот *любит* преисполненное жизни».

Только тот, кто помыслил, только тогда и мыслит, подобно тому как

увидевший только тогда и видит. Перфект — это настоящий презенс, а презенс — футурум. Настоящее мышление есть истинная любовь и освоение, совершающееся в сущностной основе всех отношений: воз-врат. Только тогда, когда мышление помыслило свое глубочайшее, то есть когда оно начинает мыслить и уже мыслит далее, а именно мыслит то настоящее и единственное, что ему и надо помыслить, — только тогда начинается свойственное мышлению возвращение к себе самому, то есть исходная рефлексия.

4) Логика как учение о высказывании (понятии, суждении, заключении). λόγος, ratio, разум: об универсальном значении логики в сущностном определении человека. Отождествление мышления и логики как исток западноевропейской судьбы

Но дает ли нам логика постичь глубину, которая дана мышлению, а также исходно присущую ему рефлексию, помогает ли она узнать что-либо существенное о его природе — та логика, которая издавна считается «учением о мышлении»? Что такое логика? Учение о мышлении мы находим под наименованием επιστήμη λογική, что означает «умение разбираться в “логосе”». Это именование — не просто вывеска, за которой скрывается что-то другое, отличное от написанного на ней. В «логике» говорится о том, что мышление помыслено как λόγος, который, в свою очередь, понимается совершенно особым образом. Все это не является чем-то само собой разумеющимся. В этом отождествлении мышления и «логоса» скрывается исток западноевропейской судьбы, скрывается тихо, неприметно, без шума, зазывал и продавцов, и потому кажется и казалось тысячелетиями, что в нем совсем нет ничего примечательного. Кроме того, έπιστήμη λογική, логика упоминается в связи с двумя другими способами существования «эпистемы»: έπιστήμη φυσική и έπιστήμη ήθική. И то, и

другое, хотя и по-разному, относится к сущему в целом. «Физика» и «этика» развертывают универсально ориентированное знание. Можно ли сказать это и о том «умении разобраться в чем-то», которое имеет дело с λόγος'ом? Для «логики» λόγος есть λέγειν τι κατά τίνος, то есть высказывание о чем-то через что-то. На римский и средневековый лад λόγος понимается как enuntiatio, высказывание, но в то же время понимается и как propositio, предположение, выставление и затем как recta determinatio iustorum, то есть правильное определение правоты, iudicium, суждение; λόγος есть высказывание, суждение. Элементы суждения суть понятия. Сами суждения связываются между собой в форме заключений («выводов»). Как учение о высказывании, то есть суждении, логика одновременно является учением о понятии и умозаключении. Правда, суждение и высказывание не представляют собой некой особой поведенческой установки человека: это лишь один из возможных способов удержания себя в сущем. Все эти способы, взятые в единстве удержания человеком самого себя в смысле своего пребывания посреди сущего — короче говоря, ήθος человека — рассматривает «этика». Поэтому «логику» можно понимать как ответвление этики. Логика — это этика высказывающего поведения. Поэтому, в отличие от этики и физики, у «логики» нет универсальности.

Если иметь в виду определение человеческого существа из «этоса», тогда оно должно быть таким: άνθρωπος ζωον ήθος εχον — человек есть такое живое существо, которое имеет этос, его характеризующий. Однако греки дают иное сущностное определение человека: άνθρωπος ζωον λόγον έχον — человек есть такое живое существо, которое имеет λόγος, составляющий его отличительную особенность. Но тогда не получается ли так, что в соответствии со сказанным и «логика», будучи наукой о «логосе», должна иметь свой характер, по значимости равный этике или даже превосходящий ее?

«Дефиниция» человеческого существа, согласно которой человек —

это существо, имеющее λόγος, запечатлевает в себе черты человека, судьба которого — вся западноевропейская история и определенная на западный лад мировая история человечества. Мы знаем греческую дефиницию в ее позднейших формулах: homo est animal rationale, человек есть разумное животное. λόγος превратился в ratio, ratio — в разум. Отличительная особенность способности быть разумным — это мышление. Как animal rationale человек есть мыслящее животное, а согласно Рильке — зверь, расставляющий ловушки вещам и подкарауливающий их. Можно сказать, что такое определение человека — это его метафизическое сущностное определение: в нем свою сущность выражает человек, находящийся под властью метафизики. Не так давно это определение человека воспринял последний мыслитель метафизики — Ницше, согласно которому человек — это умный, познающий зверь. Свою работу, написанную в 1873 г. в Базеле, но впервые опубликованную только после смерти философа в 1903 г., двадцатидевятилетний Ницше начинает так: «В далеком уголке вселенной, излившейся бессчетными солнечными системами, была однажды звезда, на которой умные животные выдумали познание. То была самая горделивая и самая лживая минута “мировой истории”, но все-таки минута. После нескольких вздохов природы звезда застыла, и умным животным пришлось умереть».

Однако для более позднего, настоящего Ницше такое толкование человека было половинчатым. Позднее он противопоставил ему свое учение о вечном возвращении того же самого. В ту пору, когда Ницше творит своего «Заратустру» и приближается к своей единственной мысли, мысли о воле к власти — а всякий мыслитель мыслит лишь одну-единственную мысль — в ту пору он постигает, что прежний человек, animal rationale, хотя и является животным, но животным «еще не установившимся». Поэтому задача состоит в том, чтобы решительным образом уловить смысл ratio, определяющую такое животное, каким

является человек, — уловить в том направлении, которое шаг за шагом уже дает о себе знать в новоевропейском мышлении. Существо разума и, следовательно, субъективности — не голое мышление и рассудок, но воля, ибо только в воле как себя-самого-волении завершается человеческое утверждение-себя-на-себе-самом, завершается субъективность. Но, согласно Ницше, воля есть воля к власти. Человек есть животное, определенное через мыслящую волю к власти и только так установленное в своей метафизической сущности. Этот, таким вот образом волящий зверь, то есть человек, согласно Ницше — «хищник». Как это близко ловушкам, которые расставляет подкарауливающий зверь Рильке! Так помысленный, волимый и себя волящий человек превосходит прежнего человека, который был только умным животным. Превосходя прежнего человека, будущий человек метафизики предстает как «сверхчеловек», человек воли к власти.

Если таким образом λόγος превратился в ratio, ratio — в разум, а разум — в мыслящую волю, если эта воля как воля к власти составляет сущность человека и даже сущего как такового в целом, тогда и «логика» как учение о «логосе» имеет такое же универсальное значение, как физика и этика.

§ 3. Логика и λόγος. Специальность и «предмет». Логика и западноевропейская метафизика

а) Истоки деления философии на логику, физику и этику как научные дисциплины в философии и судьба западноевропейской метафизики

Три титула, а именно «логика», «физика» и «этика», называют три способа и направления в умении разбираться в сущем в его целом. Случайно ли эти три направления универсального знания оказались рядом друг с другом или же они берут начало в той сокрытой

взаимопринадлежности, которая и собирает их вместе? У нас вырисовывается некое смутное понятие о ней, даже если мы еще четко не видим, откуда она исходит и на чем основывается, то есть в чем единство этих трех направлений знания имеет свой властный исток, то есть свое «начало». Если эти три титула, и прежде всего то, что они именуют, восходят к чему-то единому, тогда они представляют собой деление и членение этого единого. Только в перспективе этого единого и возможно данное трехчастное деление.

О происхождении этого деления нам рассказывает философ, живший приблизительно через два столетия после Христа. Имя ему — Секст Эмпирик. В своем труде «Против ученых» (книга VII, § 16) он говорит следующее:

έντελέστερον δέ [λέγουσιν τά μέρη τής φιλοσοφίας] ... οί εϊπόντες τής φιλοσοφίας τό μέν τι είναι φυσικόν τό δέ ήθικόν τό δέ λογικόν · ών δυνάμει μέν Πλάτων έστίν άρχηγός, περί πολλών μέν φυσικών [περί] πολλών δέ ηθικών ούκ ολίγων δέ λογικών διαλεχθείς · ρητότατα δέ οί περί τον Ξενοκράτην καί οί άπό του περιπάτου έτι δέ οί άπό τής στοάς εχονται τήσδε τής διαιρέσεως.

«Однако полнее [совершеннее] (называют части философии) те (философы), которые, имея в виду философию, говорят, что одно в ней есть нечто такое, что принадлежит φύσις, другое представляет собой нечто такое, что касается «этоса» (ήθος), и, наконец, третье затрагивает λόγος. Среди тех, кто так говорит, начинателем (в смысле рассмотрения этих трех отношений в их единстве) является Платон, поскольку он имел обыкновение говорить (διαλέγεσθαι) о многом, что касается φύσις, о многом, затрагивающем ήθος, и о том немалочисленном, что затрагивает λόγος. Но отчетливее всего названного разделения [то есть намеренного употребления, упрочения и сохранения этих наименований] придерживаются ученики Ксенократа, перипатетики, а затем стоики».

Итак, со времен Платона трехчастное деление философии на

«логику», «физику» и «этику» становится нормативным. Правда, согласно этому сообщению не сам Платон ввел такое деление: его мышление, скорее, открыло новые перспективы и взаимосвязи в том, что касается «логоса», «фюсис» и «этоса», — те взаимосвязи и перспективы, единство которых быстрее всего постигается в этом трехчастном делении, причем оно, это единство, в первую очередь становится предметом специального осмысления тогда и там, когда и где встает вопрос о том, чтобы уже помысленное мыслителем сделать прочным и удобным для научного познания и исследования. Это всегда происходит там, где мышлению мыслителя выпадает в немалой степени двусмысленная судьба: помысленное им обрабатывается в так называемой «школе» в соответствии со школьным подходом и, закоснев и окостенев, передается дальше. Согласно сообщению Секста Эмпирика, названного трехчастного деления философии придерживался Ксенократ, а точнее говоря те, кто его окружал, и он вместе с ними. Ксенократ руководил основанной Платоном «Академией» после Спевсиппа, а сам Платон возглавлял ее на протяжении двадцати лет. О природе этого изначального учреждения Платона с трудом можно сказать что-либо однозначное. В основе Академии лежало поклонение музам, а философия, считавшаяся средоточием прочих видов знания (математики, астрономии, естествознания) практиковалась в форме лекций и диалогов. Академия не была одним только союзом ученых внутри некоей организации, занимавшейся научным исследованием, равно как не была и «школой мудрости». Правда, нельзя забывать, что со времени основания Академии Платоном и такого же основания «перипатетической школы» Аристотелем мышление, которое только теперь получает свое отличительное именование «философии» (φιλοσοφία), вступает в намеренно поддерживаемую связь с тем, что мы называем «науками». С тех пор процесс переплетения философии с науками становится определяющим

как для «самой философии», так и для «наук». С тех же пор не прекращаются и попытки мыслить философию как некий вид «науки», как самую общую, самую строгую, самую высшую «науку». В этом, однако, кроется следующая опасность: нечто более исходное, чем всякая «наука», понимаемая в смысле τέχνη, может измеряться по тому, что само произошло из этого исходного. Рисуется удивительная картина: то, что является лишь следствием причины и может быть только таким следствием, то есть «наука», овладевает причиной, то есть философией, переиначивая отношение причины и следствия. Зависимое пытается подчинить себе то и овладеть тем, от чего оно само зависит. В этом кроется странная судьба мышления: со времен Платона и Аристотеля мышлению, раскрывающемуся как «философия», постоянно отказывают в праве самому вернуться на свою собственную сущностную почву, чтобы оттуда и только оттуда запечатлеть на себе печать своей сущности и одновременно своей тайны. Это самоотчуждение философии приводит к тому, что даже там, где хотят избежать отождествления философии с наукой, все равно характеризуют ее в чуждом ей ракурсе, а именно как некий вид «искусства», то есть как вид «поэзии». Говорят о «поэзии понятия» и «поэте-философе». Философия воспринимается как некий вид вероисповедания или как «мировоззрение». В мире чувствуется очень сильный и трудно постижимый страх мыслить философию только как философию и следовать этому мышлению там, где и насколько это необходимо. Мышление, сокрытое в «философии», отделено от всего названного, в том числе и от «науки», как будто пропастью, и потребуется пройти долгий путь, чтобы освободить собственно мышление, которое мы кратко и подчеркнуто называем «*просто* мышлением», от его привычных превратных истолкований.

Поскольку, опять-таки начиная с Платона, философия, подобно наукам, разделяется на специальности и остается в таком разделении, усиливается впечатление, что все, введенное в пределы специальности, по

своему существу так же четко и однозначно, как сами специальности жестко закреплены и в своем составе бесспорны.

Но не обманываемся ли мы насчет законности таких специализированных обособлений и роли специализаций? Что под этим подразумевается? Дескать, когда намечается некая специализация, в какой-то мере окончательно очерчивается круг возможных вопросов, а тем самым — направлений и путей возможного исследования. В результате этого предметная область, подведенная под какую-либо специализацию, охватывается ею, и предметы, о которых говорится в той или иной специализированной области, становятся темой обсуждения только в той мере и настолько, насколько это позволяет сделать данная специализация и ее методический инструментарий. Специализация и ее значимость остаются нормативной инстанцией, решающей, может ли — и если да, то как — та или иная вещь стать предметом науки и подходящим объектом научного исследования. Господствующие дисциплины становятся похожими на сито, пропускающее через себя лишь полностью определенные аспекты вещей. То, что «принадлежит вещи», решает не столько она сама, ее «вещная» основа и их «истина», сколько специальность, в сферу которой вещь вносится в качестве предмета исследования этой специальности. Вследствие того, что западноевропейская философия постоянно соседствует с науками, ограничение сферы возможных вопросов и направлений вопрошания, совершаемое специальностями и делением на специальности, сказывается и на ней, причем не только там, где она преподается как определенная дисциплина, но и там и как раз там, где она в исходном мышлении мыслителей развертывает и совершает свою судьбу как метафизика. Еще Кант охотно ссылался на упомянутое трехчастное деление философии. Например, предисловие к появившимся в 1785 г. «Основам метафизики нравственности» он начинает такими словами:

«Древнегреческая философия разделялась на три науки: *физику*, *этику* и *логику*. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только добавить принцип этого деления, чтобы таким образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения»[46].

Правда, то самое, что, согласно Канту, еще надо «добавить», а именно «принцип» деления философии, то есть то, откуда это деление исходит, а также запечатлевается и удерживается в своей необходимости, оказывается самым трудным. Нашел ли сам Кант этот принцип, и если нашел, то как; нашел ли этот принцип свое выражение в метафизических системах немецкого идеализма и если нашел, то каким образом, — об этом здесь мы говорить не можем. Важнее другое.

b) Логика и препятствие сущностному раскрытию «Логоса»

Для того чтобы по-настоящему вникнуть в существо и значение логики, мы должны обдумать тот факт, что «переворот» в способе мышления, произведенный в философии Кантом, совершился в сфере логики. Это становится ясно даже при чисто внешнем прочтении заголовков его основных трудов: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения». Везде говорится о разуме, о ratio, способности суждения, мышлении, учении о разуме, о «логике». Решающий шаг в мышлении, который совершил Кант и о сущности и значимости которого он сам имел ясное представление, — это шаг от прежней логики к новой «логике», которую он назвал «трансцендентальной». Впоследствии, пройдя через многократные расширения и преобразования, «логика» становится ядром мышления, последовавшего сразу за Кантом, то есть ядром метафизики Фихте,

Шеллинга и Гегеля. Да, мышление целой эпохи с 1790 по 1830 гг. глубочайшим образом определяется новой «логикой» Канта. Хорошо известно, какое влияние — как положительное, так и отрицательное — оказала его мысль на Генриха фон Клейста. Даже мышление Гёте, которое — там, где он касается философии — местами кажется на редкость банальным, благодаря одной только «Критике способности суждения» обретает настоящую ясность и остроту, не говоря уже о Шиллере. 13 октября 1796 г. двадцатишестилетний Гёльдерлин, находясь под впечатлением философии Канта и Фихте (лекции последнего он слушал в Йене), пишет брату: «Ты *должен* изучать философию, даже если денег у тебя хватает только на покупку лампы и масла к ней, а времени — от полуночи до крика петуха»[47].

В эпоху такого мышления предмет логики и даже само наименование «логика» обретают новое достоинство. Это находит свое выражение в том, что Гегель переименовывает высшую ступень своего и вообще западноевропейского мышления, употребляя вместо привычного наименования «метафизика» термин «логика» или, точнее говоря, «наука логики». В «логике», которую мыслил Гегель, абсолютный разум, чистое сознание достигает своей чистой сущности. Эта новая «логика», подготовленная Лейбницем, основанная Кантом, только размеченная Шеллингом и развернутая Гегелем в абсолют и систему, могла бы называться метафизической логикой. Все новые мыслители, мыслящие в русле новой логики, постоянно помнят и о старой «логике», а также о том, что она восходит к грекам: помнят и тут же обращают внимание на отличие новейшей «логики» от «греческой» и отстояние от нее. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» (1787) Кант пишет:

«Что *логика* уже с древнейших времен пошла этим верным путем [т. е. путем науки], видно из того, что со времен *Аристотеля* ей не приходилось делать ни шага назад... Примечательно в ней также и то, что

она до сих пор не могла сделать ни шага вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной»[48].

Писавший эти строки хорошо знал, что такое впечатление обманчиво и логика не только может пойти вперед по сравнению с Аристотелем, но уже сделала это в появившейся в 1781 г. «Критике чистого разума». Отсюда мы делаем вывод, что в западноевропейском мышлении «логика» — это не только предмет преподавания, направленный на обучение мышлению, но прежде всего (где-то явно, где-то неявно) — путь и измерение метафизического мышления. Это мышление закладывает и воздвигает для западного человека фундамент его основной позиции посреди сущего в целом. Могло ли быть иначе, если сущностная чеканка этого человека восходит к определению άνθρωπος ζωον λόγον εχον, то есть к определению, согласно которому человек есть живое существо, обладающее «логосом»? Разве в таком случае λόγος, а вместе с ним и «логика» не сохраняют для человека существенное значение? Все так, но как «логика» понимает λόγος? Ведь если «логика» — это учение о мышлении, если «логика» несет и направляет настоящее мышление мыслителей, тогда она постигает λόγος как мышление, как способность мышления, как ratio, разум. «Логика» — это метафизика «логоса». Будучи метафизикой, она решила, в каком качестве и как именно «логос» является для нее темой и предметом мышления, то есть какова сущность самого «логоса». Но так ли уж само собой разумеется, что «логика» (хотя она и получает свое имя от «логоса») исходным образом и в достаточной мере познает, схватывает и удерживает существо «логоса»? Быть может, то, что называется «логикой», лишь потому так названо, что здесь λόγος берется в совершенно особом отношении, но, правда, так, что потом возникает мнение, будто через это отношение он постигается истинно? А вдруг именно «логика» ошибается в определении существа «логоса»? Что если эта ошибка привела к тому, что именно «логика», которая — если судить хотя бы по ее имени — выдает себя за

познание «логоса», на самом деле способствует его непониманию и своим господством препятствует всякому исходному размышлению о «логосе», потому что всякое иное размышление о нем и его припоминание, выходящее за рамки «логического», сразу воспринимается как несоответствующее? Нет никакого основания считать, что «логика» является единственным исходным размышлением о λόγος'е, сообразным его природе. Наоборот, есть причины утверждать, что именно «логика» не только препятствовала его сущностному раскрытию, но запрещала и доныне запрещает это делать.

Повторение

Господство специальности над вещью и логика как сущностное ядро западноевропейской философии как метафизики

Итак, наименование «логика», а вместе с ним и она сама, появляются в триаде «физики», «этики» и «логики». Эта триада — не случайное «нанизывание» одной каким-то образом появившейся ἐπιστήμη на другую и не нечто такое, что непонятно когда, а точнее говоря в любое время, могло заявить о себе в истории мышления. Эта триада намекает на трехчастное деление. В основе этого деления — обращенность к целому. Поэтому данное деление возникло тогда, когда мышление начало мыслить должное-быть-помысленным в одном единственном, всё определяющем ракурсе. Это произошло тогда, когда Платон, осмысляя сущее в целом, помыслил то, что зовется «идеями». Здесь, правда, нет возможности разъяснять, что это означает. Сейчас надо лишь хорошо помнить о том, что мыслитель, мыслящий целое сущего в ракурсе «идей», — это Платон, в «Академии» которого, как сообщает Секст Эмпирик, и появилось упомянутое трехчастное деление.

(«Логика» появляется только начиная с Платона. Поначалу этот тезис выглядит только как историческая констатация происхождения и возраста «логики», но на самом же деле он кое-что говорит о нашей собственной истории, то есть о нашем еще не поколебленном отношении к тому, о чем трактует логика, — к «логосу». Чтобы это понять, прежде всего надо вспомнить о том процессе, который кроется в возникновении и господстве западноевропейской науки).

С делением философии на «физику», «этику» и «логику» появляется специализация, а вместе с ней начинается процесс, завершающийся тем, что специальность берет верх над рассматриваемой в ней вещью. Что именно относится к «вещи», отныне решает не столько сама вещь, не столько закон ее собственной сущности и даже не ее еще сокрытая сущностная основа: отныне это решают *me* отношения и направления исследования, которые — как единственно возможные пути опредмечивания вещи — специальность делает целью своего собственного дальнейшего существования.

Но что это означает для «логики» и для того, о чем она говорит, то есть для «логоса»? Во-первых, это значит, что «логикой» занимаются в контексте ее постоянного отличия от других областей философии и в результате такого переплетения она сама никогда не является свободной в постановке своих задач и их осуществлении. Во-вторых, это означает, что сама логика позволяет «логосу» появиться перед ее взором только так, чтобы он соответствовал направлению ее вопрошания. λόγος для логики есть λέγειν как высказывание, суждение; это деятельность, свойственная ratio, действие разума. «Логика» — это учение о разуме. Господство специализированной области над рассматриваемой в ней вещью укрепляется не только в науках, но прежде всего в самой философии, которая только в поле ее соседства с науками как наука же отыскивается и развертывается.

(Со времен Аристотеля и Платона философия — это ἐπιστήμη

ζητουμένη, «искомая наука». Такая характеристика — не констатация факта, но сущностное определение: быть искомой в качестве формирующейся в абсолютное знание метафизики; ее надо сформировать как первую науку. В этом заключается задача новоевропейского мышления: вознести философию на уровень абсолютной науки, которая получает возможность упразднить прежнее именование «фило-софия» в смысле любви к знанию, коль скоро она стала абсолютным научным знанием).

Господство специальностей внутри философии остается несокрушимым и там, где мыслители высшего достоинства в простом удивлении само собой разумеющемуся вопреки расхожим предрассудкам специализации мыслят из самого существа вещи. Кант, например, так начинает предисловие к своему труду «Основы метафизики нравственности», появившемуся в 1785 г.:

«Древнегреческая философия разделялась на три науки: *физику*, *этику* и *логику*. Это деление полностью соответствует природе вещей...».

Из сказанного ясно, что «природу вещей» Кант воспринимает точно так же, как и те два мыслителя, благодаря которым упомянутое трехчастное деление было подготовлено и введено в греческих школах. Эти мыслители — Платон и Аристотель. Благодаря им мышление становится метафизикой. Однако ни тот, ни другой не знают и не употребляют этого, только потом появившегося термина, который выражает сущность их мысли и всего последующего мышления. В буквальном смысле термин «мета-физика» уже указывает на то, что речь идет о «физике», а именно о «физике» в рассмотренном выше значении. В соответствии с ним «физика» есть умение разбираться в сущем как таковом в его целом. Согласно своему более позднему значению термин *мета*-физика делает только одно: специально выявляет то, что есть «физика» в ее основе. μετά может означать и в данном случае означает: выходить за пределы чего-либо, например, перешагивать, совершать этот выход. «Физика» совершает мыслящий выход за пределы

данного сущего к тому, что определяет сущее как таковое в его целом: к бытию. Поскольку в своем исконном замысле физика, исходя из сущего, мыслит о его бытии и мыслью переходит к тому, что отличается от сущего, она как таковая есть мета-физика. С другой стороны, всякая метафизика по существу есть «физика», и это значит, что сущее, за пределы которого выходит метафизика, задаваясь вопросом о его основании, определяется в смысловом ракурсе того, что есть φύσις, причем остается неясным, в какой мере здесь постигается сущность этой φύσις.

Если «физика» в своей основе есть мета-физика, а «этика» — благодаря упомянутому делению появившаяся вместе с «физикой» и так же сформировавшаяся — столь же универсально, только в другом отношении, мыслит о целом сущего, тогда и она мыслит мета-физично. Она ставит вопрос о бытии того сущего, которое есть человек, поскольку он пребывает посреди сущего и имеет отношение к сущему в целом. Позднее это отношение называется «нравом». В нравах оно удерживается и сохраняется. Сами же нравы управляются нравственным законом. Поэтому там, где Кант мыслит этику, то есть учение о нравственности в его существе, он называет его просто «метафизикой нравов». Из всего этого можно предположить, что и «логика», возникшая вместе с физикой и этикой из того же самого деления, как и они является мета-физикой, а именно метафизикой высказывания, суждения, способности суждения, то есть разума. Западноевропейская «логика» на самом деле достигает своего завершения в системе метафизики, а именно в системе Гегеля. Но это еще не все. Даже основу и ядро метафизики Гегель называет «логикой», понимая ее как абсолютную, самое себя сознающую науку о разуме. В своем сущностном ядре метафизика есть «логика». Поскольку, будучи метафизическим, западноевропейское мышление в своей основе есть развертывание «логики», оно — особенно мышление Нового времени — и делает свои существенные шаги в сфере той «логики», которая тут же впервые

формирует самое себя в соответствии с предначертанной ей сущностью. Однако превращение метафизики в абсолютную логику, совершающееся в системе Гегеля, стало возможным только благодаря философии Канта. Решающим же в Кантовом мышлении остается сделанный им шаг от прежней логики, со всей ее ролью в философии, к той новой логике, которую он называет «трансцендентальной», а мы могли бы сказать — метафизической. Метафизическое мышление Канта — всюду логика, то есть учение о разуме, о мышлении и суждении, и это видно из заголовков его трех основных трудов: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», то есть эстетического и телеологического разума. В этих заголовках «критика» не означает «осуждение». Здесь под «критикой» подразумевается нечто от исконного значения греческого глагола κρίνειν, к которому она и восходит. κρίνειν же означает: отнимать, вынимать, выделять, проводить линии, которые нечто очерчивают в сущности и достоинстве разума. В заголовках основных произведений Канта «критика» означает очерчивающее установление пределов и прорисовку контуров сущности разума.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ОТСУТСТВИЕ ИСХОДНОГО ЛОГОСА И ПУТИ ПОДСТУПА К НЕМУ

§ 4. Подготовка к слушанию «Логоса»

а) О значении «логоса» как речи, слова и высказывания. Необходимость возобновления вопроса об изначальном значении «Логоса»

Итак, мы спрашиваем: что означает λόγος? Это часто употребляемое слово, равно как и то, что им называется, остаются темными. Тем не менее

«логика» возникла уже у греков. «Отцом логики», и не без основания, называют Аристотеля. Такого же мнения придерживается и Кант в приведенном нами отрывке. Но если «логика» неправильно понимает существо «логоса», тогда получается, что уже греческие мыслители неправильно его понимали? Смеем ли мы предположить такое? Дерзнем ли мы, пришедшие позднее, считать, что знаем это лучше, чем греческие мыслители, которые, мысля из своего языка, все-таки должны были раньше — да только они и должны были — знать, что такое λόγος? Хотя Платон и Аристотель суть мыслители, завершающие мышление греков, впоследствии их мышление стало означать для Запада просто греческое мышление как таковое. Но греки мыслили и до них, и один из этих «доплатоновых» мыслителей мыслил даже о «логосе», хотя это и не залог того, что здесь λόγος был раньше постигнут в своем существе. Чем исходнее мыслит мыслитель, тем он дальше (и сознает себя таковым) от того, что является для мышления тем, что должно быть помысленным. Но что если даль, открывающаяся в таком мышлении, есть та глубина, в которой однажды внезапно может помыслиться глубочайшее? Эти размышления говорят лишь об одном: существо «логики» и ее претензия на то, что она понимает λόγος, сомнительны. Это так хотя бы потому, что природа «логоса» остается темной. Вполне возможно, что сам λόγος как таковой окутывает себя мраком. Тогда, конечно, странным оказывается расхожее определение человека, которое гласит, что он — ζωον λόγον έχον. Тогда, набравшись решимости, нам надо всерьез усомниться в привилегированном положении логики. Тогда нам мало ссылок на Аристотеля как на «отца логики». Тогда получается, что по прошествии двух с половиной тысяч лет настало, наконец, время спросить и о ее матери. Ее как будто позабыли и не знают. Но, быть может, исток логики надо искать не у отца, не у матери, да и не у них обоих. Что такое сам λόγος? В какой мере существо мышления и учение о мышлении получают из него свое определение? Что есть λόγος и

почему он таков, что ему принадлежит мышление, принадлежит только оно — и принадлежит по существу? Что такое мышление? Для логики λόγος есть высказывание. Как высказывание он принадлежит сказыванию. Сказывание же есть речь и язык. λόγος есть явление языка. Поэтому λόγος есть verbum, слово. Все это с давних пор известно западноевропейскому мышлению. Тем не менее нам надо хорошо запомнить, что λόγος — это не «слово», не «речь» и не «язык». Это явствует уже из того, что основное значение данного греческого слова ни в коей мере не может подразумевать ничего похожего на «речь» и «язык», да и вообще не содержит никакого намека на что-либо языковое и похожее на язык. Правда, с другой стороны, бесспорно и то, что λόγος и связанный с ним глагол λέγειν греки довольно рано начинают употреблять и в значении «говорить», «сказать». Это два бесспорных факта, которые надо принять. В их соседстве друг с другом скрывается нечто загадочное.

Оставаясь незамеченной на протяжении двух с половиной тысячелетий, эта загадка ютится на каких-то странных исторических задворках.

Если же предположить, что как раз во все это время своеобразная сущностная чеканка «логоса» остается скрытой основой западноевропейской истории этого периода, тогда, наверное, размышление, в котором мы задаемся вопросом о поворотном пункте в этой истории логики как учения о «логосе», должно распознать и признать эту загадку как таковую.

Еще раз обратим внимание на то волнующее, что есть в этой загадке: λόγος и λέγειν означают «речь», «слово» и «сказывание». Тем не менее то, что означают λόγος и λέγειν, никак не связано с чем-то похожим на язык и с языковой деятельностью. Тогда каким образом они начали означать «речь» и «сказывание»? Утрачивается ли в этом значении «логоса» его исконное существо и если да, то почему и в какой мере? Что стоит за этим

исчезновением первоначального значения? В чем его причина? Окончательно ли это отсутствие первоначального значения «Логоса», то есть того, что называется этим словом, или это неприметный предвестник долгого возвращения? Пока мы хоть в самой малой степени не ответим на эти вопросы — а о достаточном ответствовании здесь речь не идет — мы не начнем понимать *mot* λόγος, от которого «логика» получает свое имя, но который та же «логика» держит под стражей с момента своего возникновения. Не задавая этих вопросов, мы никогда не узнаем о том, что сами греки пребывали — и как именно — в мыслительном борении с тем, что значил для них λόγος. Не зная об этом, мы никогда не узнаем, что в их мышлении о нем осталось непомысленным, почему оно должно было остаться таковым и в какой мере это непомысленное остается для западного мышления тем, что еще только должно быть помыслено.

Поэтому ближайший вопрос звучит так: что в изначальном смысле означает греческое слово λόγος? Задавая этот вопрос, мы тем самым уже спрашиваем: что есть λόγος? Для того чтобы ответить на эти вопросы, мы ограничимся здесь тремя указаниями, помогающими нам увидеть кое-что из истории данного слова. Они выбраны так, что через них первым делом становится ясным его смысловой размах. Одновременно мы узнаем, сколь трудно усмотреть существенное из того, что называется словом λόγος.

(Вопрошая о смысле основополагающих слов, надо быть готовым к тому странному обстоятельству, что отношения, которые были даны вначале, по ходу дела меняются. Поначалу все выглядит так, как будто мы ищем какую-то информацию о слове. Те, кто занят таким поиском, по своему усмотрению распоряжаются данным словом и историей его значений. Здесь мы воздействуем на него в своей трактовке этого слова. Но внезапно становится ясно, что оно само и то, что им называется, воздействует на нас и воздействовало даже прежде, чем мы решили приступить к его разъяснению. Итак, поскольку при якобы сугубо

историографическом рассмотрении истории слова может случиться нечто совсем иное (я намеренно говорю не «случается», но «может случиться»), необходимо, поясняя наш замысел и его границы, сделать попутное замечание.

В задачу этого лекционного курса не входит историографическое сопоставление всех значений слова λόγος. Вообще, что касается масштаба и значимости таких исследований, занятых историей слова и понятия, то здесь мнения всегда будут разными — в зависимости от того, чего ожидают от историографического анализа прошедшего и изложения унаследованного материала. В каждом случае результативность и убедительность любого такого исследования зависит от того, успевает ли исследующий помыслить и о самой вещи, которую называет то или иное рассматриваемое им слово и достаточно ли он подготовлен для продумывания рассматриваемой вещи и ее вещности. Но в чем заключается эта подготовка? Она заключается в опыте переживания той сущностной сферы, из которой выговорено отдельно взятое слово. В подготовку входит и осознание того, что все зависит от одного: «вмысливается» ли исследующий в сущностную сферу рассматриваемого слова и улавливает ли исходящий оттуда призыв или только «лексикографически» собирает места, где это слово встречается, и затем сводит их воедино, как будто через это скопление само собой станет ясно, как понимать это слово, каково его значение и как понимать обозначенную им вещь. За лексической историей таких фундаментальных слов, которая и без историографического пересчета становится известной лишь в немногих аспектах, скрывается другая история, до которой не досягает никакая историография, которой человеческое мышление вообще не может достичь своими силами, если прежде она сама не досягнет до него. Но даже тогда, принимая дар, человек может ошибиться и ошибется).

b) Подход к услышанию «Логоса». Чуткое слушание «Логоса» как ввод в настоящее знание. Фрагмент 50. Вопрос об исходном согласии (ομολογία). Фрагменты 32 и 112

Итак, что означает λόγος? Первое указание на этот счет мы получаем из некоторых речений Гераклита. У этого мыслителя есть прозвище: ὁ σκοτεινός, Темный. То, что Гераклит называет словом Λόγος и что мыслит в этом слове, есть самое темное в темном этого мыслителя. Часто приходится слышать, что темное в мышлении возникает только потому, что еще не достигнута и основательно не усвоена ясность понятийного схватывания. Но когда дело касается того, что должно быть помысленным, темное оказывается в нем самом. Правда, даже при таком понимании существо темного почти всегда мыслится неверно. На первый взгляд, темное — это отсутствие светлого. Но едва ли есть такое темное. Темное всегда больше и иначе. Темное может быть светом, тяготеющим к помрачению. Но темным может быть и удерживающаяся в себе ясность. Темным же может быть и нечто колеблющееся между первым и вторым. Если это колебание коснеет в нерешительности, тогда темное в том или ином случае есть темное путаницы. Настоящее темное — это все названное одновременно, причем так, что внутренний центр тяжести его существа находится в том темном, которое есть удерживающаяся в себе ясность. Таким по-настоящему темным является мышление Гераклита. Разве дерзнуло бы тогда даваемое здесь указание быть ясным и предложить одно лишь осязаемое разъяснение?

Первое из тех речений, которые мы выбираем для разъяснения Гераклитова «логоса» — это пятидесятый фрагмент, который гласит:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

В предварительном, но уже проясняющем переводе это означает

следующее:

«Если вы слушали не только меня, но выслушивали Логос [будучи ему по-слушными, внимательно слушающими], тогда есть знание [которое в том состоит, чтобы], вторя Логосу, сказать: одно есть всё».

Мы попытаемся разъяснить это речение, тут же указывая на другие, в которых в разных ракурсах мыслится то же самое и где прежде всего употребляется слово λέγειν.

Пока мы оставляем без перевода несущее слово 50 фрагмента, а именно слово λόγος. Продумывая это речение, мы сейчас лишь отмечаем названные в нем связи, чтобы продумывание не блуждало в неопределенном. О λόγος сказано просто: ὁ λόγος, вот этот логос. Речь идет о «слушании» (ἀκούειν), а точнее говоря, о прежде-услышании (Zuvor-gehört-haben) — услышании логоса. Итак, логос, который слушается и может быть услышанным, — это все-таки некое сказывание, оглашение, так как слушание со стороны людей, которое все же подразумевается в речении, направлено на звуки и голоса. Тем не менее приведенное речение Гераклита начинается с резкого οὐκ, с «не», которое нечто отклоняет — нечто, касающееся человеческого слушания. οὐκ ἐμοῦ — не меня, вот этого человека, должны вы выслушивать и не к моим речам прислушиваться, чтобы потом рассказывать, что вы, дескать, слушали Гераклита.

οὐκ ἐμοῦ — не меня надо вам слушать, говорит Гераклит. Странно, что мыслитель начинает с «не» и «нет». Наверное, это жребий мыслителей: всегда начинать вот так, с отклонения и отражения — чтобы то «да», которое они, быть может, говорят, не стало тотчас же похожим на то, что человек слышит изо дня в день (например, слухи, кино, радио). Однако, строго говоря, «не» и «нет», которыми Гераклит начинает свое речение, вовсе не так уж негативны, это не одно только отвержение, но, скорее, указание на отделение и отступление.

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας.

«Вы слушали не только меня, ἀλλά, но внимали Логосу?». Следовательно, Логос — нечто слышимое, нечто вроде речи и голоса, но, по-видимому, не голос человека, озвучивающего, оглашающего свою речь. Но кто тогда говорит как «Логос»? Чей это голос — Логос? Если не человеческий и потому не звучащий, то, стало быть, беззвучный? Но есть ли такое? И можно ли это слушать? Хотеть слушать беззвучное — разве это не то же самое, что строить в воздухе? Ведь «слушать» — это все-таки внимать ушами. Мы, например, слышим и слушаем шум, лезущий в уши. Но кроме такого слушания, без нашего содействия, и слушания против воли есть другое: вслушивание во что-то, когда мы, как это обыгрывается в языке, «навострили уши». Или, быть может, язык, который еще загадочнее в утаивании, чем в разоблачении, потому говорит, что мы «навострили уши», что теперь мы совсем забыли о них и только и делаем что вслушиваемся, причем существенно уже не простое внимание (das Vernehmen), а то, что внятное (das Vernehmliche) берет нас с собой и влечет к себе (uns mitund an sich nimmt)? Вслушивание совсем не связано с тем, что звучит в ушах. Вслушивание идет дальше непосредственно услышанного и внятного. Оно совершается даже там — и как раз там оно и совершается в чистом виде — где мы ничего не воспринимаем на слух, где ничто не звучит. Это еще ничего не «слышащее» вслушивание мы называем прислушиванием. Кажется, что здесь мы по-особому навостряем уши и напрягаем слух. И все-таки чем было бы всякое прислушивание, если бы мы уже заранее не были чутки к еще не расслышанному и удерживающемуся в себе началу «звучания»? Разве пробудилось бы в нас это слушание и прислушивание, если бы прежде мы уже не были по-слушны (gehorsam) чему-то Такому, что само идет и может идти нам навстречу? Разве могло бы существовать всякое человеческое слушание в смысле чувственного восприятия шумов, тонов, звонов и звуков, если бы прежде не было слушания как по-слушного отношения к идущему навстречу — того слушания, которое упоминается в

пословице, гласящей: «Кого слово не возьмет, того палка прошибет»? Но как вообще могло бы что-нибудь пойти нам навстречу в нашем — преисполненном внимательного слушания — отношении к встречному, если бы это идущее к нам уже не обладало нами, поскольку мы каким-то образом ему принадлежим? Но разве тогда было бы одно лишь слушание (Hören), прислушивание, по-слушание тому, чему мы уже принадлежим (gehören) в нашей зависимости от него (Hörigkeit) — той зависимости, у которой нет ничего общего с кабалой, потому что это исконная зависимость, открытость для открытого, есть сама свобода? Но кто же мы тогда, если все действительно так? Кто есть человек, если это так? То существо, которое одно открыто для открытого и которое только вследствие этой открытости и может в определенном смысле закрыться от него, принимая встречное только как предмет и объект и уже заранее подстерегая его в своих расчетах и планах. Кто такой человек, если исходная зависимость его существа настраивает (bestimmt) его на бдение, а всякое расстройство (Verstimmung) проистекает из утраты этого бдения? Этот вопрос не дает нам здесь покоя.

И тем не менее сейчас гораздо более нужным, чем этот вопрос, более нужным, чем скорый ответ на него, оказывается другое: нам надо узнать и научиться продумывать то столь простое (das Einfache), каковым является различие между слушанием как чувственным восприятием звука ухом, вслушиванием как прислушиванием и прислушиванием как чутким вниманием и по-слушанием. Это чуткое слушание — настоящее, которое присутствует и в обычном слушании и даже в одном только акустическом восприятии, хотя мы просто забыли об этом. Поэтому тогда, когда, имея в виду техническую науку, мы делаем отправной точкой акустическое в его физиолого-психологическом восприятии, все становится с ног на голову, и мы ошибочно считаем, что слушание с помощью слуховых приспособлений — настоящее, а слушание в смысле по-слушания — это, «естественно», лишь перенос в духовное, которое, «естественно», надо воспринимать лишь

образно.

(В области технического исследования можно отыскать много самого разного и полезного, можно сказать и показать, что периодические колебания воздуха определенной частоты воспринимаются как «звуки», причем эти колебания в том или ином случае по своей форме не достигают чистой синусоиды. Основываясь на таких фактах, касающихся слуха, можно организовать и провести научное изыскание: в конечном счете дело только за специалистами в области физиологии восприятия. Что касается настоящего слушания, то о нем, наверное, можно сказать лишь немногое, которое, правда, затрагивает каждого человека. Здесь надо не исследовать, но прислушаться мыслью к малому, прежде всего потому, что размышление о чутком слушании тотчас должно выявить, что к настоящему слушанию принадлежит и следующий момент: человек может недослышать и часто он пропускает существенное, но даже это ему удается только потому, что, будучи внимательно слушающим (horchsamer), он уже принадлежит иному (zugehört) и никогда — себе самому).

Если к слушанию в смысле чуткого прислушивания и по-слушания уши не имеют непосредственного отношения, то, стало быть, со слушанием и ушами дело вообще обстоит особым образом.

Мы слышим не потому, что у нас есть уши, но мы имеем и можем их иметь, потому что слышим. Мы, люди, слышим, например, гром, шелест леса, плеск воды в источнике, звучание струн, грохот моторов, шум города — и слышим все это только потому, что каким-то образом принадлежим и не принадлежим всему этому. У нас есть уши, потому что мы можем внимательно слушать и, внимательно слушая, мы получаем возможность слушать песнь земли, ее содрогание и трепетание, с которым никогда не смешивается дикий шум, время от времени устраиваемый человеком на ее нещадно эксплуатируемой поверхности. Возможность слушать песнь земли

является причиной того, что наше слушание чувственно и потому ему необходим чувственный инструмент, уши. Таким образом, слушание слушанию рознь. Одно только акустическое слушание — это не ἀκούειν — ни в смысле выслушивания речи, ни — тем более — в смысле внимательного слушания «Логоса». Но что такое «Логос»? Гераклит об этом не говорит — ни в одном из дошедших до нас речений. Вероятно, он никогда этого и не говорил в виде разъяснения и понятийного определения. Тем не менее он достаточно говорит о «логосе», хотя бы и в приведенном речении. Нам остается только правильно осмыслить его. Итак, Гераклит говорит: «Если вы не только меня слушали, но внимательно прислушивались к “Логосу” и, следовательно, стали по-слушными и являетесь таковыми, тогда...». Но что тогда? σοφόν ἐστιν — «тогда *есть* (ввод в) настоящее знание». Исходно σοφόν — σοφία имеют то же значение, что и τέχνη, то есть «знать толк в чем-либо», «разбираться в чем-либо», иметь сведения, а именно такие, которые дает какая-либо вещь, а потом знать, чем является полученное для человека; σοφός слышится в слове φιλόσοφος, а σοφία — в слове φιλοσοφία. Но в греческом σοφόν постоянно слышится отголосок σαφές, что означает «яркий, очевидный, ясный». σοφόν ἐστιν — знающее — знание для греков и именно для них всегда одновременно есть то знаемое, которое открыто перед нами в своем сиянии (σαφές). Природу греческого σοφόν, как его понимает Гераклит, мы разъясняем и с помощью фрагментов 32 и 112, которым, правда, не можем дать подробное истолкование. Фрагмент 32 гласит:

ἓν τό σοφόν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καί ἐθέλει Ζηνός ὄνομα.

«Одно, единственное знаемое, не желает быть сказанным и в то же время вверяет себя сказанному как сказуемое в имени Зевса [“жизни”, то есть восходящем сиянии]».

Из этого речения мы прежде всего узнаем, что λέγεσθαι—λέγειν однозначно соотносятся с ὄνομα, соотносятся с nomen, именем, именованием. Правда, для того чтобы понять слово ὄνομα (имя) в его

настоящей смысловой полноте, а не как нечто совершенно пустое и затасканное, мы должны не упускать из виду тот смысловой момент, который еще дает о себе знать в обороте «иметь имя», «быть известным», причем в данном случае под «именем» подразумевается слава в ее высоком смысле, а не просто известность. Иметь имя, быть именованным — значит находиться в свете, быть им озаренным. Именование — это высветление, принесение в свет, в несокрытое. Отсюда ονομα, имя — и это еще надо будет показать — вступает в отношение к λέγειν («говорить»), причем в данном случае сугубо языковое и грамматическое не является первосущественным. Позднее, правда, όνομα становится грамматическим названием и, в отличие от ρήμα, в отличие от глагола, обозначает существительное, имя. Но сейчас мы обратим внимание на τό σοφόν, собственно знаемое и знание о нем.

Знание (τό σοφόν, ή σοφία) означает «знать толк», «находиться в том, что стало тебе известным». В себе самом это знание уже является настоящей готовностью к действованию, но все — из вслушивания. В 112 фрагменте говорится:

καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεΐν κατά φύσιν έπαΐοντας.

«Таким образом, настоящее знание состоит в том, чтобы говорить и делать несокрытое, из вслушивания, согласно тому и в соответствии с тем, что, восходя, само показывает себя».

Итак, «знание» как таковое есть λέγειν καί ποιεΐν. Пока мы переводим сказанное как «говорить и делать» (слово и дело), оставляя, правда, открытым вопрос о том, правильно ли мы помыслили данное речение. Ведь мы еще не знаем, в какой мере λέγειν означает «говорить», да и что такое «говорить». Об этом мы только спрашиваем. Тем не менее прежде всего мы обращаем внимание на то, что знание как говоряще-действующая способность быть сведущим в чем-либо в своей динамике разворачивается в сфере вслушивания, совершающегося κατά φύσιν, то есть в согласии и соответствии с тем, что как таковое показывает себя, совершая

восхождение. Тогда мы имеем дело с каким-то образом совершающейся чуткой направленностью на φύσις, с ее слушанием. Но разве можно «слушать» φύσις? Из 50 фрагмента мы уже знаем, что, когда речь заходит о достижении знания, надо слушать Λόγος. Но, согласно 112 фрагменту, слушание обращено на φύσις. Тогда получается, что у «Логоса» больше сущностного родства с φύσις, чем с речью, языком и высказыванием?

В чуткой обращенности к «Логосу» совершается ввод в настоящее знание. Слово «ввод» мы употребляем в разъяснительных целях, чтобы намекнуть, что это знание не есть нечто сотворенное человеком и устроенное через него; что оно приходит к нему и приходит через Λόγος благодаря чуткому вслушиванию в него. Но в чем состоит это настоящее знание, если оно *есть*? Гераклит говорит: ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν.

ὁμολογεῖν — мы видим, что слово, обозначающее настоящее знание, Гераклит ставит перед σοφόν ἐστιν, но это еще не все. Благодаря этому соединению слов ὁμολογεῖν, в котором именуется λέγειν и λόγος, приходит в непосредственное соседство с Λόγος: ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντας — ὁμολογεῖν. Что означает этот глагол? В буквальном смысле, отсылая в существенное, он подразумевает: говорить то же самое, что говорит кто-то другой. Это может означать: одно лишь бессмысленное повторение, пустое воспроизведение того, что кто-то уже сказал. Но как раз это глагол ὁμολογεῖν и не имеет в виду: внимательно прислушавшись, мы узнаем, что существо *этого* λέγειν («говорить»), да и λέγειν *вообще* не заключается в языковом выражении и оглашении чего-либо. Однако ὁμολογεῖν, то есть «говорить то же самое, что говорит кто-то другой», не означает и простого подразумевания того же, что имеет в виду этот другой — так что в итоге где-то и когда-то просто возникают два одинаковых мнения. ὁμολογεῖν, напротив, означает: относиться к чему-либо точно так же, как к нему относится кто-то другой, стоять (stehen) к нему в таком же отношении, то есть признавать его (zu-gestehen) и таким образом быть в при-знании (das

Zu-gestaendnis) к тому, что было сказано другим. ὁμολογεῖν означает признавать таким образом, что сказанное другим, показывает себя как нечто такое, что, показывая себя, требует признания. В таком случае уступать другому и признавать сказанное им уже есть в себе самом согласие с ним. Таким образом, ομολογία — это уступающее, признающее согласие. Следовательно, согласие состоит не в том, что в одном и другом человеке живет и наличествует одно и то же мнение, а в том, что оба они, несмотря на свое отличие друг от друга, едины в своем признании одного и того же как чего-то такого, что одинаково их затрагивает. ὁμολογεῖν значит говорить то же самое, что говорит другой; всякое равенство и прежде всего равенство, которым характеризуется ομολογία, основывается на различии. Лишь различное может быть равным. Различное оказывается равным через его — в каждом случае — различное отношение к одному и тому же. С этим одним и тем же и с его самотождественностью связано различное в своем различии, а также равенство равного. Здесь имеет силу один тезис, который, наверное, еще не продуман до конца, но который уже теперь надо огласить, потому что он принадлежит к правильно понятой «логике»: чем исходнее самотождественность того же самого, тем существеннее различие, имеющееся в равенстве, и тем глубже равенство равного. ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν: в уступающем, признающем согласии заключается настоящее знание.

Однако для того, чтобы правильно помыслить любое согласие, необходимо прояснить два аспекта. Во-первых, согласию принадлежит то, с чем, то есть с кем оно, это согласие, достигается как таковое; во-вторых, ему принадлежит то, о чем оно как таковое достигается в том или ином случае. Согласие может быть самым разным: о том или ином деле, об этом или другом положении вещей, о той или иной задаче, об этом или каком-то другом способе поведения. С другой стороны, разнообразное в этом отношении согласие одновременно может быть различным в том смысле, что представляет собой согласие между людьми, которые именно через

него становятся ближе друг другу или дальше друг от друга. Но бывает, наверное, так, что человек достигает согласия не только с человеком. Бывает, наверное, даже такое согласие, при котором то, с чем достигается соглашение, представляет собой то же самое, относительно чего это соглашение было достигнуто. Тогда ὁμολογεῖν — это нечто особенное. Да и может ли оно не быть таковым там, где ему надлежит образовать настоящее знание, τό σοφόν? С чем это ὁμολογεῖν находится в согласии? Гераклит говорит: τοϋ λόγου ἀκούσαντας — в чутком слушании «логоса» заключается знание, которое находится в согласии — с чем? С чем иным, как не с самим «логосом»? Разве может существовать более исходная ομολογία, чем та, которая совершается с самим «логосом»? Очевидно, не может: здесь ***λέγειν*** есть нечто такое, что говорит то же самое, что говорит логос. Но что есть ὁ λόγος, вот этот «логос»? Гераклит этого не говорит и все-таки говорит, говоря, в чем же состоит и о чем существует настоящее согласие, если это согласие с «логосом».

ὁμολογεῖν σοφόν ἑστιν εν πάντα εἰναι.

«Из чуткого слушания “Логоса” [возникает] знание, которое в том состоит, чтобы, вторя “Логосу”, сказать: одно есть всё».

Повторение

1) λόγος как высказывание о сущем через идею (εἶδος) и категории в мета-физическом мышлении (Платон, Аристотель, Кант)

На предыдущих часах мы попытались, прослеживая некоторые смысловые ракурсы, выявить происхождение «логики». Мы предприняли это для того, чтобы хоть в общих чертах обозначить, в каком смысле логика говорит о «логосе»; мы начали с рассуждений о «логике» не ради нее самой, не ради той специальности, которая так называется, но ради самого «Логоса», чтобы тем самым установить соответствующее к нему отношение. При

этом мы еще достаточно далеки от знания о существе и значении происхождения логики. Сейчас нам надо обратить внимание только на то, что, в соответствии с охарактеризованным происхождением «логики», она, будучи наукой о «логосе», понимает сам λόγος в контексте особых отношений и пытается что-либо разузнать о его формах и способах существования только в строго очерченном круге этих отношений. Эти особые отношения, в русле которых логика мыслит о «логосе», связаны с происхождением самой «логики». Своей сущностью и составом она обязана тому разделению наук и знаемого, которое стало необходимым в сфере платоновского и аристотелевского мышления. В результате этого разделения появились три «науки»: физика, этика и логика. Еще Кант говорил о том, что такое разделение философии как нельзя лучше соответствует природе вещей. Если понимать *это* мышление, приведшее к такому разделению, как «метафизику», а точнее — как полагающий меру исток метафизики (сейчас это понимание нельзя ни подробно изложить, ни специально обосновать), тогда логика, коротко говоря, есть не что иное, как метафизическое рассмотрение и разъяснение «логоса». Поначалу это утверждение говорит немного, оно даже заменяет одно неясное (существо логики) на другое, столь же неясное, что теперь названо «метафизическим рассмотрением». В итоге это, по сути дела ничего не разъясняющее, определение логики как метафизики «логоса» выглядит как некий выход из затруднительного положения. Но затруднения, в которое мы здесь попадаем, избежать не удается — и вот почему: то, что является метафизикой, в его существенной части можно разъяснить только через разъяснение существа «логики». Но одновременно имеет силу и обратное: то, чем является «логика», можно уяснить только из существа метафизики. Следовательно, мы двигаемся по кругу. Как только мышление попадает в такую орбиту, это часто, хотя и не всегда, свидетельствует о том, что оно может удерживаться в кругу сущностного или все-таки приближается к его

предельным областям.

Мы придерживаемся положения, которое поначалу выглядит как простое утверждение: логика — это метафизика «логоса». Мы принимаем этот тезис как несколько неожиданно и почти насильно установленную веху, которая указывает нашему размышлению только то, что логика рассматривает λόγος в особом ракурсе, а именно «метафизически». Но необходимо, по меньшей мере, в общих чертах указать на то, что это означает, не вдаваясь в пространное рассуждение «о» метафизике. Это на самом деле возможно, но только со всяческими оговорками и таким образом, что многое при этом остается непроясненным.

Итак, для «логики» λόγος есть высказывание: λέγειν τι κατά τίνος — высказывать что-либо о чем-либо. Чтобы можно было что-либо о чем-нибудь высказать, необходимо, чтобы мы уже обратились к тому, о чем сейчас или когда-нибудь что-либо высказывается — обратились как к тому, что́, собственно, оно есть. Поэтому λόγος как высказывание уже есть в себе самом — то есть взятый в более глубоком смысле — обращение к чему-то на предмет того, что же оно есть. То, что есть, *является*, если допустить, что «есть» и «быть» каким-то образом постигаются как явление. То, как именно нечто появляется и показывается, есть вид, который оно предлагает, те видность и вид, в которых оно, это нечто, стоит. То, что появляется там, например, вон тот дом, показывает себя в видности и стоит в виде (Aussehen) «дома» (Haus) и «домности» (Haushafte) и таким образом *есть некий* дом. Являющееся вот здесь показывает себя, например, в виде книги и «книжности» и таким образом *есть некая* книга. Следовательно, вид, из которого нечто появляется в том, что оно есть, содержит в себе что-бытие (Was-sein) того или иного сущего, а короче говоря — бытие сущего. Первым, кто помыслил бытие сущего с точки зрения вида (das Aussehen) того или иного являющегося и помыслил его именно как вид, был Платон. По-гречески «вид» — εἶδος, ἰδέα, «идея». Вид, в котором можно усмотреть то,

что есть дом вообще, а не этот или тот чувственно воспринимаемый дом, то есть вид как собственно «домность» дома есть нечто нечувственное, сверхчувственное. Мыслить сущее с точки зрения «идеи», с точки зрения сверхчувственного — отличительная особенность того мышления, которое получает имя «метафизики».

Когда мы говорим: «этот дом высокий», в основе данного высказывания уже лежит называние того, что встречается нам, а именно дома, с точки зрения его «эйдоса». В греческом языке εἶδος означает не только такое называние, λέγειν, но в то же время в большинстве случаев, почти всегда, — само названное в таком назывании. τό λεγόμενον, то есть говоримое, называемое есть не что иное, как «вид», εἶδος —ιδέα. Таким образом, в каком-то смысле εἶδος и λόγος — одно и то же. Иными словами, λόγος, понятый как называние и высказывание, постигается в соотнесении с ιδέα; λόγος, взятый как высказывание, есть то понимание «логоса», которое движется в кругу мышления, мыслящего сущее из идей, то есть метафизично. λόγος, мыслимый логикой, есть λόγος, который мыслится метафизично. Логика есть метафизика «логоса».

Сначала мы показали со стороны, что вместе с двумя другими «философскими» дисциплинами (физикой, этикой) логика возникает в горизонте платоновского мышления. Теперь мы узнаём, что означает для логики и «логоса» их происхождение из Платонова мышления. Предпосылкой того, чтобы λόγος постепенно стал пониматься как называние чего-либо в его что-бытии, является предпринятое Платоном определение что-бытия и бытия как «эйдоса» и «идеи». Это определение совершается таким образом, что само сущее из сущего проецируется на бытие и бытие сущего мыслится как нечто предельно общее всего сущего. Мыслить бытие сущего именно таким образом — отличительная черта всякой метафизики. Пока метафизика, в какой бы то ни было форме, владеет западноевропейским мышлением в самой его основе (а это происходит и по

сей день), **λόγος** и всякое вопрошание о нем проникнуты властью «логики», но ею же и ограничены.

О том, сколь решительно при зарождении метафизики (и тем самым тут же полагая мерило для всей мерополагающей будущей метафизики) «логос» — уже описанным нами способом — суживается до называния и высказывания, свидетельствует обстоятельство, которое мы до сих пор как следует не продумали, но которому даже сегодня подвластны так сильно, как будто это нечто совершенно естественное. Это обстоятельство заключается в том, что определения сущего, в которых оно показывает себя согласно своему максимально общему виду, то есть основные черты бытия сущего называются «категориями». Греческое слово κατηγορία означает «высказывание» и более того: по своему корню и составу оно гораздо скорее и, по существу, лучше подходит для такого обозначения. κατ-αγορεύειν означает: публично, находясь на рыночной площади, при собрании суда говорить, обращаясь к кому-нибудь, в чем он виновен, причиной какой беды он стал, и говорить так, чтобы это говорение, обращенное к нему, будучи вы-говорением, оглашало обвинение или состав преступления. κατηγορία — это высказывание в смысле выставляющего, оглашающего, сообщающего выговора.

κατηγορία — это высказывание в особом, отличительном смысле. Но и λόγος имеет силу как высказывание. Тем не менее нельзя сразу сказать, что они — одно и то же. Напротив, Платон и Аристотель — первый смутно предчувствуя, второй видя это более отчетливо — обнаруживают, что в каждом «логосе», понятом как обычное высказывание, правит κατηγορία. В любом высказывании о любом возможном и невозможном правит еще одно характерное высказывание. Каким образом?

Для того чтобы это увидеть, теперь нам надо еще решительнее сделать шаг, который мы начали делать, давая общую характеристику «идеи». Когда мы говорим: «дерево, стоящее тут, здорово», то в момент

произнесения фразы «дерево, стоящее тут», уже «говорится», хотя и не произносится, следующее: «вот это здесь само по себе присутствующее». Когда мы говорим: «здорово», в этом сказанном нами уже «сказано», хотя и не произнесено: «такое-то и такое-то». «Присутствие само по себе» и «качествование»: и то, и другое уже заранее, причем необходимым образом, «со-говорится» в «логосе» об этом вот тут стоящем дереве. Ведь если бы этого не было «сказано», то есть если бы в данном случае оно не было безмолвно со-помыслено, мы не могли бы сказать ни «дерево, стоящее тут», ни «здорово». То же самое — то есть «само по себе присутствующее» и «такое-то» — говорится и в высказывании «стоящий там дом — высокий», а также в любом другом подобном высказывании. Все обычные высказывания покоятся и вращаются в таком вот характерном высказывании, в котором о сущем говорится с точки зрения его «самого-по-себе-присутствия», качествования, отнесенности и т. д. Все сказанное суть основные черты бытия — то, откуда происходит всякое сущее: γένος. Платон называет эти основные черты бытия сущего высшими идеями: γένη или εἴδη. Но почему бы этому отличительному сказыванию, в котором основная черта бытия, как говорит Аристотель, ἐμφαίνεται, то есть появляется, почему бы сказыванию, которое несет на себе все обычные высказывания, не получить имя высказывания в собственном смысле, то есть не получить имя «категории»? Так слово κατηγορία начинает именовать бытие, высказанное во всяком «логосе» о всяком сущем. «Бытие» — основная черта сущего, означает «высказывание» высказанное. Здесь обнаруживается нечто совершенно странное. Категории и логос находятся в той сущностной связи, которую греческие мыслители совершенно не разъясняли специальным образом и даже не обосновывали. Платон и Аристотель просто движутся в русле этой связи между «логосом» и категорией. Однажды нам придется спросить, почему это было возможно и даже необходимо, коль скоро вникание в существо «логоса» стало неотложной

необходимостью для нас самих.

Стараясь теперь лишь предварительно осмыслить соотношение «категории» и «логоса», мы учимся понимать обычно вообще непонятное, а именно то, что высшие определения для сущего называются «категориями», то есть высказываниями в упомянутом смысле. Со временем «категория» как наименование и сам «предмет» частично преобразовываются, например, приобретают внешний смысл, в результате чего «категория» начинает обозначать лишь внешним образом взятую «схему» и «ячейку», под которую что-либо подпадает. Начиная с Платона и Аристотеля, то есть с момента возникновения метафизики как основной черты западноевропейского мышления, задачей этого мышления о сущем в целом остается составление и сведение воедино самых общих определений бытия, то есть категорий, в «учении о категориях». Но лишь изредка в истории метафизики просматривается связь между категорией и логосом в смысле высказывания и суждения.

Не случайно в мышлении Канта, где метафизика претерпевает последнюю решающую перемену, связь между категорией и высказыванием пробивается наружу. На первый взгляд, а также согласно мнению многих его толкователей и критиков, Кант совершенно произвольно делает «логическую функцию рассудка в суждении» (т. е. λόγος как высказывание) «путеводной нитью раскрытия всех чистых понятий рассудка»[49], то есть категорий. Однако в том, что λόγος становится путеводной нитью в составлении категорий, сказывается всего лишь то событие, которое постоянно дает о себе знать с самого возникновения метафизики и которое вкратце можно охарактеризовать так: логика — это путеводная нить, даже настоящий горизонт метафизического мышления. Для Канта такая роль логики была совершенно бесспорна, и потому он никогда специально не осмыслял связь между «логосом» и «категорией» и далее не задумывался о происхождении и основании этой связи. Однако

логика лишь потому образует путеводную нить и формирует поле зрения метафизического мышления, что сама она — не что иное, как метафизика «логоса», взятого как высказывание в собственном смысле, то есть как κατηγορία и, следовательно, как ιδέα и εἶδος. Если же метафизика считается высшей формой глубочайшего мышления (а если следовать традиции, то так оно и есть), тогда в «логике» — как раз потому, что она является метафизикой «логоса» — его сущность должна осмысляться наиболее глубоко. С этой точки зрения доплатоновское мышление становится мышлением до-метафизическим, таким мышлением, которое, будучи несовершенным, еще только движется в сторону метафизики. То, что доплатоновские мыслители сказали о «логосе», может осмысляться только в контексте позднейшей метафизики. Так было и так происходит до сих пор. Да, мы даже обязаны метафизике и ее мышлению о «логосе» — обязаны тем, что до нас вообще дошли изречения о нем доплатоновских мыслителей и особенно Гераклита.

2) Возвращение через λόγος *как высказывание к до-метафизическому «Логосу». Фрагмент 50*

Однако по тому пути, на который мы стали в своем стремлении осмыслить существо «Логоса», необходимо продвигаться иначе. Мы не воспринимаем «логику» как богоданное и окончательное, в крайнем случае, несколько меняющееся учение о «логосе». Прорываясь через логику, мы спрашиваем о «Логосе», а точнее говоря, спрашиваем о том, как стало возможным, чтобы «логос» как высказывание стал играть роль путеводной нити в отыскании основных черт сущего внутри метафизики. Мы пытаемся понять, мыслили ли о «Логосе» внутри метафизики еще до возникновения «логики» и если мыслили, то как; мыслили ли о нем до появления метафизики и как именно. Если мы попытаемся понять, что мыслил о

«Логосе» такой доплатоновский мыслитель, как Гераклит, тогда нам придется оставить в стороне метафизическое понимание «логоса». Правда, устранение горизонта метафизики поначалу представляет собой лишь нечто негативное. Кроме того, тогда нам понадобится другой горизонт, внутри которого становится зримым, понятным и выразимым все, что Гераклит говорит о «логосе». Но о таком, в данном случае направляющем, горизонте напрямую ничего сказать нельзя. Правда, внутри него мы сталкиваемся с загадкой. Ее одну и надо удерживать. Загадка состоит в том, что хотя для греков λόγος издавна означает «сказать» и «говорить», это не исконное его значение, и даже в ту эпоху, когда уже упрочилось его метафизическое понятие, все равно в нем еще сохранялось нечто от его исходного смысла.

Пока речь идет не о том, чтобы разгадать загадку многозначности «логоса»: сначала надо лишь признать ее и позволить, чтобы она нас направляла.

Сейчас мы в выбранной нами последовательности слушаем некоторые речения Гераклита, в которых говорится о «логосе». Первое из них — это 50 фрагмент, который звучит так:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν εν πάντα εἰναι.

(В предварительном, но все-таки кое-что разъясняющем переводе мы не стали переводить решающее слово Λόγος. Поскольку другое слово, в котором также слышится Λόγος, а именно ὁμολογεῖν, мы переводим глаголом «сказать», этот перевод еще ничего не решает относительно существа «Логоса»). Итак, перевод гласит:

«Если вы слушали не только меня, но выслушивали Λόγος [будучи ему по-слушными], тогда есть знание [которое в том состоит, чтобы], вторя Λόγος'у, сказать: одно есть всё».

В этом речении говорится о слушании. Это слушание, коль скоро оно призвано быть правильным, настоящим, должно быть обращено не к тому,

что оглашает мыслитель, а к «Логосу». Тогда все-таки бесспорно, что Λόγος, будучи связанным со слушанием, представляет собой нечто слышимое, то есть, наверное, является неким видом сказывания и слова. В настоящем слушании «Логоса» возникает и существует настоящее знание — σοφόν. Оно состоит — поскольку основывается на отношении к «Логосу» — в ὁμολογεῖν, которое мы «дословно» переводим как «говорить то же самое, что говорит Λόγος». Вряд ли можно сомневаться, что здесь Λόγος и ὁμολογεῖν мыслятся из круга сказывания и слушания. Но что такое слушание и сказывание? Слушание — это дело ушей. Имеющий уши, да слышит. Но что такое «уши»? Слушание возникает и совершается не благодаря тем анатомическим и физиологическим ушам, которые у нас есть — даже тогда, когда мы внимаем звукам и шумам. Внятие (das Vernehmen) нельзя обнаружить анатомически, доказать физиологически и вообще биологически понять. Если бы не существовало этой способности внимать, что тогда были бы ухо и весь слуховой аппарат? Слушание как восприятие звуков всегда совершается на основании того слушания, которое есть слушание чего-либо в смысле прислушивания. Однако наше прислушивание каждый раз в каком-то смысле в себе уже есть прислушивание к должному-быть-услышанным, готовы ли мы к этому или нет, то есть каким-то образом оно есть по-слушание. Ухо, необходимое для настоящего слушания, есть по-слушание. Слышимое, чутко внятное совсем не обязательно должно быть звучным и шумным. Но не так-то легко сказать, в чем заключается по-слушание. Из приведенного речения Гераклита мы узнаем только то, что в чутком слушании «Логоса», который, в отличие от человеческой речи мыслителя, наверное, не является возвещением, возникает знание, которое состоит в ὁμολογεῖν: говорить то же самое, что говорит другой, то есть в данном случае Λόγος. «Говорить то же самое» здесь не означает бессмысленно повторять сказанное: это означает *так* вторить ему (nachsagen), чтобы то же самое было сказано иначе, а именно

так, чтобы сказанное *после* следовало за сказанным *ранее* и «слушалось» его, то есть было чутко настроенным и покорным в своем следовании: послушным. Таким, наверное, является послушание в ὁμολογεῖν, в послушном повторении как после-сказывании. Но что сказывается в этом после-сказывании, которое призвано стать настоящим знанием?

§ 5. Три пути к ответу на вопрос: что есть Λόγος?

а) Первый путь: Λόγος как Одно и Всё.
Подступ к «Логосу» как бытию через εν πάντα είναι из фрагмента 50

Ясно, что Λόγος не говорит что угодно и не говорит ни о чем единичном. Он что-то говорит обо «всём» и говорит, что оно есть одно. Больше, чем обо всём, сказать нельзя. И нельзя сказать проще, чем об этом сказано: всё есть одно. Это обширное и простое одновременно и говорит Λόγος.

Как легко сказать: одно есть всё! В этом изречении мимолетная поверхностность какого-либо смутного мнения сталкивается с неторопливой осмотрительностью вопрошающего мышления. Если кто-то торопится объяснить мир, прибегнув к формуле, остающейся правильной всегда и везде, то ему можно воспользоваться этим тезисом: «одно есть всё». Но в этом же речении могут таиться и первые шаги мыслителя, имеющие решающее значение для судьбы мышления. Как могло *нам* взбрести в голову — *нам*, совершенно неподготовленным и от обилия историографических познаний впавшим в еще большую растерянность — что мы можем прямо приступить к этому εν πάντα είναι, «одно есть всё», чтобы вырвать из этого тезиса именно *нам* понятный «смысл», а если не выйдет, то привнести его туда?

εν — «одно»: что это значит? Число, равное «единице», то есть «одно» («один») вместо «двух» и «трех». Или, может быть, εν подразумевает не единственное число (единицу), а «одно», о котором мы думаем, когда говорим: «одно и то же». Но и тут нельзя сразу сказать, что означает это «одно», если к тому же оно выражает что-то другое, отличное от прибавленного к нему слова «то же». εν πάντα εἶναι, «одно и то же есть всё» — быть может это подразумевает, что всё одинаково? Быть может, фраза «одно и то же», сказанная обо всём, означает стирание всяких различий? Тогда получается, что «всё», πάντα, — это лишенное всяких различий. Но тогда это безразличие пустоты ничтожного ничто. Или, быть может, εν подразумевает не «единицу» в смысле единственного числа и не «одно» в смысле одного и того же, а «одно» в смысле того «единого», которое так называется потому, что единит и объединяет? Но тогда как, в каком отношении надо мыслить это единящее единое? Может быть, единящее, которое соединяет всё (πάντα) воедино, — это еще одна соединяющая связь, которая отличается от «всего»? Тогда «всё», πάντα, не было бы всем. Тогда единое единящее противостояло бы «всему» и властвовало над ним. Тогда εν было бы одно, а πάντα — другое, и были бы два, а не одно, ἑν.

Или, может быть, εν, «одно», есть то «единое», которое, единя «всё», единит и себя самое с этим соединенным, причем так, что это соединение не охватывает соединенное как бы извне, но вплетается в него? Как тогда мыслить это единящее единое?

Или εν, «одно», означает единое в смысле «единственного», которое исключает все иное, но исключает так, что как раз включает это иное, это «всё» (πάντα)? Тогда бы мы имели дело не с простым объединением различного, не с одним только сцеплением многого, а с тем соединением, которое исходно вбирает «всё» в свое «единственное».

Насколько темным и безосновным для слаженного мышления является мимоходом произносимое εν? Быть может, нам совсем не надо

разделять перечисленные значения этого слова и отъединять их друг от друга посредством «или — или»: «единицу» в смысле единственно числа, «одно» в смысле одного и того же, «одно» в смысле единящего единства и, наконец, «одно» в смысле единственного? Может быть, все названные значения εν, со-мыслятся в том εν, которое мыслит Гераклит. Но тогда наш вопрос заостряется до следующей формулы: в каком единстве и каком одном соединяются сами перечисленные значения ἑν? Сразу видно, что все вопросы о его возможном значении возвращаются, если мы попытаемся по-мыслить πάντα в такой же ясной структурной связности. Может быть, πάντα — это «всё» только в смысле каким-то образом замкнутой суммы возможной множественности? Быть может, «всё» — это лишь скопление всяческого и самого разного? Может быть, «всё» — это совокупность действительного и возможного разнообразия? Быть может, «всё» — это целое (das Ganze) многократно поделенных и делимых частей? Но в чем тогда состоит целостность целого?

Что можно добавить к определению опять столь обсуждаемой «целостности», если единство и существо единого остаются неопределенными? Легко сказать, что целое определяет части и их делимость в делении на части и потому оно — не только результат скопления каких-то предметов. В какой-то мере становится ясно и то, что способ, каким какое-то количество предметов образует их сумму, отличается от того способа, каким целое заранее имеет в себе свое деление на части в их изначальной слаженности. Различие суммы и целостности, с давних пор известное мышлению, в этой всеобщности и неопределенности вряд ли поможет нам помыслить «всё» (πάντα) в его отношении к «одному» (εν).

Из всего, что сейчас было сказано об εν и πάντα, мы видим, что эти слова, по всей вероятности, называют что-то существенное, но насколько они его подразумевают, настолько же остаются многозначными и пустыми,

а порой за ними вообще ничего нет, кроме звука. Снова и снова мышление стремится к тому, чтобы именно с помощью тезиса ἓν πάντα εἶναι прояснить природу εν и παν и найти их прочное основание, но снова и снова эти попытки разлетаются в прах, чтобы затем на разные лады начаться вновь. Достаточно назвать слово «пантеизм», и сразу припомнятся многократные усилия мысли и опыта разъяснить формулу ἓν πάντα εἶναι — в надежде, что тогда удастся разъяснить и природу мирового целого. Странная неясность и тщета всех этих усилий очевидна, но пришла, наконец, пора спросить и о том, в чем же причина этой бесспорной очевидности. Причина в том, что мышление забывает и до сих пор забывало первым делом отыскивать то исходное пространство, из которого до опасного безобидные слова εν и πάντα вообще получают возможность именоваться и определяться.

Эти слова называются в том, что внятно из самого «логоса», и звучит это так: ἓν πάντα εἶναι — одно *есть* всё. В бытии и как бытие «одно» единит «всё», что есть. «Всё» есть сущее, имеющее в εν основную черту своего бытия. Но сумеем ли мы отыскать путь к соответствующему пониманию природы εν и πάντα, если прежде не подвергнем специальному и ясному осмыслению то, в чем они живут и бытийствуют? πάντα как сущее в целом и εν как основная черта сущего живут и бытийствуют в бытии. Но прежде нам, наверное, надо спросить, как именно следует мыслить бытие, εἶναι, в котором помыслено ἓν πάντα εἶναι, или даже так: как надо мыслить одно только бытие в соответствии со способом мышления Гераклита. До тех пор пока мы здесь не научимся мыслить εἶναι, бытие, так, как его мыслил Гераклит и начинающееся греческое мышление, до тех пор пока вообще не станем хотя бы предугадывать его направление и область, всякое усилие помыслить εν и πάντα и, мысля, постичь их, окажутся совершенно напрасными.

А теперь прислушаемся к целому (das Ganze) данного речения, которое говорит из правильного слушания «логоса»:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἑστιν ἑν πάντα εἰναι.

Мы видим, что речение завершается словом εἰναι. Однако во всем речении εἰναι (бытие), которое в словесной последовательности стоит на последнем месте, оказывается первым словом из всех — по чину, достоинству и широте сказывания. Тем не менее Гераклит говорит не о бытии: речь идет о «логосе» и ὁμολογεῖν. Последнее, то есть послушное сказывание, в котором состоит настоящее знание, говорит то же самое, что говорит λόγος. λόγος же говорит ἑν πάντα εἰναι — при всегдашней предпосылке, что λόγος — это сказывание и только оно. ἑν πάντα εἰναι внимается в чутком слушании «логоса» из него самого. ἑν πάντα εἰναι приходит из «логоса». Оно есть то внятное, которому мы внимаем в слушании «логоса» и которое, таким образом, вынимаем из него. Но может ли ἑν πάντα εἰναι происходить из «логоса», не принадлежа ему? И как оно может ему принадлежать, если сам λόγος не хранит его в себе? Но как он может его хранить, если Он сам не соразмерен этому εν πάντα εἰναι или, по крайней мере, не равнороден? И может ли сам λόγος еще быть «вне» и «рядом» с εν πάντα εἰναι? πάντα как целое сущего бытийствует в бытии. Равным образом (и тем более) в нем бытийствует εν как основная черта сущего. Следовательно, λόγος, внятный в ἑν πάντα εἰναι, тоже может бытийствовать только как само бытие. Но, согласно предыдущему истолкованию, λόγος — это, по меньшей мере, сказывающее (das Sagende), слово и его смысл. Что касается εν, πάντα и εἰναι, то они, напротив, не имеют в себе ничего «логосо-подобного» в этом смысле, то есть ничего «слово-подобного»: они, самое большее, суть то, о чем сказано в «логосе». Но, вот так вот снуя мыслью туда и сюда, мы незаметно для себя по-прежнему придерживаемся того определения «логоса», которое установила «логика», мысля λόγος как высказывание и, следовательно, вообще как «сказывание» и при этом необоснованно утверждая, будто она знает, что такое

«сказывание». Вдобавок такое определение «логоса» нам сразу кажется понятным потому, что и действительно с давних пор λέγειν и λόγος означают у греков «сказывание» и «говорение». Однако, несмотря на все это, из речения Гераклита столь же бесспорно следует, что ἓν πάντα εἶναι так или иначе восходит к самому «логосу». Таким образом, сам λόγος должен давать возможность бытийствования для εν, πάντα, εἶναι — каждому в себе и всем вместе в их взаимосвязи. Сам λόγος должен править в способе их бытийствования и, таким образом, в существе бытийствования «одного», «всего», «бытия».

Не пришла ли, наконец, пора осмыслить тот факт, что как раз то, что раскрывается здесь из «логоса» и, может быть, раскрывается как он сам, то есть вот это εν πάντα εἶναι — что именно оно и только оно дает нам правильный намек на то, как понимать существо «Логоса» — понимать только в соответствии с тем, что он сам позволяет из себя услышать о себе? Не настало ли время оставить в стороне все привычные ракурсы и перспективы, характерные для позднейших повсюду распространенных метафизических толкований «логоса»?

Итак, что говорит нам εν πάντα εἶναι тогда, когда в этом внимаемом восходит сам Λόγος и, показывая себя, делает себя внятным? Что говорит нам ἓν πάντα εἶναι тогда, когда мы осмысляем и удерживаем его, — что оно говорит нам о самом «Логосе»? Пытаясь сейчас усмотреть существо «Логоса» из εν πάντα εἶναι мы, однако, вспоминаем, что εν πάντα (εἶναι) остается предельно многозначным. Но прежде всего мы отказались от того, чтобы подробно говорить о неопределенной многозначности третьего слова — εἶναι. Тем не менее при всей непостижимости, отличающей εν, πάντα, их взаимосвязь и даже основу этой взаимосвязи, понятным остается то, что здесь говорится о единении и соединении всего, то есть того, что есть, и, стало быть, целого (das Ganze) сущего. Тогда единение и соединение в их отношении к сущему в целом и, следовательно, в отношении к сущему как

таковому должно быть также основной чертой «Логоса», коль скоро εν πάντα είναι как внимаемое становится внятным из «Логоса» и как «Логос».

b) Второй путь: подступ к «Логосу» через исходное значение слова λέγειν. Λόγος как сбор и средоточение

Что, собственно, означают λόγος и λέγειν, если, как мы утверждали, в исходном смысле эти слова не имеют ничего общего со сказыванием и высказыванием, с речью и языком? λέγειν, а по-латински legere, есть то же самое, что и наше lesen, но не то, которое мы сразу связываем с каким-нибудь сочинением и, следовательно, с написанным словом, а стало быть — опять с речью и языком[50]. Здесь и сейчас мы понимаем глагол lesen, а также собираемся понимать его впредь в более широком и одновременно более исконном смысле: «собирать (lesen) колосья в поле», «собирать виноград в винограднике», «собирать дрова в лесу». Итак, λέγειν, «собирать», λόγος, «сбор». Но подобно тому как греческое слово λόγος обозначает λέγειν и λεγόμενον, немецкое слово «сбор» (die Lese) означает, во-первых, собирание как совершение действия, например, собирание винограда, а во-вторых — само собранное в смысле урожая, полученного от такого собирания, когда, например, мы говорим о «позднем сборе» в смысле имеющегося в нашем распоряжении сорта винограда.

(Если бы, наконец, после всех ракурсов и следствий удалась наша попытка: продумывая существо «логоса», помыслить его в одном только смысловом ракурсе намеченного здесь значения слова λέγειν, то есть раскрыть указанную тем самым область мысли!)

Одним только наглядно подтверждаемым указанием на коренное значение слова λέγειν (= «собирать» в смысле сбора колосьев в поле) мы, правда, сделали немного и еще меньше выиграли. Теперь «собирание», о котором здесь идет речь, нам надо разъяснить в ракурсе его основных

особенностей, и, кроме того, надо попытаться, руководствуясь именно так понимаемым значением слова «собирать», разъяснить смысл слов λέγειν и λόγος из их соотнесения с опытом и сферой мысли греков. Поэтому наш вопрос двояк:

1. Что сокрыто в «собирании»?

2. В какой мере правильно понятое «собирание», λέγειν, дает нам указание на то, чтобы именно так и мыслить Λόγος, поскольку он сам раскрывается как ἓν πάντα εἶναι?

К 1 пункту. Что значит «собирать»? Собирание — это поднятие, поднимание с земли, принесение в одно место, положение собранного в нем и, таким образом, оно есть λέγειν, вбирание в средоточие. Однако в собирании то сложенное вместе, что было поднято, не просто приносится в единое место в смысле какого-то накопления, которое когда-то заканчивается. Собирание завершается только в таком поднятии, которое сохраняет принятое и внесенное в собирание. Собирание — это одновременно поднятие в смысле принятия от земли и поднятие в смысле сохранения: только так собирание приходит к своему завершению. Однако при правильном рассмотрении получается, что собирание не завершается поднимающе-вносящим сохранением: напротив, настоящее собирание уже начинается из сохраняющего поднятия, поскольку оно заранее направлено на такое вносящее сохранение и постоянно определяется им. Главенствующая черта собирания — сохранение. Но в то же время нельзя упускать из виду еще одну особенность собирания. Собирание — это не любое сиюминутное подбирание, торопливо перебегающее от одного схваченного к другому. Поднимающее внесение — это всегда тщательное вбирание. Оно, правда, возможно только при опережающем господстве размаха, простор и теснина которого в каждом случае определяется тем, чтó необходимо сохранить и ради чего осуществляется сама забота. Все названные движения и отношения мы должны мыслить в их единстве,

чтобы хоть приблизительно помыслить собирание во всей его смысловой полноте.

Вместо слова «собирать», употребляемого в рассмотренном нами смысле, можно говорить «средоточить»; это слово даже точнее выражает смысл того, что теперь мы понимаем под «собирать», потому что «собирать» (lesen) мы обычно сразу связываем с «письмом» (Schrift). С другой стороны, говоря о «средоточении», мы рискуем слишком легко свести «собирание» к одному только внешнему торопливому скоплению. Сбор же — это вбирающе-разверзающее средоточение, и его вбирание в средоточие уже заранее крепится тем, что предстает как должное быть сохраненным и предназначенное к сохранению. Отсюда каждое настоящее вбирание в средоточие уже должно свести себя воедино, то есть быть средоточенным и со-средоточенным у себя в своем предназначении. В сборе правит это исходно средоточенное со-средоточение на том, что надо сохранить. Так понятое со-средоточение есть исходная сосредоточенность и «средоточение», которое уже бытийствует в каждом принимающем вбирании в средоточие.

Правда, это удивительное слово «со-средоточение» известно нам лишь в его привычном и очень ограниченном значении. Теперь же, напротив, мы мыслим его в уже проясненном смысле сбора, причем первым делом обращаем внимание на то, что отныне средоточение — это не просто некое в какой-то момент наступающее скопление, а та исходная со-средоточенность должного-быть-сохраненным, из которой возникает всякое вбирание в средоточие и в которой оно и удерживается, то есть со-средоточивается, то есть средоточится из исходного средоточения и скрывается в нем. Мысля это «со-средоточение», властно пронизывающее всякую средоточимость и собирание, мы придаем данному слову неповторимое достоинство и определенность. Со-средоточение — это исконное удержание в сосредоточенности, каковое удержание только и

определяет всякое разверзание, размах и вбирание, но оно же допускает всякое рассеяние и распыление. Таким образом понятое со-средоточение — это само существо собирания и сбора. Так помысленные сбор и средоточение изначальнее рассеянного и рассеяния. Подобно тому как всякая подлинная «концентрация» возможна только из уже господствующего и кон-центрирующего центра, всякая привычная средоточимость осуществляется и слаживается тем со-средоточением, которое уже властно пронизывает собою целое (das Gesamt) размаха, подъятия, внесения, вбирания и приятия, то есть и здесь по-настоящему «средоточит». На самом деле нам не так уж легко сразу помыслить «средоточимость» в этом исконном, полагающем начало, полном смысле: нелегко потому, что мы привыкли видеть в ней одно только последующее нагромождение и скопление чего-то доселе разбросанного.

Ко 2 пункту. Попытавшись помыслить собирание и сбор, средоточимость и со-средоточение в рассмотренном нами смысле, мы, наверное, начнем предугадывать исконное существо «Логоса», то есть начнем мыслить его существо в единстве с тем, что со-называли ранние греческие мыслители, употребляя имя Λόγος: они говорили о φύσις—άλήθεια. Из речения Гераклита мы узнаём, что λόγος раскрывается как εν πάντα είναι, то есть как всё соединяющее Единое. Теперь, наверное, не требуется особого указания на то, что Λόγος, мыслимый как исконное собирание и со-средоточение, вообще может раскрывать себя не иначе, как соединяющее Единое. Тем не менее при всем том мы находимся только в начале нашей попытки помыслить Λόγος. Пока мы достигли только одного: в распространенном значении, которое имеют λέγειν и λόγος (как высказывание, сказывание, речь, слово, словесное значение) исконное существо «Логоса» не проявляется. Но теперь мы также видим, что привычное значение «логоса» как речи и высказывания не годится для того, чтобы сделать доступным и понятным намеченное существо «логоса» как

сбора и со-средоточения и что вполне возможно как раз обратное: исходя из исконно помысленного λέγειν (собирания как средоточения) суметь понять привычное значение lesen как поднятие и схватывание письма, написанного слова, слова и речи вообще.

Повторение

1) Расширенное повторное размышление о «логосе» в горизонте мета-физического учения об идеях, а также размышление о должном-быть-помысленным до-метафизическом существе «Логоса» как именовании бытия

Итак, логика мыслит λόγος как высказывание. В высказывании нечто называется как нечто. То, по отношению к чему вообще называется то или иное называемое, составляет то, что надо назвать. Сущность чего-либо, его *что*-бытие (Was-sein) (например, «домность» того или иного дома, «цветение» цветка) Платон понимает как «идею» (ιδέα), как вид, облик, который проступает в каком-нибудь нечто, причем так, что это нечто обнаруживает себя в нем в своем *что*-бытии. Однако если иметь в виду их зримость, то эти «виды» вещей и любого сущего не усматриваются чувственным зрением: они не-чувственны, сверхчувственны. Если чувственное понимать в самом широком смысле «физического», тогда идеи как сверхчувственные «виды» сущего представляют собой мета-физическое.

Понимая λόγος как называние, постигаемое с точки зрения «идей», мы мыслим его метафизически. Поэтому и логику, именно так и мыслящую λόγος, мы называем метафизикой «логоса». Обычно логика воспринимается как учение о мышлении. Она, конечно, и является таким учением в теперь уже более глубоком смысле, а именно в том, что для западноевропейского мышления она сохраняет свойственный ему горизонт «метафизического»,

потому что λόγος логики запечатлевает и несет на себе различение сверхчувственного и чувственного и таким образом очерчивает возможности метафизического мышления вообще. Называние чего-то как чего-то приводит к тому, что в этом назывании я беру нечто как нечто, считаю нечто за нечто. «Я считаю нечто за нечто» — на латыни это звучит как reor. Соответствующая этому способность считать что-либо за нечто называется ratio. Обычно это слово переводят как «разум», отождествляя разум, ratio и λόγος. Говоря, что «логическое», «рациональное», «разумное» суть одно и то же, мы не только употребляем три по-разному звучащих слова в качестве обозначений одного и того же значения: в «логосе», «ratio», «разуме» одновременно бытийствует судьба, вся история западноевропейской метафизики. Считать что-либо чем-либо и выдавать его за таковое — значит высказывать суждение. В суждении заключается сущность метафизически понимаемого мышления. Мышление, истолкованное «логически», λογικώς, истолкованное с точки зрения «логоса» как высказывания, есть сущность ratio, разума. Вследствие намеченной взаимосвязи между κατηγορία, λόγος и ιδέα еще Кант определяет существо разума как способность к образованию идей, то есть как способность мыслить идеи и из этого мышления руководить всяким прочим. Так логика становится учением о разуме. Насколько во всей метафизике λόγος как высказывание и способность разума понимается с точки зрения идей, настолько, наоборот, всякое мышление в соответствии с идеями и из идей осуществляется по путеводной нити «логоса» — логики. Поэтому логика как «учение о разуме» есть самая сердцевина мышления в соответствии с идеями, то есть метафизики.

Но если, в соответствии с предыдущим ходом западноевропейской истории, ее глубинная судьба утверждается в метафизике, если дело обстоит даже так, что эта судьба заключает в себе поворот этой истории, тогда метафизика, будучи основанием этой истории, должна в первую

очередь ощутить на себе этот поворот. Если возникает необходимость того, чтобы Мыслящий сейчас и впредь помогал решать судьбу этого поворота, пусть только в отдаленном предуготовлении и предвидении того, как он совершится в истории западного человека, тогда, размышляя о западноевропейской истории, ему, наверное, в первую очередь надо непрестанно осмыслять глубинное существо метафизики, то есть теперь — существо «логики».

Таким образом, вопрос: «Что такое метафизика?», поставленный некоторое время назад, стал столь неотложным, что мышление больше не может отделаться от него, как бы оно ни было не готово к тому и почти беспомощно в том, чтобы хотя бы поставить этот вопрос (то есть вопрос о том, что такое метафизика) и сделать его действительно *достойным* вопрошания. Тогда при постановке этого вопроса речь каким-то образом должна зайти — как это уже на ощупь и произошло — о логике и ее существе. Однако говорить об этом — значит размышлять о том, что есть λόγος. Но размышлять о том, что есть λόγος, — это не отыскивать понятие о нем, а расспрашивать сам Λόγος, отправляться в путь к нему, чтобы тем самым стало возможным его отношение к нам. Но, попытавшись это сделать, мы уже не можем придерживаться только того, что мыслит о «логосе» логика, потому что она мыслит его метафизически и тем самым как раз не дает проникнуть в основу метафизики, то есть вступить в ту сферу, из которой решается судьба метафизики, а тем самым и западноевропейская история. Но разве логика — единственное знание, разве она изначальное знание о том, сообразно с чем она и названа, то есть о «логосе»? Мы должны — если предположить, что Λόγος не сразу и не без причин стал «логосом» логики — постараться осмыслить то, что приоткрылось нам от существа «Логоса» еще до появления метафизики. Поэтому мы обращаемся с вопросом к мыслителю, который помыслил Λόγος до Платона и Аристотеля и, наверное, помыслил так существенно, что слово λόγος остается основным

в его мышлении. Этого мыслителя зовут Гераклит.

Сначала мы продумываем фрагмент 50 и теперь обращаем внимание на то, что сам Λόγος, названный в этом речении Гераклита, позволяет услышать чуткому слушанию, обращенному к нему. Услышанное из «Логоса» на человеческом языке звучит так: εν πάντα είναι.

(Мимоходом вспомним еще раз о том, что молодой Гёльдерлин записал это слово Гераклитова «логоса» — а именно έν πάντα — в альбом своему товарищу по учебе Гегелю, правда, выглядело это как Εν και παν. Тут же упомянем, что через полтора десятилетия тот же Гегель предпошлет одному своему труду, а именно «Феноменологии духа», закладывающей основы абсолютной метафизики духа и одновременно в каком-то смысле вообще завершающей новоевропейскую и западную метафизику, речение Гераклита о «Логосе», которое сделает руководящим, — то речение, которое попутно надо рассмотреть в дальнейшем).

Итак, согласно речению Гераклита, прислушавшись к «Логосу» можно услышать, что έν πάντα είναι. Сначала мы попытались, подойдя как бы со стороны, глубже вникнуть в два первые слова: έν и είναι. При этом всякий раз мы сталкивались с их необычайной многозначностью, хотя дальше простого перечисления различных значений слов «одно» и «всё» дело не пошло, потому что они не дают нам никакой путеводной нити, по которой можно было бы в единстве помыслить те или иные их значения или хотя бы подумать, в каком смысле πάντα, то есть «всё» в своей основе есть «одно», έν. Но почти нельзя отделаться от впечатления, что именно эта странная неопределенность фразы έν πάντα είναι вновь и вновь превращает ее в ведущую во всяком мышлении о целом сущего.

На прошлом часе мы совершили шаг, характер, путь и направление которого не везде проявились с достаточной ясностью, как показали различные соображения и вопросы. Основная причина неясности кроется, конечно же, в темноте и дали самого «предмета». Кроме того, эта неясность

обуславливается, пожалуй, и некоторыми неизбежными трудностями изложения. Однако в такой же степени она возникает и потому, что все, что на предыдущих лекциях обсуждалось в подготовительном порядке, мы не можем помнить одинаково хорошо. Поэтому, прибегнув к обстоятельному повторению, постараемся еще раз разъяснить предпринятый нами шаг и заодно вспомним о всей полноте нашего замысла, даже если нам придется еще раз сказать уже сказанное и, с точки зрения развития мысли, остаться на месте. Во всяком размышлении лучше, добиваясь большей ясности, как бы потоптаться на месте, чем ради одного только продвижения бежать от одной неясности к другой. Замысел предпринятого здесь раздумья во всех отношениях труден для нас лишь по одной причине: он касается того, что есть само простое (das Einfache) в основании своей истины. Мыслить и говорить простое было бы, конечно, легко, если бы оно было равнозначно тому, что без нашего содействия в любой момент и по любому поводу нам известно. Но, быть может, именно известное и есть по-настоящему сбивающее с толку и при всей своей кажущейся гладкости оно все равно запутывает, если не опутывает вообще.

В этих лекциях, озаглавленных «Логикой», мы пробуем размышлять. Раз-мышлять — значит не уходить от призыва мысли и оставаться под ее кровлей; «мысль», то есть истинное (das Wahre), в котором все покоится и движется. Размышление может быть ни чем иным, как попыткой с помощью «логики» научиться мыслить.

Логика, понимаемая в традиционном смысле, имеет дело с «логосом». Она понимает его как высказывание. В кругу этого определения существо «логоса» развертывается в ratio, в суждение, в мышление в смысле такого мышления, которое осуществляется из идей и в соответствии с ними. Вместе с развертыванием «логоса», понимаемого как высказывание, в разум, изменяется и существо идеи. Платон мыслит ιδέα не так, как Августин понимает idea. По-своему мыслит идею Декарт, по-своему Лейбниц, по-

другому Юм, по-иному Кант, по-своему Гегель, Ницше и вообще современное миросознание. Тем не менее в этих различиях мыслится одно и то же. В современном миросознании, которое мы сами сознательно или неосознанно со-совершаем и со-несем, присутствует целая история идеи и ее изменения, но также присутствует и история «логоса» и изменений, произошедших с ним. Если историю идеи и «логоса» мы представляем только в историографическом плане, тогда имена Платона, Августина, Декарта, Лейбница, Канта и других остаются лишь именами из прошлого, которому мы, пожалуй, еще предаемся или можем предаваться как прошлому. Если же мы не мыслим прошедшее историографически, но мыслим то, что, собственно, есть, тогда все, помысленное Платоном и последующими мыслителями, становится для нас непосредственным настоящим, причем не каким-то безразличным, но таким, которое в нынешней мировой истории представляет собой скрытый судьбоносный посыл. Чтобы научиться постигать его и только его, мы учимся мышлению. Но чтобы научиться мышлению, мы вынуждены исходить из всюду господствующего учения о мышлении, из «логики». Это значит, что мы должны обратить внимание на то, как «логика» мыслит λόγος.

Мы говорим: логика мыслит λόγος метафизически. Однако метафизика наложила отпечаток на исторический мир Запада и нашу судьбу и как такое запечатлевающее и слаживающее она остается собственно настоящим. Современность этого настоящего зависит не от того, принимаем ли к сведению мы, кто-нибудь из нас, да и те по случаю, или человек вообще — принимаем ли к сведению настоящее истории или же нет. Напротив, сила и значимость нашего знания и способности знать зависят, пожалуй, от того, идет ли нам навстречу это настоящее, присутствующее в истории, или уже ускользает от нас. Сила и масштаб нашего знания об истинном — это, наверное, неприметные и все-таки с необходимостью встроенные в арку моста камень или балка — того моста,

который ведет в будущее. Вопрос о том, как обстоят дела с метафизикой и ее сущностным ядром, то есть с «логикой» и помысленным ею «логосом», представляет собой лишь иную форму вопроса о том, что спрашивает метафизика, задаваясь вопросом об одном: что есть сущее. Вопрос о том, что есть сущее, выходит за пределы сущего к бытию, ища у него ответа. Но как обстоят дела с самим бытием, как оно бытийствует и правит в своей истине — об этом метафизика не спрашивает и не спрашивает никогда, потому что она не может задать такой вопрос, да ей и не надо его задавать, чтобы оставаться метафизикой. Вопрос о том, на чьем еще «фоне» могли бы проступить черты самого бытия, как не «на фоне» ничто. Вопрос о самом бытии — это одновременно вопрос о небытии и ничто. Правда, вопрос о самом бытии и ничто оказывается бесконечно глубже, то есть затрагивает сущностно иные сферы, чем вопрос о «бытии или ничто» в его привычном разумении, обычно понимаемый в контексте монолога шекспировского Гамлета, поскольку здесь бытие и небытие соотносится только с продолжением человеческой жизни или ее уничтожением.

Теперь мы спрашиваем, проявляется ли в метафизике исконное существо «Логоса» или нет. Но почему мы задаемся таким вопросом? Если смотреть со стороны, то прежде всего потому, что до возникновения метафизики Λόγος постигался и мыслился иначе. Поначалу — и к тому же при неослабном господстве метафизического мышления, а также при истолковании всей истории западноевропейской мысли (в том числе и доплатоновской), всецело этим мышлением определяемой, — такое соображение остается одним только утверждением и не более того.

Но если допустить, что Гераклит — на самом деле до-метафизический мыслитель, если предположить, что он мыслит Λόγος иначе, тогда зачем в своем вопрошании мы столь сильно углубляемся в историю западноевропейского мышления? Почему мы сами прямо не противопоставляем метафизическому истолкованию «логоса» и мышления

другое определение, если уж для этого вообще возник повод и даже необходимость? Какое нам дело до «исторически» весьма далекого от нас до-метафизического существа «Логоса»? На это можно ответить так: нам, может быть, и все равно, касается ли нас напрямую существо дометафизического «Логоса», затрагивает ли оно нас уже теперь и коснется ли когда-нибудь снова.

Но может статься, что в этом до-метафизическом существе пробивается и становится настоящим нечто такое, что затрагивает не только нас, не только какое-то другое поколение и вообще не только ту или иную область сущего, например, природу, искусство, какой-либо общественный порядок или технику; пробивается и становится настоящим нечто такое, что, напротив, вместо того чтобы касаться сущего, затрагивает само бытие, из которого всякое сущее получает свою истину и истинность. Тогда, правда, станет ясно, что уже не все равно, как мы, как исторический человек, как люди будущего мыслят бытие и размышляют «о» бытии; уже не все равно, мыслили ли они или мы, мыслили ли предтечи грядущего вообще что-либо об истине бытия, делали ли они это предметом своего специального размышления и будут ли размышлять об этом впредь, собираются ли это делать или нет. Итак, если — как это, по меньшей мере, начало проясняться на предыдущем часе — дометафизический Λόγος не представляет собой какую-то деятельность человеческого сказывания и высказывания, ту деятельность, которая позднее даст в логике пищу для построения «теорий» и «систем», едва ли волнующих человека; если «Λόγος» каким-то образом есть то же самое, что и само бытие, властно пронизывающее собою все сущее, если, наконец, то, что названо «Логосом», как вот это «то же самое» проглядывает через всякое историографическое прикровение истории, остается присутствующим и становится настоящим, тогда, наверное, и у нас есть вполне серьезная причина по крайней мере хоть раз спросить, что же такое Λόγος,

помысленный до-метафизически. Ведь в этом «Логосе» в одно и то же время скрывается и показывается то, что в первую очередь должно быть помыслено всяким мышлением — при том, однако, условии, что нельзя помыслить ничего более высокого, ничего более исходного, ничего более настоящего, хотя и ничего более неприметного и неуничтожимого, чем само бытиё (Seyn).

Λόγος так называемой логики, будучи высказыванием и сказыванием, есть действование и способность человека. Этот λόγος принадлежит тому сущему, каковым является человек. Λόγος, о котором говорит Гераклит, будучи собиранием и средоточением, будучи тем единым, которое соединяет всё, не является каким-то качеством внутри сущего. Этот Λόγος есть исконное со-средоточение, которое хранит сущее как таковое. Этот Λόγος есть само бытие, в котором бытийствует всякое сущее. Осмыслять такой Λόγος — это, конечно, уже не «логика» в ее привычном смысле. Тем не менее мы сохраняем это название, но теперь понимаем под ним нечто более предварительное, а именно размышление о «Логосе», каковым изначально себя возвещает само бытие, которое таким образом открывается как исходно должное-быть-помысленным. Теперь занятия «логикой» означают лишь одно: учиться постигать должное-быть-помысленным как таковое, учиться постигать само бытие, даже менее того — просто помогать созданию такой возможности, при которой это должное-быть-помысленным сможет раскрыться, чтобы тем самым оно, то есть бытие, однажды удостоило нас поддающимся оформлению отношением к нему самому, чтобы предоставило возможность выстраивать это отношение и таким образом затронуло бы наш собственный сущностный строй, тем самым начиная его существенное преобразование и сопровождая нас в нашем вхождении в него. «Логика», понятая именно так, возвещает более исходную задачу, вбирающую в себя лишь то неприметное, на которое мы долгое время почти не обращали внимания. Ведь при этом научении

мышлению надо сделать лишь несколько шагов, даже, наверное, только один, открывающий нам сферу должного-быть-помысленным и направление к нему. Эта более исконная логика, будучи размышлением об исходном существе «Логоса», не имеет «ученого содержания»; она скудна в сравнении со всею полнотой поддающихся усвоению положений и сведений метафизической логики, ее систематики и перечня теорий. Эта более исконная логика — всего лишь неослабная тренировка или даже только подготовка к тому, чтобы совершить простой мыслительный шаг в сферу должного-быть-помысленным в собственном смысле. Логика, понимаемая в более исконном смысле, относится к этому «деланию», которое одновременно есть «позволение», а именно позволение бытию бытийствовать из его собственной истины.

Новоевропейский человек не может предпринять это мыслящее делание по своей инициативе. Он не может найти или даже выдумать каких-нибудь мыслей на этот счет, если прежде не наткнется на призывные следы такого мышления и не станет отвечать на этот призыв. Правда, это можно сделать лишь тогда, когда есть опыт, говорящий о том, что история — это не прошедшее, а также не то наследие, на равнине и кряжах которого там и сям высятся «величественные» вершины. История есть в себе самой самого себя предвосхищающий разговор сущностного (das Wesenhafte) с самим собой. Вопрос лишь в том, вступает ли в него человек и как он это делает.

c) Третий путь: подступ через λόγος, присущий ψυχή.

Фрагмент 45. Вопрос об ὁμολογεῖν

Теперь, принимая во внимание разъясненные нами особенности «собирания» и «со-средоточения», необходимо более полно осмыслить помысленный Гераклитом Λόγος. Для этого надо разъяснить другие его речения, в которых говорится о «Логосе», правда, разъяснить лишь в тех

границах, которые наметила нам наша задача по выявлению дометафизического существа «логоса». Из рассмотренного нами 50 фрагмента мы делаем следующие выводы.

То отношение к «Логосу», которое возникает из чуткого прислушивания к нему и которое только ему и соответствует, само, в свою очередь, может быть только «логосом», быть тем, что есть λέγειν. Это есть не что иное, как ὁμολογεῖν, то есть теперь это значит «собирать то же самое», что собирает «вот этот Λόγος» как «вот это» собирание. Теперь это означает: средоточить себя на том же самом, что Λόγος как сосредоточение удерживает в себе и в направлении себя как средоточенное. Способ, каким человек средоточится на сосредоточение, отличается от того способа, каким Λόγος в себе есть со-средоточение; различие делает возможным равенство того λέγειν, которое в себе — при сохранении этого различия — затрагивает тот же самый Λόγος. Кто совершает средоточимость и собирание в том смысле, который подразумевается словом ὁμολογεῖν? По-видимому, человек, ибо к нему обращено речение Гераклита.

Если же сам человек есть λέγων, собирающий, средоточащий, тогда перенимать и совершать такое собирание, которое собирает то же, что собирает «вот этот» Λόγος, он, сам человек, может только в том случае, если каким-то образом «имеет» λόγος в своем существе, то есть тогда, когда его существо есть такое же собирание. Человек есть ζωον — живое существо, то есть существо, основная особенность которого — жизнь. Но что означает «жизнь», ζωή? Греки понимают под этим словом[51], а также под словом φύσις «из-себя-восхождение», которое одновременно всегда есть «в-себя-возвращение». Восхождение отворяется открытому (das Offene), каким-то образом удерживает его, держится в открытом и так вбирает его в себя. Издавна существо таким образом постигаемой жизни и живого характеризуется словом ψυχή; мы говорим «душа» и называем живое «одушевленным». ψυχή означает «дыхание», «дуновение», но здесь мы

имеем в виду не одно только вздымание и движение груди, не только функционирование органов дыхания как вдох и выдох, но вдыхание и выдыхание. Поскольку же ψυχή как дыхание характеризует существо живого во всем его поведении и образе действий, под дыханием нельзя понимать одно только вбирание и выпускание воздуха. Думая только так, мы, наверное, понимаем дыхание и органы дыхания по-научному, с точки зрения причинной связи, то есть как основное условие живого и его существования, но не как всюду проявляющуюся основную особенность всего существа живого. Разверзание и вбирание, понимаемые по аналогии с дыханием, — это, скорее, основная черта живого (das Lebendige), выражающаяся в том, что оно восходит к открытому, восходя, входит в него и, входя, вступает в своеобразное отношение к нему, вовлекая и возвращая его в это отношение. Таким образом, природа ψυχή — это восходящее само-раскрытие в открытое, причем такое восхождение каждый раз принимает и возвращает в себя открытое и, так принимая его, держится и удерживается в открытом. Итак, ψυχή, одушевление, и ζωή, «жизнь» — одно и то же, при условии что и ζωή мы мыслим по-гречески. Это предполагает, что ψυχή и ζωή мы мыслим с точки зрения того, что греческие мыслители называют словом φύσις и в чем они вообще мыслят бытие сущего. Всё, что есть, «живет», поскольку оно есть, и как живое оно определенным образом, по-разному одушевлено. Теперь это означает следующее: восходящее отношение к открытому и открытость открытого по-разному определены в соответствии с видом «живого существа» и наоборот.

Из ζωή и ψυχή видно, что живое в соответствии с открывающимся восхождением по способу своего существования может совпадать с самораскрытием как разверзающимся вбиранием в смысле описанного нами «собирания» и «средоточимости», то есть того, что именуется как λέγειν и λόγος. Таким образом, ζωή и ψυχή, живое, может иметь λόγος. Если это существо имеет λόγος, тогда разверзание и вбирание, отношение к

открытому определяется как «собирание» и «средоточимость». Тогда такое живое существо по своему виду является человеком, а «собирание» и «средоточимость», то есть λέγειν, присущее человеку, есть ὁμολογεῖν. Это восходящее и таким образом бытийствующее, человек, открыто «Логосу».

Говорит ли нам Гераклит что-нибудь о живом существе «человек» именно в этом отношении, то есть в отношении к «логосу»? Да, он говорит об этом достаточно. Что же он говорит? Что говорит Гераклит, недвусмысленно требующий от человека совершать ὁμολογεῖν, что он говорит о ψυχή этого человека? Речение, обозначенное как 45 фрагмент, гласит:

ψυχής πείρατα ιών ούκ άν έξεύροιο, πασαν έπιπορευόμενος όδόν · ουτω βαθύν λόγον εχει.

«На твоем хождении тебе, наверное, не отыскать крайних исходов (Ausgänge) души, по какому бы пути ты ни пошел: столь далеко отсылающее собирание (средоточение) она имеет».

Итак, согласно сказанному, ψυχή, т. е. отличительная особенность живого существа по имени «человек», имеет λόγος, и он — βαθύς, то есть «глубокий». Он действительно «глубок», но в особом смысле. Как уже отмечалось, в большинстве случаев мы понимаем глубокое только как некое направление, противоположное высокому и высоте. Получается, что глубина ведет вниз. Но не это существенно в βαθύς. Мы говорим, например, о «глубоком лесе», и уже Гомер употребляет в «Илиаде» такой оборот[52]. Глубокое — это просторно-далекое, но всецело отсылающее в сокрытое и таким образом само как-то средоточащее. В какой мере λόγος может быть глубоким? Собирание, средоточение разверзает. Да, только это разверзание и определяет всякое средоточащее вбирание и вбираемое. Разверзание есть отсылание в простор, из которого собирание направляет средоточащее. λόγος, характерный для ψυχή, как таковой глубок — и его глубина заключается в разверзающем показании далекого простора, из которого

определяется средоточимость и собираемость должного быть со-средоточенным и собранным. Поскольку душа имеет такой λόγος, к природе ее самораскрытия и принимающего взятия-обратно принадлежит и разверзающее отсылание в далекий простор. Докуда простирается этот отсылающий простор, дотуда досягают крайние исходы ψυχή как ψυχή, через которые она открыта для того, на что указует ее λόγος как таковой.

Фрагмент 45 гласит: ψυχῆς πείρατα ιών οὐκ άν έξεύροιο, πασαν έπιπορευόμενος όδόν · ουτω βαθύν λόγον έχει.

«На твоем хождении тебе, наверное, не отыскать крайних исходов (Ausgänge) души, по какому бы пути ты ни пошел: столь далеко отсылающее собирание (средоточение) она имеет».

Из этого речения мы прежде всего — в совершенно в общих чертах — узнаем следующее: душа, а именно душа человека, к которому здесь обращаются, видя, как он исследует ее в своем «хождении» через нее, итак, душа человека имеет λόγος; человек есть όν λόγον έχον. Если иметь в виду буквальный текст, то кажется, будто в этом речении уже звучит позднейшее сущностное определение человека, которое стало определяющим для всей метафизики и согласно которому человек есть ζωον λόγον έχον, то есть (то) живое существо, которое имеет некоторый (вот этот) λόγος. Однако при истолковании этого определения человека λόγος мыслится как ratio, то есть как разум в смысле способности думать в контексте идей и, следовательно, высказывать суждения в понятиях. Сразу же хочется отыскать в приведенном речении это позднейшее метафизическое определение человека, что, впрочем, вполне естественно. Ведь такая попытка в какой-то мере оправдана и обоснована. Но ее не предпринимают — и не потому, что боятся привнести метафизическое понимание человека в мышление Гераклита, а потому, что употребленное в этом речении слово λόγος метафизически понимается в еще более внешнем смысле. В речении о «логосе» человеческой души говорится в особом отношении, поскольку оно

хочет сказать, что этот λόγος «глубок». Но люди тут же отказываются от дальнейшего осмысления глубины человеческого «логоса». Речение понимают только так: поскольку человеческая душа глубока, до нее нелегко добраться, а так как вдобавок λόγος здесь в любом случае мыслится метафизически, то приходят к толкованию, ставшему общепринятым. Это толкование по-своему примечательно, и потому мимоходом надо его коснуться. Оно примечательно потому, что может нас многому научить.

Итак, истолкованный с точки зрения метафизики и логики, λόγος означает высказывание, суждение или «понятие», поскольку последнее разумеют как «сгусток» понимания, то есть процесса суждения. Вместо «высказывания», «суждения» как основной формы логически понимаемого мышления говорят также о «мысли» и понимают под «логосом» «мысль», причем не как душевную мыслительную деятельность, а как то, что в такой деятельности было помыслено, то есть мысль как подразумеваемый в мышлении смысл. Λόγος, воспринятый как высказывание, суждение, понимание, тотчас отождествляется с «понятием» и понятым, т. е. со «смыслом». Вооружившись таким логико-метафизическим пониманием «логоса», можно спокойно «встретить» приведенное речение Гераклита и дать ему такое толкование, которое сразу станет понятым современному человеку. Если λόγος — это понятие, тогда в своем речении Гераклит хочет сказать следующее: понятие души так глубоко, что все изыскания в области «псюхе» — то есть психология — нигде не могут по-настоящему пробиться к глубинам, никогда не досягают пределов души и того, что ее очерчивает, «определяет», и потому должны кончиться ничем. В результате к этому речению Гераклита прибегают как к самому раннему подтверждению тех трудностей, с которыми сталкивается психология и любой психологический самоанализ. Есть труд по «общей психологии», автор которого даже счел возможным взять это речение Гераклита (в его только что рассмотренном смысле) в качестве эпиграфа, поместив его на

титульном листе. В свое время автор этой «Психологии», помимо прочего, считался выдающимся знатоком греческой философии (Наторп).

Тем не менее в этом речении Гераклит вовсе не собирается говорить о границах и трудностях психологического изыскания. Это невозможно хотя бы потому, что понятие некоей «психологии» было совершенно чуждо не только ранним греческим мыслителям, но и вообще всему эллинству. Это не развенчание «психологии», а лишь косвенное указание на то, что она, по самой своей природе возникая из христианского мышления, вместе с новоевропейской историографией и техникой восходит к одному и тому же метафизическому корню и только сегодня раскрывает свое историческое предназначение и становится тем, чем она, в сущности, и является, а именно «психотехникой». Но коль скоро в приведенном речении Гераклита на первом месте стоит ψυχή и если мы, переводя это слово как «душа», мыслим его по-гречески, если встречающийся здесь же λόγος мы не толкуем метафизически как «смысл» и «понятие», тогда мы остаемся вдалеке от всякой «психологии» и, значит, открыты для того, чтобы мыслить это речение в согласии с уже разъясненным 50 фрагментом.

Повторение

2) Повторное размышление о фрагментах 50 и 45. Λόγος *как само себя возвещающее и всё соединяющее Единое, а также исконное буквальное значение слов* λόγος *и* λέγειν. Λόγος *как исток наделяющего и в себе удерживающего со-средоточения*

Чтобы приблизиться к тому, что мыслит Гераклит под именем ὁ Λόγος, то есть вот этот Λόγος, мы выбрали два пути и, кроме того, в качестве первой путеводной нити избрали речение Гераклита, содержащееся в 50 фрагменте. Это произошло потому, что в данном речении Гераклит именует

Λόγος в том отношении, из которого видно, что Λόγος возвещает сам себя и при этом определенным образом дает услышать свое собственное существо, говоря: ἑν πάντα εἶναι — одно есть всё. Это раскрывает он, Λόγος. Он может это сделать только в том случае, если он сам *есть* то, что здесь открывается, потому что если он сам «*есть*», он не может быть чем-то «рядом» с «одним» и «рядом» со «всем». С другой стороны, тому, что он сам возвещает и что таким образом преподносит, он должен быть, по меньшей мере, равнороден или, может быть, даже превосходить его, ибо все-таки от «Логоса» зависит, что εν πάντα εἶναι становится внятным. В этом ἑν πάντα εἶναι показывается «сам Λόγος», причем именно как Λόγος. Ведь ἑν πάντα εἶναι удерживает то, что «единое» как объединяющее «всё» составляет бытие «всего», бытие сущего в целом. Сам Λόγος есть «единое», объединяющее «всё»; но, согласно речению Гераклита, это внятное нам и есть то, что человек, собственно, должен знать. Это то, что должно быть помысленным прежде всего прочего, во всем прочем и сверх всего прочего.

На одном из выбранных нами путей мы познаем следующее: Λόγος есть само себя возвещающее «единое», которое объединяет «всё». Λόγος есть объединение всего. То, что теперь, в соответствии со сказанным, означает «Λόγος», а означает он объединяющее «единое», — это значение «Логоса» коренным образом отличается от того значения «логоса», который мыслит «логика», когда она мыслит его как «высказывание» и «сказывание», как «речь» и «слово», как «суждение» и «разум».

Но как раз то, что, согласно речению Гераклита, Λόγος открывает о себе самом, а именно то, что он есть объединяющее «единое», как раз это самим «Логосом» возвещенное существо λέγειν исконно и точно соответствует тому, что, собственно, и означает слово λέγειν. Показать и разъяснить это исконное значение слов λόγος и λέγειν — другой путь, который пересекается с первым в одном и том же. λόγος и λέγειν означают «собирать», «средоточить», то есть, в конце концов, единение и

объединение.

Правда, стремясь прояснить значение ἑν и πάντα, мы столкнулись с тем фактом, что существо «одного» и «всего», а тем самым существо единения и объединения нельзя прямо свести к какой-то однозначности. Правда, в то же время в качестве общего момента удалось все-таки установить следующее: именно здесь правит то, что именуется в словах «средоточить», «собирать». Поэтому для того чтобы как следует вникнуть в существо «Логоса», прежде всего необходимо яснее, полнее и основательнее понять существо «собирания» и «сбора», средоточимости и средоточения.

Поначалу мы попытались сделать это через разъяснение того «собирания», которое встречается нам в виде человеческой деятельности: «собирать колосья», «собирать гроздья», «собирать дрова». Мы видим, что собирание — это поднимание чего-то с земли, срывание гроздьев и ягод с куста. Такое поднимание и срывание сопровождается снесением поднятого и сорванного воедино. Мы склоняемся к тому, чтобы только что упомянутое уже посчитать собиранием, средоточимостью. Конечно, во всей деятельности собирания оно бросается в глаза в первую очередь, и в нем наглядно проявляется собирание и средоточимость. Но вправе ли мы останавливаться на очевидном и сразу выдавать появляющееся в нем за само существо средоточения и собирания? По-видимому, нет. Эти не полностью понятые собирание и средоточимость — а не полностью потому, что поняты они лишь поверхностно — нельзя тотчас выдавать за единственное существо сбора и средоточения, коль скоро сбор, Λόγος необходимо мыслить как нечто такое, что вообще составляет бытие сущего. Даже если о «Логосе» и его природе как сборе и средоточении Гераклит больше не сказал ничего, о чем мы по разным причинам можем догадываться, даже тогда мы должны глубже мыслить существо собирания и средоточимости. Почему? Потому что мы предполагаем, что, находясь у

истоков истории западноевропейского мышления, мыслители помыслили такое и так, что их мышление до сих пор снова и снова превосходит своей мыслью наше, почему нам никогда и не досягнуть до этого начинающегося мышления. Или это предположение произвольно? Может быть, мысль о том, что ис-ток западного мышления таит в себе судьбу западноевропейской истории и потому предопределяет этой истории ее истину, быть может, предположение, что этот исток имеет такое достоинство, просто не соответствует действительности? Думаю, это не так. Только тогда мы можем попытаться начать с ранними мыслителями диалог, хотя бы отдаленно отвечающий его задаче, если предполагаем, а также узнаём, что то, что когда-то в прошлом дало о себе знать в истоке мышления, приходит к человеку когда-то в будущем, потому что двузначное бывшее-будущее (das Einstige) всегда «опережает» человеческое размышление и делание. В своем потаенном ходе история — это не поступательное движение от начала к концу, но возвращение бывшего-будущего в исток. Поэтому и в теперешнем случае, когда Λόγος Гераклита надо мыслить как само бытие, мы не можем мыслить природу λέγειν, а именно собирание и средоточимость, существенно и достаточно содержательно. Кроме того, другие именования бытия, совершающиеся в начальном мышлении греков, дают нам достаточно указаний на то, чтобы сущностно очертить существо «Логоса» как «сбора» и «средоточения». Поэтому мы не можем останавливаться на физически очевидных признаках попавшегося на глаза «собирания» и «средоточимости» как человеческой деятельности и сразу отождествлять эту деятельность средоточимости с одним лишь поднятием и снесением воедино. Поднятие как принятие, поднимание с земли и снесение в какое-то одно место утверждается в *другом*, что, как основа, составляет существенное в существе «собирания» и «средоточимости». Ведь необычное во всем сущностном строе собирания заключается в том, что оно, собирание, только тогда может в себе быть тем, что оно есть, когда

не только сносит в одно место всё, что оно собрало из находившегося перед собой, но когда на всех фазах оно собирается в себе («концентрируется») на том, что заранее определяет собирание и средоточимость. А это есть поднятие в смысле сохранения. Сохранение же, в свою очередь, утверждается в хранении, а хранение — это бдение над чем-либо и одновременно утаивание. Таким образом, в «поднятии» как сохранении не просто нечто сохраняется впоследствии, задним числом, но заранее со-храняется всё, что обычно принадлежит средоточимости. Поэтому в глубине средоточимость и собирание есть сберегающее сохранение. В нем сама средоточимость полностью средоточена в своем собственном существе, мы говорим — со-средоточена.

Сосредоточение, помысленное в намеченной смысловой тональности, то есть из сохраняющего сбережения, является — как исходно хранящая сосредоточенность средоточимости — существом средоточимости. Только отсюда получает свое определение *то*, что слаживает и удерживает друг с другом поднимание и доставление, то есть свое определение получает вбирание. Само же вбирание, в соответствии со своей возможностью, утверждается в разверзании, размахе, который открывает и указывает этому вбиранию его сферу, широту, охват и возможные направления. В собирании же тяга к разверзанию полностью и в собственном смысле определяется тем, что, будучи сбережением и сохранением, делает необходимым всё разверзание в его простирании. Для того чтобы правильно и в правильном, то есть сущностном ракурсе увидеть сущностный строй средоточимости и собирания, которые пока понимаются как человеческая деятельность, мы не должны, мысля о средоточимости, думать о временной последовательности отдельных шагов, воспринимаемых со стороны как некое протекание. С такой точки зрения собирание начинается с поднимания чего-либо с земли и завершается помещением собранного в какой-нибудь склад или хранилище, чтобы затем

там и началось сохранение, которое, при таком рассмотрении, уже не имеет ничего общего с деятельностью средоточимости как доставления собираемого в какое-либо место; все выглядит так, как будто сохранение и тем более хранение вообще не принадлежат «средоточимости».

Однако на самом деле сохранение и сбережение всецело связаны со «средоточимостью» и «собиранием». Что представляла бы собой средоточимость как собирание, если бы прежде не проявляли всю свою силу сохранение и хранение — проявляли как побудительная причина средоточимости и как предначертание всех сущностных черт собирания? Тот факт, что во временно́й последовательности мероприятий и шагов по осуществлению средоточимости сохранение и хранение приходит последним, не противоречит сущностному закону, который гласит, что по отношению к внутренней возможности средоточимости как собирания воедино хранение и сохранение первенствуют и уже заранее должны быть в человеке, коль скоро совершаемая им средоточимость призвана иметь цель, направление, широту и вместе с тем — сущностное пространство.

(Порядок сущностной структуры средоточимости и собирания отличается от того порядка, в котором осуществляются соответствующие шаги по осуществлению того или иного собирания и средоточимости. Глядя на сущностную структуру средоточимости и собирания, а тем самым — на их несущую сущностную основу, мы узнаём, что всякая средоточимость и собирание утверждаются в сохранении, а оно, прежде того, — в хранении. Хранение и есть самое первое настоящее собирание, поскольку в нем уже заранее совершается выбирание того, на что на-строены и на-страиваются разверзание и вбирание. Выбирание, в свою очередь, еще исконнее утверждается в избрании того, что в себе есть изысканное, то есть редкое и, следовательно, как в начале, так и в конце — единственное, потому что оно пребывает как это единое и как это пребывающее единит, то есть исконно из себя всё сосредоточило в хранение изысканного).

Сказанное о средоточимости как человеческой деятельности мы можем проверить, вникнув в какую-нибудь другую область человеческой средоточимости, например, обратившись к собраниям художественных произведений. Легко увидеть, сколь решительно здесь существенность и не-существенность средоточимости коренится в том факте, что сохранение и хранение существенно утверждены в своей необходимости, а именно в том, что́ же вообще надо сохранить таким вот собранием произведений искусства. Всегда остается вопрос, что же, собственно, надо сохранить через сохранение таких произведений. Все сохранение и входящая в него «средоточимость», понимаемая в более узком и внешнем смысле снесения в какое-то одно место, определяются только с точки зрения вида и существенности того, что же здесь, собственно, надо со-хранить. Со-храняемое в сохранении произведений искусства осуществляется в направлении той или иной исторической сущностной необходимости или не-необходимости искусства, стало быть, в соответствующем историческом раскрытии самого его существа, которое состоит в том, чтобы со-основывать и созидать историчность истории — так, как это делает произведение искусства, запечатлевая в себе истину бытия.

Правда, в связи с такими размышлениями мы легко замечаем и другое: мнения о том, что же, собственно, надо сохранять в художественных собраниях, сильно разнятся между собой и, наверное, дело кончается постоянно скрываемой растерянностью как растраченностью, так как, по всей вероятности, у исторических народов нет запасов знания о существе и границах хранения, формирования и их взаимосвязи. Впрочем, здесь не место вдаваться в дальнейшие рассуждения по этому поводу. Надо лишь обратить внимание на то, что простая средоточимость, так называемая музейная деятельность, без сосредоточенности исторического человека на внутреннем сосредоточении и хранении своего существа, не является истинной средоточимостью; что, таким образом, существо средоточимости

никоим образом не исчерпывается складирующим доставлением и выставлением.

Мимоходом заметим, что уже какое-то время размышляющие люди обратили внимание на то, что страсть к одному только музейному собиранию древностей своеобразно связана с возрастающим развитием техники. Сущностные связи этого соотношения едва ли обдумывались.

(Наверное, они берут начало в еще сокрытой, но исконной взаимосвязи «логоса» «логики», выпавшего из исконного «Логоса», и τέχνη; оба в своем переплетении определяют существо метафизики, которая, в свою очередь, является источником современного историографического и технического мышления и воления).

Сначала, говоря о существе сбора и средоточения на примере человеческой деятельности такого рода, надо было понять, что всякое собирание и средоточимость имеет в своей основе со-средоточение, под которым мы понимаем сосредоточенность всех шагов и ступеней собирания в охраняющее хранение. «Сбор» и «средоточение» в исконно сущностном значении есть со-средоточение в теперь очерченном смысле. Однако то, что мы до сих пор сказали и попытались помыслить о собирании и средоточимости, не относится к одной только человеческой деятельности собирания, но указывает нам основные черты того, что характерно для сбора и средоточения *вообще как таковых*, которые Гераклит просто называет ὁ Λόγος, каковым словом он именует само бытие, именует единое, объединяющее все сущее. ὁ Λόγος есть исконное со-средоточение, которое наделяет истоком и в истоке удерживает: сосредоточение как существо самого бытия.

Итак, складывается впечатление, будто Гераклит считывает существо собирания и средоточимости с человеческого делания и затем переносит его на бытие сущего в целом. По-гречески такое перенесение называется μεταφέρειν. В таком случае обозначение бытия сущего словом Λόγος было

бы метафорой. В этой метафоре заключался бы нередко используемый — отчасти сознательно, отчасти неосознанно — но, наверное, совершенно неизбежный способ перенесения черт и форм человеческого вида и человеческого поведения на мировое целое. Через этот способ представления мир «очеловечивается». Такой способ мысли называется антропоморфизмом. Тогда и положение о том, что под «Логосом» подразумевается бытие сущего, тоже всего лишь очеловечение мира. Наверное, этому не стоит удивляться, ибо, как часто приходится слышать, народам, которые духовно менее развиты в сравнении с «продвинутыми», метафорический способ мышления особенно близок, поскольку движущая причина такого мышления кроется в своеобразной некритичности, характерной для мышления «примитивного».

Можно ли сказать, что, когда бытие сущего в целом характеризуется словом Λόγος, то это всего лишь перенесение черт человеческого поведения на саму сущностную основу? Мы не хотим судить столь поспешно: ведь мы еще не получили ответа на вопрос, да и вообще даже не поставили вопроса о том, на чем, со своей стороны, основывается человеческая средоточимость и собирание и не получается ли так, что как раз со своей-то стороны оно, человеческое λέγειν, вообще предполагает связь с «Логосом», понимаемым как бытие, и от «Логоса» получает свою собственную бытийную возможность.

(Если допустить, что это так, тогда лишь с большой натяжкой можно было бы говорить о перенесении «человеческих» черт на основную черту бытия сущего в целом. Быть может, возникший теперь вопрос вообще нельзя переводить в плоскость грубого «или —или», сводящегося к такой формуле: или все черты, которые человек отыскивает в бытии, заимствованы из образа человека, или человек — лишь одно из многих явлений бытия. Правда, во втором случае бытие все-таки должно было бы обнаружить себя как таковое и обнаружить через человека. Но это может

произойти только в том случае, если человек уже пронизан образом и видом бытия, причем так, что позволяет бытию как таковому подойти к себе. Тогда «или —или» (или всё есть лишь человеческое изображение и создание, или всё есть только отпечаток бытия) не имело бы силы. Тогда отношение бытия к человеку было бы чем-то исконным, поскольку это отношение одновременно отличает само бытие и исконно принадлежит существу человека. Тогда само бытие можно было бы постичь, только имея более исконный опыт существа человека и наоборот. Но тогда для бытия и для человеческого существа это более исконное было бы тем, в чем они имеют истину их самих, то есть истину их отношения. Тогда над бытием и в сокровенной глубине человеческого существа, властно проникая их отношение друг к другу, как их исток было бы только истинное (das Wahre). Указание на эти пока едва ли продуманные взаимосвязи обращает наше внимание только на то, что само бытие ни в коей мере нельзя понимать как вещь или предмет: нельзя не потому, что оно еще слишком далеко от человека, а потому, что оно уже слишком близко подошло к нему, и отстояния, необходимого здесь для того, чтобы понимать, он достигает только благодаря тому, что перед бытием отступает в свое собственное существо, хотя это вовсе не уклонение от него. Поэтому далее там, где само бытие впервые называется специально, то есть в истоке западноевропейского мышления, затронутые теперь отношения еще находятся в причудливо прикровенной игре. Для нас, позднейших, это призыв подумать о том, что, наверное, даже для первых мыслителей, и как раз для них, сказывание о бытии было полнейшей загадкой. Все это словно намекает на то, что, продумывая сказанное ранними мыслителями, мы должны раньше и строже прежнего смотреть на их путь и тем самым — на отношение к бытию и — только в контексте этого отношения — на него самого).

По тому, как средоточимость и собирание непосредственно обнаружилось перед нами, видно, что оно может быть человеческой

деятельностью. Это говорит только о том, что человеческая деятельность представляет собой способ человеческого бытия, каковое бытие, однако, оставалось бы закрытым для человека, если бы он не мог мыслить и постигать вообще «бытие». То, что проявляется в чертах человеческого бытия, не обязательно должно иметь и свое сущностное происхождение в том, в чем оно проявляется. Отсюда, по меньшей мере, можно предположить, что хотя с существом средоточимости и собирания мы прежде всего знакомимся в нашей собственной деятельности, однако оно все-таки берет начало в какой-то другой области и связано и слажено с чем-то другим. Одна такая связь обнаруживается в 50 фрагменте. Поэтому мы следуем за ним, обращая внимание на то, что здесь Гераклит специально определяет отношение человека к «Логосу», причем определяет как ὁμολογεῖν. Отсюда вытекает решающее: сам человек должен иметь в себе λέγειν и λόγος, собирание и средоточимость, средоточенные на том сборе и сосредоточении, которые составляют существо бытия. Если же — а в этом едва ли приходится сомневаться — отношение человека к «Логосу», то есть к бытию сущего, является максимально возможным отношением, в котором утверждаются все прочие человеческие отношения к людям и вещам, тогда это отношение, то есть ὁμολογεῖν, должно быть основным в существе человека. Тогда сам человек как тот сущий, каков он есть, должен в сердцевине своего существа «иметь» λόγος, который как таковой есть «отношение» к «Логосу» в смысле бытия сущего.

Согласно греческому пониманию, человек есть ζωον — живое существо. Существо же живого есть ψυχή — душа. Поэтому существо человека, то есть ψυχή должно иметь λόγος, дабы ὁμολογεῖν стало возможным. По всей вероятности, этот человеческий λόγος должен быть своеобычным, коль скоро в нем действует и бытийствует отношение к «самому Логосу». О том, что Гераклит думает об отношении существа человека, то есть ψυχή, к «Логосу», то есть к бытию сущего, мы узнаем из

45 фрагмента:

ψυχής πείρατα ιών ούκ άν έξεύροιο, πασαν έπιπορευόμενος οδόν · ούτω βαθύν λόγον εχει.

§ 6. Отсутствующее присутствие «Логоса» для человека и признак предметно не очерченного (бес-крайнего) края исконного «Логоса»

а) Созвучие фрагментов 50 и 45. Гомологическое отношение «логоса» души к *самому* «Логосу». όμολογεΐν как само-средоточение на исконном сосредоточении «Логоса» бытия

В какой мере оба фрагмента, 50 и 45, вообще согласуются между собой, чтобы как-то дополнять друг друга? На этот вопрос надо ответить коротким, как бы забегающим вперед рассмотрением.

В 50 фрагменте говорится о «логосе» в смысле самого бытия, но также — об όμολογεΐν. Через όμολογεΐν определяется в собственном смысле присущее человеку λέγειν и, следовательно, λόγος, который человек «имеет». Это собирание и сведение воедино должно быть чутким и, следовательно, податливым само-средоточением на исконном со-средоточении, каковым «сам Логос» удерживает существо человека средоточенным на нем, «Логосе», причем удерживает так, что именно он, *этот* Λόγος, хранит в себе чуткую принадлежность человека бытию, то есть в меру дает и в меру отказывает. Короче говоря, в 50 фрагменте говорится о гомологическом отношении человеческого «логоса» к *самому* «Логосу». В этом речении осмысляется отношение самого бытия к существу человека, причем не в том понимании, что существо человека — одна «точка» отношения, а сам Λόγος — другая, но в том, что существо человека состоит и утверждается как раз в отношении бытия к нему. Человек как чутко

Средоточащий (der Sammelnde) сосредоточен на бытии: «сосредоточен на», то есть открыт бытию через него же. Лишь поскольку существо человека в этом средоточении покоится на бытии, человеческое отношение к бытию может также быть несобранным, рас-сеянным, впавшим в заблуждение и через него лишенным ясности. Строго говоря, метафизике знаком лишь вопрос об отношении человека как *какого-то* сущего среди прочих к сущему как таковому в целом; в новоевропейском понимании этого вопроса речь идет об отношении субъекта к объекту. Однако субъектно-объектное отношение во всех смыслах коренится в совершенно непостижимой с метафизической точки зрения отнесенности бытия к человеку. Правда, и в дометафизическом мышлении эта отнесенность еще не продумывается специально и тем более не выспрашивается; напротив, она постигается и именуется смутно. Наверное, судьба метафизики и всей ее истории, помимо прочего, выражается в том, что только через нее и вообще ее историю высвечивается различение бытия и сущего, чтобы однажды быть постигнутым и выспрошенным именно как это различение, в каковом спрашивании само бытие, в своей достойной вопрошания истине, только и идет навстречу мышлению и преобразует само мышление.

В речении Гераклита, которое содержится в 50 фрагменте, речь идет о гомологической отнесенности человеческого «логоса» к *самому* «Логосу». В какой мере 45 фрагмент созвучен 50 фрагменту? В 45 фрагменте говорится не о «*самом* Логосе», а о «некоем» «логосе», который «глубок» и который «имеет» человеческая душа, причем имеет, по-видимому, как основную черту своего существа. В речении (фрагмент 45) говорится, что исходы души, то есть то, куда она, простираясь, досягает, человеку отыскать невозможно, а невозможно потому, что λόγος души исключительно «глубок». Хотя здесь не говорится об отнесенности человеческого существа к *самому* «Логосу», можно все-таки предположить, что под ним подразумевается то, куда простирающаяся душа направляет свои

исходы. Но если Λόγος оказывается ненаходимым для самого человека (фрагмент 45), то почему же тогда в 50 фрагменте требуется, чтобы человек чутко слаживался с ним? Кажется, что эти речения все-таки не созвучны, потому что они противоречат друг другу, поскольку говорят противоположное об отнесенности человеческого «логоса» к *самому* «Логосу».

Чтобы прояснить картину и, прежде всего, понять собственное содержание 45 фрагмента, необходимо дать более подробное разъяснение. Во фрагменте ясно сказано: ψυχή, а именно «псюхе» человека, который пытается промерить ее, имеет λόγος, причем этот λόγος «глубок». В какой мере ψυχή как таковая вообще может иметь λόγος? В какой мере λέγειν — как особая средоточимость и собирание — возможно в ψυχή, причем возможно так, что ψυχή, со своей стороны, только через λόγος, который она «имеет», досягает до собственной сферы своей собственной бытийной возможности? Что есть ψυχή, если мы мыслим ее из того, в единстве с чем она постоянно называется, и если при этом всё сказываемое мы мыслим по-гречески, отбрасывая не только современные представления о «псюхе», но и якобы известные нам так называемые примитивные понимания «души», о которых этнография и антропология, как им кажется, имеют сведения? Мыслить ψυχή по-гречески — значит мыслить ее существо из его принадлежности к ζωή и φύσις, «жизни» и «природе». Правда, соотнесение ψυχή с ζωή и φύσις не приблизило бы нас к существенному, если бы и их мы сразу же не мыслили «по-гречески». Везде обращая внимание на необходимость «по-гречески» мыслить названное в основных греческих словах, мы стремимся не к тому, чтобы правильно с историографической точки зрения очертить ушедший мир: в постоянно акцентируемом «греческом» мы ищем только то сокрытое сущностное, которое и несет на себе нашу будущую историю и решает ее судьбу. Основная черта φύσις и ζωή — это из себя исходящее восхождение, которое одновременно является

замыкающимся в-себя-возвращением. Греческое мышление и опыт, созидание и пребывание в сущем были исполнены глубокого предчувствия того, что под покровом этих имен они обладают чем-то таким, что лишь когда-то в будущем потомки обоснуют и созиждут до в себе покоящейся истины, на которую, как на самобытнейшую основу, уже неприметно указывает названное в этих основных словах: φύσις, ζωή, ψυχή. Поэтому для нас, сегодняшних, эти основные слова — сколь часто бы мы их ни повторяли — лишь некие непонятные имена, данные нам для того, чтобы с их помощью мы ощупью могли вынести на отдаленно мерцающий и слабый свет то, что бытийствует в φύσις и ζωή. Чтобы правильно позаботиться хотя бы об этом, вовсе не надо проявлять какую-то широкую ученость и выставлять напоказ наполовину понятые духовно-исторические связи: достаточно лишь вновь и вновь и все проще и проще осмыслять и продумывать то, что звучит в этих словах как прелюдия. То, что мы там поначалу слышим, — всегда одно и то же и почти монотонное. Но это основной тон того изначального мышления греков. Продумывая основные слова, мы постоянно испытываем затруднение, в котором оказывается мышление, но также ощущаем еще не растраченную щедрость еще не раскрытых сокровищ нашего языка. Он — не наш, как может быть нашим какое-нибудь орудие, но мы — его: как родные в нем или безродные. Поэтому, пытаясь теперь разъяснить перевод и истолкование основных слов φύσις и ζωή, мы легко попадаем в двусмысленное положение, но, быть может, в то же время все-таки даем смутное указание для позднейшего повторного осмысления.

Если мы обратим внимание на то, что φύσις подразумевает восхождение, которое само по себе есть в-себя-возвращение (In-sich-zurückgehen), тогда оба определения надо мыслить не просто как нечто одновременно и соположенно наличествующее: на самом деле оба подразумевают одну и ту же основную черту, присущую φύσις. φύσις имеет

в себе эту «размерную» особенность, которую, однако, надо мыслить в единстве с другой особенностью: φύσις есть из-себя-исхождение (Aus-sich-heraus-gehen) и себя-замыкание (Sich-verschließen). Поэтому «размерное» не означает просто протяженность какой-либо вещи, например, ширину стены; размерное *есть* в самом себе открываясь и замыкаясь. Таким образом, «фюсисное», «природное» никогда не есть нечто вещеподобное (etwas Dingartiges), которое как причина оказывает на другие вещи вещные воздействия. φύσις — это и не «природа» в смысле законности того, что появляется и объединяет появляющееся в его предметности. Для того чтобы хотя бы отдаленно помыслить φύσις в какой-то степени сообразно ее существу, мы должны постараться всё постичь в перспективе как бы протяженного замыкающегося самораскрывания — в том смысле, что всё, властно проникнутое φύσις, действует и бытийствует в таких отношениях.

Мы, сегодняшние, через римско-латинское мышление с характерными для него с субстанциями и субстанциальными отношениями, с одной стороны, и через современное научное мышление с характерными для него предметными функциональными отношениями — с другой, почти лишены возможности осмыслить изначально помысленное греками бытие в смысле φύσις. Здесь нам почти никак не помогает и натурфилософия Гёте. Хотя в некоторых отношениях она и противостоит математико-физическому опредмечиванию природы, каковое происходит у Галилея и Ньютона, однако в своих взглядах на природу Гёте везде остается на почве новоевропейской метафизики, подготовленной Декартом и прежде всего Лейбницем и потому пропастью отделенной от изначального греческого мышления. Правда, решающее обоснование тех тезисов, с помощью которых мы отделяем существо φύσις от всего более позднего мышления и выросших из него понятий о природе, можно сделать только тогда, когда мы покажем, сколь глубоко существо истины, под законом которой находится мышление о φύσις, отличается от истины, определяющей

метафизику и метафизические взгляды на природу. Согласно своему исходному значению φύσις вообще не является именованием природы в ее отличии от истории, но подразумевает бытие сущего, однако не в контексте того воззрения, которое истолковывает все сущее в более позднем смысле в ракурсе «естествознания» или даже «биологии».

Сказанное об изначальном имени φύσις относится и к слову ζωή, которое мы переводим как «жизнь». Сообразно с этим для живого (das Lebendige) так же характерно как восхождение и из-себя-исхождение, так и соответствующим образом противонаправленные черты в-себя-возвращения и себя-замыкания. Кроме того, слово ζωή так же широко в своем значении, как и φύσις, и потому оно тоже может именовать само бытие. Однако мы здесь спрашиваем о существе ψυχή. Мы сказали: мыслить ψυχή по-гречески — значит мыслить ее существо из ее принадлежности к ζωή и φύσις.

Но какова основная черта ψυχή согласно смыслу этого слова? Дыхание, дух, дуновение. Разве случайно, когда душа исчезает, мы говорим, что дыхание жизни исходит и свет жизни угасает? Как получается, что «дыхание» и «свет» мы одинаково употребляем в смысле основной черты живого? Свет — это светлое, проясняющее, раскрывающее, то, что, будучи ясностью, удерживает открытое. Дыхание — это разверзание и вбирание, понятые правильно и достаточно широко и не сводящиеся к одному только воздуху; это восхождение в открытое и взятие открытого назад. Когда же мы мыслим воздух как эфир, тогда «воздух» и «свет» совпадают. Однако для нашего позднейшего осмысления они совпадают только потому, что изначально едины в своем сокрытом существе: они суть одно и то же с «жизнью» и φύσις. Душа, одушевляющее (das Beseelende) лишь постольку является существом живого, поскольку «одушевление» есть именно то, благодаря чему сущее достигает такого бытия и покоится в таком бытии, которое бытийствует как восхождение в открытое и,

бытийствуя таким образом, вбирает в себя это открытое и то, что в нем нас встречает. Правда, в силу долгой поры традиционного мышления, мы привыкли, да и по другим причинам всегда без раздумий готовы везде, где речь идет о живом существе и о том, что оно соотносит себя с собой, а также соотносит с «собой» другое, представлять такое себя с собой соотносящее существо как «я» и как «субъект». Та точка, в которую «впадает» отношение, называемое нами разворотом «на себя», воспринимается как «я», и это «я» предстает как точка, полюс или центр. Не случайно Лейбниц, представляющий каждое сущее как «субъект» и «я», говорит об отдельных в себе существующих сущих как о «метафизических точках», которые одновременно определяются как «внутреннее» по отношению к «внешнему». В соответствии с этим «душевное» расценивается как «внутреннее». Кроме того, мнение, не идущее дальше прямой наглядности, например, у тех же греков, воспринимает внутренние органы — «сердце» (καρδία, поэт. κραδία), «диафрагму» (φρήν, φρένες; φρονεῖν, φρόνησις) как вместилище душевных движений и вообще нрава. Но нам надо не торопясь учиться отличать то, что нередко поспешно схватывается наглядным представлением и на чем оно, это представление, и заканчивается, от того, что на самом деле имеет в виду мышление и знание. Правда, акцент на этом различении не говорит о том, что со временем наглядное, образное должно уступить место не-наглядному и без-образному. Речь, скорее, идет о том, что все образное и каждый образ появляется и становится видимым только из без-образного, взывающего к образу. Чем исходнее и бытийнее правит без-образное, тем сильнее оно взывает к образу и тем образнее сам образ. Легко увидеть, что различение между наглядно образным и не-наглядно без-образным совпадает или даже покрывается различением чувственного и нечувственного, то есть сверхчувственного. Но это различение, на котором основывается вся метафизика. Остается, однако, вопрос или, точнее говоря, еще только следует задаться вопросом о том, откуда берется

и на чем основывается само это различение. Так поставленный вопрос об этом различении и его сущностном происхождении касается истока (der Ursprung) образного и без-образного в их соотнесенности, а также основы самого этого отношения.

Пройдя еще немного вперед в нашем размышлении, мы легко увидим, в какой мере на заднем плане вопроса об истоке различия между образным и без-образным стоит вопрос об истоке и различии поэтического и мыслящего сказывания, поскольку поэзия, не говоря уже о других видах искусства, есть образное сказывание. Однако она не просто чувственное сказывание, но сказывает смысл; точно так же мыслящее сказывание не без-образно, но образно на свой лад; отсюда становится ясно, что сущностное различие между поэзией (das Dichten) и мышлением (das Denken) мы не сводим напрямую к различению образного и без-образного и сказывании) о нем.

Но куда нас занесло в наших размышлениях? Ведь мы рассуждали о ψυχή, а теперь вот говорим о сущностном различии между поэзией и мышлением. Тем не менее, как станет ясно через несколько лекций, намеченная теперь перспектива только на первый взгляд кажется каким-то ложным путем. На путь, приведший к размышлению о различии между образным и без-образным, мы попали потому, что задумали (применительно к намеченному существу ψυχή, то есть разверзанию в открытое, которое в то же время есть вбирание) обнаружить точку отношения в-себя-возвращения и, следовательно, точку разверзающего у-себя (Bei-sich) и самобытия (das Selbstsein) — обнаружить и таким образом, коротко говоря, определить сущностное средоточие ψυχή. Это удается не сразу. Быть может, сущностное средоточие ψυχή, т. е. сущностно понятого дыхания, вбирающего разверзания, находится не снаружи и во внешнем и не внутри и во внутреннем, а в том взаимопроникновении, которое можно было бы назвать словом «проникновенность», если, конечно, мы оставляем

в стороне все психологическое, связанное с «субъектом», а также все, связанное с «переживанием» и «нравом» в их привычном понимании.

Но к чему выводит это обстоятельное и, как уже было сказано, мало что дающее указание на основное существо ψυχή, которое и у греков-то едва ли было ясно продумано? Из этого существа пока нам надо узнать лишь одно: в какой мере ψυχή по своей природе может иметь нечто подобное «логосу»; ведь как раз об этом говорится в 45 фрагменте: душа... имеет λόγος и даже глубокий λόγος. Если мы понимаем λόγος как суждения и высказывания, тогда совершенно непонятно, что же общего у ψυχή именно с «логосом», особенно если вспомнить, что как раз λόγος и его глубина и приводят к тому, что «исходов» души невозможно отыскать. Если же мы понимаем λόγος как λέγειν в смысле собирания и средоточимости и мыслим средоточимость из ее собственных сущностных черт, оставляя в стороне то, чем она представляется на первый взгляд, тогда уже не кажется удивительным, что в своем речении Гераклит возвращается мыслью к тому, что ψυχή, вбирающее разверзание в открытое, определяется через λόγος, через средоточимость. Наверное, тогда этот λόγος предстает здесь не просто как одно из возможных свойств ψυχή, но даже как сущностная основа той ψυχή, которая здесь подразумевается и которая есть ψυχή человека. Однако прежде чем специально определить сущностную взаимосвязь между ψυχή и λόγος, обратим внимание на то, что еще говорит это речение о ψυχή и как оно это делает.

ψυχής πείρατα ... τό πείρας означает «конец», «исход», то, при чем нечто в конечном счете заканчивается и «перестает» и где начинается другое. Однако тот или иной «исход» и прекращение определяются из того, чей конец они образуют. Кусок дерева или камня оканчиваются иначе, чем ливень, у них другие «окончания»; по-другому достигает своих окончаний дерево, по-своему «заканчивается» животное. Никакое живое существо не заканчивается на границах своей телесной поверхности: она не является

пределом этого существа. Если же нечто, как, например, душа, является в себе восходяще-вбирающим разверзанием, его окончания все-таки должны иметь именно этот характер простирания в открытое; πείρατα — суть максимальные ис-ходы в строгом смысле слова, которое здесь подразумевает способы и тропы исхождения. Слово πείρας стоит во множественном числе, ψυχή имеет некоторые, многие исходы, тропы исхождения; все они и подразумеваются. Всякое восприятие, всякое представление, всякое воление и воспоминание, всякое осмысление и рассмотрение — это стремление, устремленность к...; это нахождение в пути; но и всякое нахождение при чем-либо, всякое пребывание есть бывание внутри совершаемых в нашем хождении путей. Но, с другой стороны, всякое хождение есть то, что оно есть, только внутри и на основании едва предугадываемого и определенного местопребывания человека, место которого скрывается. Всюду, во всяких проникнутых бытием души поступках, всяком несении и действовании, осмыслении и стремлении, падении и возвышении совершается влекущееся к исходу простирание. «Но, — говорит Гераклит, обращаясь к человеку, душа которого, то есть бытийствующая жизнь, называется здесь, — тебе, пожалуй, не отыскать крайних пределов этого исхождения и простирания, по какому бы пути ты ни пошел». Тот факт, что здесь еще раз намеренно говорится о «путях», лишь подтверждает прежде сказанное, а именно то, что «исходы» мы не можем схватить как некие четко, материально очерченные окончания и границы, наподобие перегородок и стен, и что, имея дело со всем, определяемым «душевно», нам надо иметь в виду его связь с путем и тропой. Но и этого недостаточно, если присущее тропе и пути мы не мыслим по-гречески как исхождение в открытое, как прохождение через него в смысле вы-хождения открытого, каковое вы-хождение в хождении достигает и средоточит *то*, что встречается и присутствует. «Пути» — это тропы, предназначенные для ходов

раскрывающего восхождения и скрывающего в-себя-возвращения. Но почему человек не может и всегда не может отыскать предельное (das Äußerste) исходов своего существа? Потому что λόγος человеческой души столь «глубок» — ουτω βαθύν λόγον έχει.

Ранее — и как теперь можно отметить — с прицелом на это речение Гераклита, кое-что было сказано о существе глубины. Она не в том, чтобы образовывать некую протяженность, противоположную высоте. Существо глубины заключается в отсылании (которое само при этом скрывается) в еще не измеренную даль, в простор сокрытия и замыкания. Поэтому βαθύς мы переводим не как «глубокий», а как «отсылающий в простор», «пространный» — словами, которые, правда, как всякое выбранное для перевода слово, требуют сопутствующего истолкования: в связи с чем и в отношении чего оно сказано. βαθύς — пространный, в простор отсылающий — сказано о «логосе» человеческой души.

В душе человека, то есть в его существе бытийствует отсылающее вдаль, отсылающее в простор собирание и пространная средоточимость. Куда она разверзается и, вбираясь, простирается, что́ в своем существе, то есть будучи сохранением и хранением, хранит или не хранит и, следовательно, каким-то образом упускает, пропускает мимо и теряет — всего этого сам человек через свое хождение по тропам души обнаружить не может.

Но разве 50 фрагмент не говорит о том, что λόγος человеческой души есть ὁμολογεῖν и что это ὁμολογεῖν состоит в том, чтобы «вы-слушивать» сам Λόγος? Разве этим не ясно сказано, в чем состоит «вы-слушивание», свойственное ψυχή? Душа как вбирающее разверзание «вы-слушивает», то есть *ис*-ходит к другому и *пере*-ходит к другому там, где это «выслушивание» есть «в-слушивание», ὁμολογεῖν как само-средоточение на исконном сосредоточении. Разве тем самым не названо то, куда в предельном исходят тропы ее хождений? Разве не сказано, как глубок человеческий λόγος? Ведь,

по-видимому, Λόγος как само бытие и есть та глубина, в которую уводит отсылающий в простор λόγος человеческой души. Но почему же тогда в 45 фрагменте говорится, что, когда человеку не удается отыскать самых крайних исходов своего существа (по какому бы пути он ради этого ни пошел), причина кроется именно в этом отсылающем вдаль «логосе» человеческой души? В ὁμολογεῖν, в самосредоточащемся собирании человеческого «логоса», в сосредоточении себя на нем есть, то есть присутствует «Λόγος». Таким образом, в ὁμολογεῖν отыскивается как раз то, на что исходит человеческое существо, причем исходит так, что все его исходы при этом как раз прекращаются и средоточатся в «Логосе» как исконном со-средоточении. Однако, согласно 50 фрагменту, ὁμολογεῖν не совершается само собой и всегда. Слушание человека не средоточится сразу же именно на «Логосе»: обычно оно рассеивается и остается таким распыленным, что, по большей части, внимает только человеческой речи и человеческим высказываниям. Ведь в противном случае Гераклит не стал бы специально указывать на необходимость отказаться от слушания и выслушивания одних только человеческих слов и сосредоточиться на «Логосе». Таким образом, λόγος человека не может сразу, сам собой и через себя самого досягнуть до крайних исходов души, несмотря на то что он как λόγος простерт в то, чему он как λόγος только и может соответствовать. Ведь именно тогда, когда человек только из себя самого, самочинно, самовластно и своекорыстно идет по всем своим путям и высматривает только их, именно тогда он не достигает исходов души и не следует вдаль отсылающему «логосу».

Но из всего сказанного, если мы правильно и достаточно часто над ним раздумываем, надо сделать только один вывод: через свой λόγος человек может в ὁμολογεῖν соотнестись с самим «Логосом», но это происходит не всегда и, быть может, даже очень редко. В этом заключается то удивительное, что «Λόγος» в смысле исконного со-средоточения, то есть

Λόγος самого бытия, окружает человека своим присутствием и тем не менее человек от него отвращен. Таким образом, присутствующий λόγος одновременно является для человека отсутствующим. Следовательно, присутствующее, которое, собственно, в своем ожидании человека обращено к нему, может отсутствовать. Присутствующему не надо пребывать в присутствующем наличии. Пребывающее в таковом не есть уже присутствующее. Цепляясь за одно только пребывающее в таком наличии, человек может не признать присутствующего и потерять его в непризнании. Таким образом, то, что затрагивает душу человека в самой ее основе, то есть в ее собственном «логосе», то, что сущностно, в собственном смысле и потому постоянно ее касается, то есть Λόγος как бытие — именно оно в таком случае хотя и присутствует для человека в его рассеянии на своекорыстных путях, но в то же время отсутствует, удалено от него и потому чуждо ему. Но, быть может, рассуждая таким образом, мы тоже пролагаем только наши самовольные мыслительные ходы, о которых Гераклит ничего не знал. Где в названном фрагменте можно что-нибудь найти о присутствии, об убывании и пребывании, о соотношении между присутствием и убыванием и хотя бы о различии между присутствием и пребывающим в присутствии наличием, которые для нас, однако, обычно одно и то же? В самом деле, здесь, в тексте, об этом ничего не говорится. Но, может быть, то, что «стоит» в таком тексте такого мыслителя, всегда тоже есть одно только пребывающее в присутствии наличие, а не само присутствие. Быть может, мыслитель мыслит больше того, что он знает, считает, что знает, и высказывает. Может быть, это «больше» есть то, что заставляет его мыслить и только его мыслит (ihn denkt). Быть может, мы должны признать это за мыслителем, а также то, что дело обстоит именно так, если мы вообще изначально со всей серьезностью воспринимаем его как такового.

Повторение

1) Λόγος, *присущий* ψυχή, *как средоточение на исконном все сохраняющем средоточении.*

Ложность психологических представлений. Фрагменты 45 и 50.

Ссылки на фрагменты 101 и 116

В этих лекциях по «логике» мы заняты истолкованием того, что Гераклит говорит о «Логосе». Поступая таким образом, мы исходнее осмысляем существо «логоса». Тем самым мы следуем более исходной «логике». Благодаря этому мы учимся исконнее мыслить. Может быть, на этом пути нам удается сделать один-единственный мыслительный шаг, и даже он может быть достаточно неловким. В сравнении с теми сведениями и результатами, которые науки каждый день изливают в своих областях, наша попытка мыслить дает скудные плоды. Кажется, что мы вообще не двигались в сторону четко очерченной области. Но это не только кажется. Так оно и есть. Это мышление не имеет области. Тем не менее оно приближается к единственному месту. Кажется, что это мышление не дает нам никакой прямой пользы. Это не только кажется. Так оно и есть. Это мышление бесполезно и — в этом смысле — не нужно. Тем не менее это не нужное есть самое необходимое; оно исполнено настоящей человеческой нужды и поэтому без него не обойтись. Если иногда это не имеющее своей области и бесполезное мышление касается чего-то сущностного, оно может направить нас на путь раздумья. И тогда уже от нас зависит, устоит ли наше самоосмысление.

О том, что Гераклит говорит о «логосе», знали издавна и издавна обращали на это внимание. Сохранившиеся сто тридцать фрагментов даже упорядочены таким образом, что в первых двух содержатся высказывания о «логосе». Однако мы намеренно начинаем наше толкование не с них. Центральным мы делаем 50 фрагмент, а рядом с ним ставим фрагмент 45.

Прежде всего мы ставим вопрос о внутренней связи этих двух речений. Мы снова слушаем их и даем перевод, успевший стать более ясным.

Фрагмент 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλα του λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν εν πάντα είναι.

«Если вы слушали не только меня, но послушно обратили внимание на исконное сосредоточение, тогда есть (такое) знание, которое состоит в том, чтобы средоточить себя на сосредоточении и быть средоточенным в “одно есть всё”».

Фрагмент 45: ψυχής πείρατα ιών ούκ αν έξεύροιο, πασαν έπιπορευόμενος όδόν · ουτω βαθύν λόγον έχει.

«На твоем хождении тебе, наверное, не отыскать крайних исходов вбирающего разверзания: столь пространно средоточение».

В 50 фрагменте говорится об отношении человека к «Логосу». Это отношение имеет вид ὁμολογεῖν. Таким образом, человеческому существу присущ «логос», λέγειν которого простирается к «Логосу». Человеческий λόγος подвластен при-зыву самого «Логоса». Таким образом, чтобы еще раз намеренно это заострить, мы на основании обоих фрагментов яснее делаем то различие, которое можно было сделать уже на основании 50 фрагмента: мы проводим различие между просто «Логосом» как таковым и человеческим «логосом». Собственно Λόγος есть исконное сосредоточение, бытие сущего в целом. Человеческий λόγος есть, по существу, самосредоточение на исконном сосредоточении и в исконное сосредоточение.

Хотя в 45 фрагменте, в отличие от 50-го, не говорится о «Логосе», которому должен внимать человек, в нем, пожалуй, четко сказано, что «душа» человека, то есть человек в своем существе, имеет λόγος. Этот λόγος, свойственный человеку как способность, станет, наверное, тем и как раз тем, из которого и в котором совершается ὁμολογεῖν, называемое в 50 фрагменте. Но в 45 фрагменте говорится и о том, что человеческий λόγος в силу своей «глубины» не дает человеку досягнуть до «исходов» его

существа. Таким образом, согласно этому фрагменту, человек не может вымерить размер своего собственно существа. Однако 50 фрагмент как раз требует, чтобы человек «промерил» свое существо: чтобы он, средоточась в таком промеривании, ис-сягнул из себя, при-ладился к «Логосу» и таким образом досягнул до средоточения своего существа в «Логосе», то есть в исконном сосредоточении.

Получается, что эти фрагменты несоединимы. Правда, возникшая теперь трудность — в единстве мыслить оба фрагмента — исчезает, если часто цитируемый 45 фрагмент мы берем в его расхожем истолковании: ведь тогда он вообще не дает никакого повода для того, чтобы сказанное в нем мыслить в столь прямом единстве с 50 фрагментом, как мы это пытались делать. Но распространенное понимание и использование 45 фрагмента здесь примечательно для нас потому, что в этом понимании особенно ясно проявляется несокрушимая власть метафизического осмысления «логоса», воспринимаемая как нечто само собой разумеющееся. Вникая в распространенное истолкование 45 фрагмента, мы имеем хороший повод отмежеваться от метафизического толкования «логоса» или, по меньшей мере, потренироваться в этом отторжении.

Распространенное истолкование всего 45 фрагмента привязано к тому значению, которое придается единственному в этом речении слову, а именно слову λόγος. Так как люди издавна привыкли понимать λόγος как высказывание, суждение, это слово легко приобретает значение, которое делает понятным все речение в целом. Итак, λόγος необдуманно понимается как высказывание, суждение. В суждении нечто берется как нечто. Например, мы выносим суждение: «Эта вещь есть дом». Встречающаяся нам вещь улавливается в представлении, схватывается через это представляющее уловление. Вещь о-хватывается через представление «дом». Высказывание «эта вещь есть дом» предстает как по-нятие; высказывание есть по-нятие. Λόγος как высказывание есть понятие. Через

понятие чего-либо мы можем, встречаясь с предметом, «нечто мыслить». В результате этот предмет имеет нечто доступное для мышления и понимания, нечто понятное. Таким образом, предмет в понятии имеет для нас «смысл». Λόγος есть «понятие» и «смысл» чего-либо. Так как λέγειν понимается как высказывание, а высказывание — как выговаривание, λόγος одновременно выступает как выговоренное, а именно как «слово». Слово «дом» — это имя для «понятия» «дом»; имя «дом» имеет «смысл» и «значение» «дома». В отождествлении «логоса» с «понятием», со «смыслом», «словом» движется все метафизическое истолкование «логоса».

В 45 фрагменте Гераклит говорит о том, что душа человека имеет λόγον βαθύν, то есть теперь получается, что она имеет «глубокий смысл», «глубокое понятие». Если мы понимаем λόγος как понятие, если, таким образом, Гераклит говорит, что душе свойственно глубокое понятие, тогда сразу становится понятно и все остальное, сказанное в этом речении. Поскольку понятие души глубоко и, следовательно, душу нелегко постичь, получается, что, исследуя ее, мы не доходим до ее границ, с помощью которых могли бы ограничить ее в ее существе, то есть, говоря по-латински, «дать дефиницию». В соответствии с таким истолкованием 45 фрагмента Гераклит говорит, что душу как предмет человеческого изыскания трудно разузнать, что психологическое исследование дается особенно тяжело. В результате 45 фрагмент стал расхожим путеводным речением, с помощью которого, ссылаясь на древнейшего мыслителя, люди заявляют о трудности психологического исследования и заверяют в ней.

Каким бы общепонятным ни было такое понимание Гераклитова речения, оно ложно. Здесь достаточно обратить внимание на два момента, которые делают невозможным привычное его понимание.

Ни Платон и Аристотель, ни тем более ранние эллинские мыслители не знали ничего подобного «психологии». Предпосылка для появления

психологии кроется в утверждении человека как существа, которое знает самое себя, волит самое себя, точнее говоря, которое удостоверено в себе самом и само себя обеспечивает. Помысленный таким образом, человек познается как «субъект», а мир — как «объект». Понимание человека как «субъекта» и вообще субъективность чужды эллинству. Поэтому в нем не только фактически нет никакой «психологии», но и не может быть ничего подобного — тем более в начале его истории и его мышления. Трактат Аристотеля под названием περί ψυχής, de anima, совсем не психология; в нем говорится о существе и ступенях живого. Однако это и не биология, а метафизика живого. Но нет ли у Гераклита какого-нибудь другого речения, которое разом опровергает только что сказанное о психологии, что, дескать, в эллинстве она невозможна? Можно вспомнить о 101 фрагменте, в котором всего два слова: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Их переводят так: «Я исследовал себя самого» (Снелл). Это означает: путем самонаблюдения я пытался разузнать мои собственные душевные состояния и процессы и таким образом сделал себя предметом изыскания. Этот перевод, без дальнейших раздумий, выполнен в горизонте новоевропейских и современных отношений человека к себе самому, человека, существо которого — как субъекта — заключено в самосознании, в каковом он и «осознает» свою самость, чтобы через таким образом достигнутое сознание обеспечить себя самого и из этой прочной обеспеченности предпринять обеспечение мира для человеческого субъекта, используя для этого обеспечения человеческие же субъекты. В какой-то момент — при таком самопонимании человека как субъекта — психотехническая проверка подлежащего использованию «человеческого материала» становится такой же необходимой, как проверочное испытание механизма перед его использованием. Не случайно Америка уже давно с большим размахом практикует психотехнику. В новоевропейском мышлении отношение человека к самому себе понимается психологически, то есть как самосознание субъекта. В горизонте такого понимания человека

и его отношения к себе самому и переводят 101 фрагмент. Однако этот перевод не только неосмотрительно привносит современное понимание человека в раннее греческое мышление, но и забывает спросить, не надо ли это речение Гераклита прежде всего осмыслять в контексте его собственного мышления. Наконец, следует обратить внимание и на то, что глагол δίζημαι прежде всего просто-напросто означает «что-то искать».

«Что-то искать» совсем не равнозначно фразам «что-то исследовать», «что-либо тематически прорабатывать в исследовании» и таким образом «расследовать». «Что-то искать» просто-напросто означает «что-то разыскивать на его месте и искать это место». Если мыслить по-гречески, то ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν означает: «Я искал себя самого». Мыслитель искал себя самого, причем не как некоего отдельного, особенного и обособленного; ведь в таком случае он понимал бы себя в своем субъективном качестве как некоего единичного субъекта, чтобы потом разложить его на его душевные состояния. Мыслитель искал себя самого как человека. Он искал человека на пути вопроса: чему принадлежит человек как человек; каково место человека внутри сущего; откуда определяется местность человеческого места. Мыслитель ищет человека; он мыслит в том направлении, где стоит человек. Это искание пропастью отделено от психологического исследования человеческой души. Такое искание никогда не может быть «психологией», потому что психология, как всякая наука, заранее должна предполагать, что ей дан предмет и обнаружено место его существа, которое, впрочем, в кругу психологического вопрошания может и не иметь значения. Таким образом, 101 фрагмент нельзя приводить как свидетельство того, что Гераклит имел какой-то особенный интерес к психологическому самонаблюдению. Это относится и к 116 фрагменту, в который сейчас мы не будем вникать. Легко увидеть, что 101 фрагмент, помысленный по-гречески, находится в простом созвучии с 50 и 45 фрагментами, как, впрочем, и с остальными, в которых говорится о

«логосе».

Поскольку Гераклиту чуждо психологическое мышление, ни в 45, ни в 101 фрагментах не говорится о психологическом исследовании души, а точнее говоря — о трудности, сопряженной с подведением ее существа под соответствующее «понятие». Другая причина, по которой расхожее истолкование 45 фрагмента оказывается несостоятельным, заключается в том, что слово λόγος, появляющееся в нашем речении, не означает «понятия» и потому не означает и «смысла», поскольку λόγος не может этого означать. Такое значение это слово приобретает только на основании метафизики Платона — через Аристотеля. Но если в речении Гераклита λόγος вообще не означает «понятия», тогда невозможно и то, чтобы в нем речь шла о трудности добывания соответствующего понятия для души.

Гераклит, правда, говорит, что ψυχή человека имеет βαθύν λόγον, глубокий λόγος. Теперь, в соответствии со сказанным, нам надо попытаться понять этот λόγος из исконного существа λέγειν, понимаемого как собирание и средоточимость. Но сначала спросим вот о чем: что такое ψυχή, коль скоро она вообще может иметь λόγος в смысле средоточения? Мы мыслим ψυχή в соотнесении с тем, что называется в словах, часто употребляемых вместе с нею — φύσις и ζωή. Основная черта того, что в них названо, — это восхождение в открытое, причем восхождение одновременно есть в-себя-возвращение в себя-замыкание (das In-sich-zurückgehen in das Sich-verschließen). Если мы учтем корневое значение слова ψυχή, согласно которому оно означает «дыхание», и если воспримем дыхание как основную черту ζωή, жизни, тогда дыхание — это разверзающее вбирание. Но поскольку ψυχή не подразумевает одного только отношения к воздуху и деятельности легких и груди, поскольку ψυχή означает не какой-то обособленный процесс в живом существе, не деятельность органов дыхания, а сущностное состояние живого (das Lebendige), поскольку ψυχή воспринимается как само существо живого,

здесь это слово, ψυχή, называет вбирающе-разверзающее себя-открытие для того, что приближается к человеку в направлении его сущностного средоточия. Мы разъясняем существо ψυχή, решая вопрос о том, в какой мере ψυχή может иметь нечто подобное «логосу».

В ходе этих лекций мы пытаемся следовать мыслью только за тем, что Гераклит — мыслитель, стоящий у истоков западноевропейского мышления — говорит о «логосе». Он говорит о «Логосе», а также о человеческом «логосе». ὁ Λόγος — это исконное, всё сохраняющее сосредоточение. Человеческий λόγος — это само-средоточение на исконном сосредоточении. Человеческое средоточение на исконном сосредоточении совершается в ὁμολογεῖν. Прибегая к такому истолкованию «Логоса» и λέγειν, мы держимся в стороне от распространенного, а именно метафизического толкования помысленного Гераклитом «Логоса».

2) Повторное размышление о созвучии 50 и 45 фрагментов. Вбирающее разверзание λόγος*'α, характерного для* ψυχή*, как отношение к сущему как таковому в целом. Отсутствующее присутствие «Логоса» для человека*

Теперь мы пытаемся разъяснить, как, согласно учению Гераклита, человеческий λόγος может относиться к «Логосу», а это одновременно — и прежде всего — означает, каким образом сам Λόγος вбирает человеческий λόγος в отношение к самому себе, причем так, что человек, со своей стороны, в своем «логосе» отвечает «Логосу». Но тогда в основе вопроса об отношении человеческого «логоса» к «Логосу» уже как бы само собой лежит то, что существо человека вообще имеет и может иметь λόγος. Существо человека как живого сущего есть ψυχή. Мы переводим это слово как «душа». Согласно 45 фрагменту, ψυχή человека на самом деле имеет λόγος, даже «глубокий». Мы говорим: пространный λόγος, потому что он

отсылает в простор, в даль. Правда, в этом же фрагменте говорится, что именно это отсылание вдаль, свойственное человеческому «логосу», и не дает человеку достичь «исходов» своего существа, то есть через них выйти к тому, с чем он связан согласно 50 фрагменту, коль скоро его λόγος — настоящий, то есть такой, который отвечает самому настоящему, исконнейшему существу самого «Логоса» и, следовательно, «Логосу», бытийствующему по способу ὁμολογεῖν.

Пытаясь мыслить 45 и 50 фрагменты в смысловом единстве, мы видим, что получается нечто несоединимое. Тот самый человеческий λόγος, который, согласно 50 фрагменту, предназначен к ὁμολογεῖν, то есть к исходящему из себя само-средоточению на «Логосе», этот самый λόγος, согласно 45 фрагменту, вообще мешает человеку досягнуть хотя бы до исходов своего существа и тем самым достичь соответствующего отношения к «Логосу». Получается так, что как раз отсылание в простор, характерное для человеческого «логоса», и является причиной того, что человек не средоточит себя в простор собственно «Логоса». Все это удивительно и загадочно, причем не только для нашего разумения, которое вследствие какой-то неспособности не может сразу согласовать кажущееся несоединимым. Удивительное и загадочное скрывается, пожалуй, в существе самого человека.

Говоря здесь о «самом человеке», мы, правда, имеем в виду по-гречески постигнутое существо человека, согласно которому сам человек в его отличительном и неповторимом смысле как раз не есть он сам, если мы мыслим «самость» в христианском или новоевропейском метафизическом ключе, то есть с точки зрения субъекта и субъектно-объектного отношения. Загадочное греческого человека таинственнее, чем мы думаем, и потому мы, например, почти ничего не знаем о поэтической истине трагедий Эсхила и Софокла, стоит нам отбросить поздние истолкования и оставить в стороне наше психологическое понимание человека.

Чтобы чуть яснее увидеть природу по-гераклитовски помысленного отношения человеческого «логоса» к «Логосу» и прежде всего нигде не устранить загадочного, зададим предвопрос: почему ψυχή человека вообще может иметь нечто вроде «логоса»? До тех пор пока мы мыслим названное словом ψυχή, мыслим «душу» на новоевропейский психологический лад, а человека понимаем метафизически как субстанцию или, что по существу совершенно одно и то же, как «субъект», «самосознание», «разумную личность», поставленный нами вопрос вообще лишен настоящей почвы и области. Если же мы мыслим ψυχή по-гречески, то есть в контексте φύσις и ζωή, тогда мы усматриваем ее как вбирающее разверзание, в котором живое в его размахе «подвешено» в возможное отношение к «сущему». Затем, глядя на ψυχή как на вбирающее разверзание, мы усматриваем, что в нем, по всей вероятности, правит λέγειν, средоточимость. Да, нам становится понятно, что только через λέγειν (если предположить, что оно как λόγος со-средоточилось в ὁμολογεῖν на самом «Логосе») вбирающее разверзание, то есть душа и, следовательно, существо человека обретает настоящую и единственную широту своего простирания и досягания. Мысля более исконно, мы даже можем сказать так: вбирающее разверзание не только принимает в себя λέγειν, средоточимость, как соответствующий способ совершения вбирания и разверзания, но само оно, то есть вбирающее разверзание, со своей стороны, коренится в одном только «логосе» как самосредоточении на «Логосе». Только через λόγος вбирающее разверзание — ψυχή — становится отношением и есть отношение к сущему как таковому в целом.

Но как же тогда получается, что этот самый λόγος, характерный для ψυχή человека, λόγος, который один только и перемещает, если не сказать «ввергает», человека в его собственное существо, — как этот самый λόγος приводит к тому, что человек не достигает до своего собственного существа и даже не достигает его «исходов»?

Если смотреть на это с точки зрения человеческого «логоса», то получается, что он хотя и соотносится с исконным «Логосом», но не может достигнуть его. Если же смотреть с точки зрения этого «Логоса», то выходит, что он каким-то образом хотя и присутствует по отношению к существу человека, но все-таки не является для человека пребывающим в присутствии. Для человеческого «логоса» исконный Λόγος есть нечто наподобие отсутствующего присутствия. Если подойти к нему с меркой обычной «логики», то есть метафизической диалектики, тогда отсутствующее присутствие предстанет как явное противоречие, которое как таковое просто невозможно или должно быть устранено в «снятии». Однако Гераклит ничего не знал о «снимающей» диалектике, потому что новоевропейское существо сознания как абсолютного самосознания было ему так же чуждо, как греческому крестьянину — двигатель внутреннего сгорания, столь известный в современной технике. Толковать Гераклита диалектически — еще невозможнее, чем истолковывать метафизику Аристотеля с помощью средневековой теологии Фомы Аквинского. Правда, в умении Гераклита о «Логосе» мы вообще не видим, чтобы он думал о чем-то наподобие отсутствующего присутствия, потому что в приводимых речениях напрямую об этом не говорится. Поэтому теперь прежде всего надо выяснить, говорит ли что-нибудь Гераклит об этом странном отношении человеческого «логоса» к «Логосу» и если говорит, то как именно. Он говорит об этом в 72 фрагменте.

b) Двоякое отношение человека к сущему и бытию: забытое, сокрытое присутствие бытия в повседневном использовании «логоса». Фрагмент 72. Ссылки на фрагменты 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64

Гераклит знает о загадочном отсутствующем присутствии «Логоса»

для человека. Нам, со своей стороны, надо только старательно следовать за ним своей мыслью, чтобы обнаружить это и таким образом сохранить живым знание этого мыслителя, вернуть его к жизни, где оно и продолжит жить, никак не посягнув на человеческую забывчивость. Речение Гераклита, содержащееся во фрагменте под номером 72, гласит:

ὡι μάλιστα διηνεκώς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, και οις καθ'ημέραν έγκυροῦσι, ταῦτα αύτοϊς ξένα φαίνεται.

«И к чему они, вынашивая его, более всего обращены, [то есть] к "логосу", [именно] с тем они в разладе, — и с чем встречаются ежедневно, [как раз] это кажется им незнакомым».

Вырисовывается такая картина: при первом восприятии это речение выглядит так, как будто в нем дважды говорится одно и то же. Но это только видимость. Кажется, что союзом καί просто соединяются друг с другом две различные с языковой точки зрения редакции одной и той же мысли. Однако за этой внешней кажимостью скрывается серьезное различие, которое важно продумать, если мы хотим получить более полное знание о «Логосе».

Правда, сначала надо обратить внимание на игру слов в первой части речения — игру, которую едва ли можно передать в переводе, но которая, если мы ее слышим, помогает нам прийти к одному существенному соображению. В первой части содержатся два слова, причем оба начинаются с δια и как языковые вариации принадлежат к одному и тому же глаголу. Мы имеем в виду слова διηνεκώς и διαφέρονται: оба словообразования принадлежат глаголу διαφέρειν, который, однако, в соответствии с различными значениями приставки δια, обозначает различное. Во-первых, δια означает «сквозь нечто», например, διαφαίνω — διαφανές: «светиться сквозь, просвечивать сквозь всё»; тогда, применительно к нашему случаю: διαφέρειν означает «проносить сквозь

нечто», непрестанно носить; мы говорим «вынашивать». При том, что вынашивается, каким-то образом пребывают Носящие (die Tragende), которые и сохраняют его. Мы переводим διηνεκώς словом «вынашивая». Вынашиваемое (das Austragsame) — это отличительная черта пребывания при чем-либо, особенно если оно имеет характер ὁμιλεῖν, под чем мы понимаем каким-то образом хорошо знакомую обращенность к чему-то (Zugekehrtsein); если мы хорошо знакомы с какой-нибудь вещью, это еще не говорит о том, что по этой причине она должна быть разомкнута для нас в своем существе — напротив, то, что вещь остается сокрытой в своей многогранной сути, в каком-то смысле даже является предварительным условием для доверительного знакомства с чем-либо. Но то, к чему люди, вынашивая его, более всего обращены, есть «сам Λόγος», то есть бытие. Таким образом, Гераклит говорит о том, что для человека почти всегда, постоянно присутствует исконное со-средоточение, само бытие.

Но он говорит это для того, чтобы тут же со всею остротой крайнего противопоставления сказать: τούτωι διαφέρονται — «с этим, “Логосом”, они в разладе». Теперь приставка δια означает не «сквозь» (как в διηνεκώς), употребленное в смысле выдерживающего до конца, старательного и непрестанного вынашивания: теперь δια употребляется в значении «врозь», что подразумевается и в соответствующем существительном διαφορά — «разнесение», «разведение»; «ссора», «разлад», «раздор» (ερις); кроме того, в более общем смысле διαφορά означает различаемость и различие. Но в этом «врозь» и «друг против друга», характеризующих различное, все же бытийствует отношение различного друг к другу. Поскольку люди в разладе с «Логосом», они отходят от него, причем так, что обращенный к ним Присутствующий кажется им отсутствующим. Они отвращаются от обращенного к ним. В от-вращении присутствующий отсутствует, но отсутствовать он может только как присутствующий. Поэтому διαφέρεσθαι,

себя-в-разлад-приведение, никогда не является разделением в смысле вещного обособления. Λόγος обращен к людям в своем ожидании их, но поскольку они отходят от него, он им не является. В каком-то смысле он вообще не показывает себя и предстает как ничто, а именно как ничто сущего, которое, правда, остается принципиально отличным от ничто бытия. Таким образом, Гераклит по-своему очень хорошо знает о странном и почти всегда господствующем отсутствовании бытия, почти всегда, впрочем, присутствующего для человека. Бытие, Λόγος как исконное со-средоточение заранее привлекает человеческое существо к себе и каким-то образом собирает, средоточит его. Поэтому таким образом сосредоточивающий Λόγος есть то, что непрестанно обращено к человеку в ожидании человека, он есть «*само* присутствие» в отличительном, характерном только для него смысле, то присутствие, которое постоянно восходит в направлении человека (φύσις) и которое поэтому Гераклит в другом своем фрагменте называет τό μή δῦνόν, «ни в коем случае не заходящее когда-либо», «всегда восходящее»; в этой связи в 16 фрагменте говорится: τό μή δῦνόν ποτε πώς άν τις λάθοι; «Может ли кто укрыться от всегда восходящего?»[53]. Человек, то есть сущее, вынашивающее λόγος, не может этого сделать, но тем не менее, как говорится в первой части рассматриваемого теперь 72 фрагмента, человек должен почти всегда быть обращенным к «Логосу» в своем вынашивании его.

Вторая часть данного речения присоединяется к первой с помощью союза καί. Мы переводим его не только как «и», но и как «поэтому также», давая тем самым понять, что первую часть речения мы мыслим как основание для того, что во второй части высказывается как сущностное следствие, которое, будучи обоснованным, возвратным образом проливает свет на обосновывающую основу, давая лучше ее понять.

Как в первой, так и во второй частях 72 фрагмента речь идет об отношении человека. Отношение, названное первым, состоит в διηνεκώς

όμιλεῖν — в вынашиваемом обращении (die Zukehrung). Говорится и о том, на чем это отношение зиждется. Оно направлено на Λόγος. Отношение, названное во второй части, это καθ'ημέραν έγκυρεῖν — ежедневная встреча с... С чем именно эта встреча происходит, существительным не выражено, но выражено лишь множественным числом среднего рода указательного местоимения: ταυτα. Получается, что то, к чему человек непрестанно обращен, ό Λόγος, это «единственное», есть нечто иное, отличное от того «множественного», с которым человек встречается ежедневно. Таким образом, человек находится в двух отношениях, причем находится постоянно, но в то же время то, к чему он обращен в своем его вынашивании, почти всегда отсутствует, а то, с чем он постоянно встречается, незнакомо ему, и в результате он ничего не может с этим поделать и ничего не делает. То, с чем он ежедневно встречается, как бы ничто для него. Как это понимать? Ведь человек ежедневно вступает в отношения с вещами и другими людьми, с тем, что есть, что он считает существующим, сущим и называет сущим: τά όντα — сущие; по-видимому, именно это и подразумевается под местоимением ταυτα. Но как тогда Гераклит мог сказать, что все, с чем человек ежедневно встречается, чуждо ему и незнакомо? Ведь в повседневном и каждый день встречающемся человек хорошо разбирается. Он настолько обвыкся в нем, что оно для него обычно. Каким образом это знакомое и привычное может быть непривычным и странным, так что его стараются спрятать за привычным? Где и как в таком случае вообще еще может находится привычное, если ежедневно встречающееся непривычно и чуждо? Сущее, вещи и люди ближайшего и далекого окружения, для человека есть сущее. Это так, но сущее, которое таким образом «есть», не затрагивает человека в отношении этого «есть» — в отношении бытия. Достаточно того, что само сущее показывает себя и остается таковым; этого достаточно для человека, чтобы творить и действовать внутри сущего; чтобы выдвигать на передний план

те или иные вещи и налаживать их в соответствии с теми или иными потребностями. Что сущее «есть» и как сущее, которое «есть», определяется бытием — к этому человек в своем быту не испытывает потребности обращаться. Сущее хорошо, и с этим он сталкивается каждый день. Но бытие сущего остается чуждым человеку. Мы говорим (видим это и говорим): погода (есть) плохая — и фраза «плохая погода» нас вполне устраивает. «Есть» нас совсем не беспокоит, даже тогда, когда мы узнаем и видим, что погода (есть) хорошая. Хорошая погода, плохая погода — это нормально, но вот от этого «есть» нет никакого толку. А между тем «есть» остается именем бытия.

Поэтому в первой части данного речения бытие сущего, Λόγος — то, что настолько и так сосредоточивает и сохраняет все и всяческое сущее, что оно *есть* и есть так-то и так-то — называется как нечто такое, с чем люди находятся в разладе, что выступает по отношению к ним как отсутствующее. Поскольку повседневное отношение к «Логосу», к бытию именно таково, поскольку само бытие как бы ушло, люди, как говорится во второй части речения, отчуждены и от сущего в его бытии. Тем не менее в начале речения сказано, что они μάλιστα διηνεκώς (больше всего вынашивая его) непрестанно обращены к «Логосу».

Человек постоянно находится в отношении к сущему, то есть и к бытию, но так же постоянно забывает бытие сущего, бытие, к которому он, несмотря на все забвение бытия, по-прежнему остается отсылаемым и которое все равно непрестанно сверкает ему, хотя он и не обращает внимания на это сверкание, не видит его, не говоря уже о свете. Да разве мог бы человек без этой связи с «Логосом» вообще знать сущее и сказать «есть»!

Во всяком отношении к чему-либо и пребывании у чего-либо царит раздвоенность, выражающаяся в том, что человек знает сущее и забывает бытие. В своих повседневных действиях и занятиях человек всюду

достигает сущего, на всех своих путях и во всяком хождении он наталкивается на него. Но он не достигает исходов, не достигает того, куда они простираются, не достигает того, куда он, несмотря на все свое рассеяние сущим, уже сосредоточен и куда, собственно, в своем вынашивании постоянно обращается его λόγος: не достигает самого «Логоса», бытия.

Если теперь мы обратим внимание на это сущностно раздвоенное отношение человека к сущему и бытию (выражающееся в том, что он постоянно знает сущее и одновременно забывает бытие), тогда нам станет ясно, что в этом разладе, поскольку он существует, соединено в каком-то смысле несовместимое. Поэтому в 45 фрагменте Гераклит вполне может сказать, что человек не достигает исходов своего существа, но остается как бы запертым в своем отношении к сущему, не помня о бытии. Но так как сам человек в этом забвении бытия все-таки остается обращенным к нему, его человеческий λόγος «глубок», тот λόγος, который в себе продолжает оставаться направленным к Такому, что обычно скрывается от него и как будто отсутствует; глубина человеческого «логоса» заключается в его отношении к *самому* «Логосу». То, что во всех отношениях человека к сущему отсылает его в простор за пределы сущего, есть сокрытая, забытая, но постоянная обращенность к бытию. Поскольку вбирающее разверзание — душа человека — имеет такой отсылающий вдаль λόγος, живое существо по имени человек отличается от всех остальных существ. Человек не только, будучи посреди сущего, уловлен сущим и привязан к нему, но и отослан в бытие и окликнут им. И поскольку это отсылание в простор правит в существе человека, для него может стать внятным и то, куда его отсылают.

Несмотря на то что обычно человек в своих повседневных делах и поведении сам по себе не достигает исходов своего существа, для него всегда открыта возможность внимать «Логосу», который при всем его

бытийном отсутствовании продолжает присутствовать. Да, человек даже должен слушаться Λόγος'а, если настоящее знание несет и направляет его за пределы сущего. Фрагмент 50 не только может сказать то, что он говорит, без ущерба для сказанного в 45 фрагменте, но он просто должен высказать то, что высказывает, потому что на самом деле существует то, о чем говорится в 45 фрагменте, а именно отвращение от бытия и рассеяние в сущем. Оба фрагмента не просто совместимы, но необходимо принадлежат друг другу. Фрагмент 50 говорит нам, в каком смысле человеческий λόγος глубок и каким образом он отсылает в простор. Фрагмент 45 говорит, почему необходим намек, о котором говорится в 50 фрагменте, когда тот призывает к чуткому слушанию «Логоса».

Обращенный к сущему, если вообще не предавшийся ему окончательно и потерявшийся в нем, человек забывает бытие, которое, как бы отсутствуя, тем не менее постоянно окликает его, хотя он и не слышит этого. Таким образом, в своем отношении к сущему и бытию человек находится в неком разладе. Но, может быть, опрометчиво говорить о разладе, потому что, когда мы так говорим, сразу кажется, что здесь нет созвучия. Быть может, лучше проявить осторожность и вместо разлада говорить о двойственности. Двойственность допускает двоякость. Мысля двойственное, мы не стремимся представлять двоякое как разлад и противоположение, чтобы потом помыслить это противоположение как противоречие и, наконец, снять его в высшем единстве. Двойственность — это знак необычного положения человека посреди сущего. Это необычное положение человеческого существа предполагает необычное местонахождение, а в нем — место, которое человек не сразу находит, так что ему приходится отправляться на поиски себя самого, то есть вопрошать о месте, в котором человек пребывает согласно своему существу. Только тогда, когда место противоречиво двойственного пребывания человека в сущем оказывается найденным, из этого места можно усмотреть, что у

человека есть нужда (и понять, в какой мере она есть) прислушиваться к «Логосу». Но одновременно имеет силу и обратное: только тогда, когда Λόγος сам стал слышимым, возникает такой просвет, в котором становится ясно, что сущностное место человека все-таки можно найти. Одно связано с другим. Это место находится в краю «Логоса». Под «краем» мы прежде всего понимаем высветленный круг, из которого и в котором человеку вообще что-то идет навстречу и приносит себя ему. Этот круг, край, содержит в себе, сохраняет и сосредоточивает сущностное место человека. «Λόγος», и в дальнейшем это станет еще яснее, есть край, в котором человек имеет противоречиво двойственное пребывание, поскольку, будучи обращенным к бытию, выстраивает свое отношение к сущему и, предаваясь сущему, забывает о бытии.

В 50 фрагменте мыслитель Гераклит говорит: вы должны слушать не меня, но чутко слушаться «Логоса». Отсюда ясно, что дело мыслителя состоит в том, чтобы указывать на Λόγος, подчеркивая, что не на него, мыслителя, надо смотреть и не его слушать. Сам мыслитель не важен. Тем не менее о себе он говорит (фрагмент 101): έδιζησάμην έμεωυτόν — «Я искал себя самого». Если в 50 фрагменте мыслитель призывает к тому, чтобы на нем самом внимания не заостряли, тогда и в 101 фрагменте не может идти речи о том, что он исследовал самого себя в смысле некоего имеющего важное значение самоанализа. Речение хочет сказать лишь одно: я искал сущностное место человека. Но это означает: я пытался внимать самому «Логосу», на котором остается сосредоточенным все пребывание человека посреди сущего. Однако это сущностное сосредоточение человеческого существа на «Логосе», то есть обращенность к самому бытию, не исключает, но предполагает, что человек в своем отношении к сущему хочет держаться только его и в большинстве случаев только его и держится. Человек, конечно, не удерживает какого-то особого внимания на том, что только бытие и лишь оно, поскольку по отношению к человеку оно есть

должное-быть-помысленным и помысленное, — что только бытие делает сущее доступным и поддающимся обработке. Человек удовлетворяется сущим, видя как оно раскрывается навстречу и почти покоряется его ближайшим потребностям и желаниям. Далее человеку кажется, что из этого таким образом навязывающегося сущего он выводит меру для своего мышления и делания. Но поскольку единственной мерой сущего является само бытие, а человек его забывает, он ошибается в мере и в своей дерзости не знает ее. В противоречиво-двойственном пребывании человека, его дерзость приходит к господству.

Поэтому если человек хочет внимать бытию и иметь возможность слушать Λόγος, он должен прежде всего и непрестанно угашать свою пылающую дерзость. (Выходить за пределы чего-либо, «а именно и по сути дела за пределы меры» по-гречески называется υπέρ. Отсюда υβρις). О ней Гераклит говорит так (45 фрагмент):

υβρις χρή σβεννύναι μάλλον ή πυρκαϊήν.

«Дерзость надо гасить пуще пожара».

Это речение станет понятнее, если мы не воспримем его как моральное наставление, но осмыслим названное в нем, то есть пылающий пожар дерзости, в контексте уже охарактеризованного существа человека (ψυχή — ζωή — πυρ — φάος — φύσις; ср. αυη, «сухой огонь»; ср. фрагмент 118). Вбирающее разверзание влечется и направляется «логосом», средоточимостью, которая так далеко простерта и простирает человека, что ее простор определяется сначала и почти всегда — отсутствующим и тем не менее присутствующим «Логосом», под которым мы должны мыслить само бытие. Через λόγος, который имеет душа человека, его существо, простираясь, сосредоточивается на бытии, оно открыто для бытия и высветлено. Однако светлое этого просвета помрачается полыхающим пожаром дерзости, которая всякий раз выводит меру только из сущего. Тревожное мерцание пожара «дерзости» рассеивает взор, вносит смуту в

поведение и установку человека, рассредоточивает сосредоточение и питает рассеяние, не дающее человеку добраться до тех «исходов», через которые он, следуя отсылающему в простор «логосу», целенаправленно достигает бытия, только его и делая мерой. Мерцающий и таким образом помрачающий огонь дерзости внутренне связан со спокойным светом того светлого и открытого, куда душа досягает через свой λόγος. Сейчас мы пока еще не можем достаточно ясно уловить природу этой связи, но тем не менее в расчете на дальнейшее на нее уже надо намекнуть. Светлое, спокойное, мера, с одной стороны, и мрачное, мерцающее, дерзость, с другой, принадлежат друг другу. Эта взаимосвязь прояснит нам существо «Логоса», как только другие речения Гераклита углубят нас настолько, что мы сумеем в одном-единственном сущностном взоре схватить основные черты по-гречески постигаемого бытия.

(О взаимосвязи между огнем, светом и мерой см. фрагмент 30. О взаимосвязи единого (которое как бытие единит всё сущее) со светом и тем, что высветляет, см. фрагмент 64).

Сказанное в 45 фрагменте о том, что душа имеет далеко простертый λόγος, а также сказанное в 72 фрагменте о том, что люди почти всегда обращены к «Логосу», вынашивая его, по сути дела говорят одно и то же и характеризуют то, куда впускается вбирающее разверзание (душа). Так как душа человека имеет отсылающий в далекий простор и далеко простертый λόγος, который, однако, как это показывает необходимость совершения ὁμολογεῖν, отсылает к «Логосу» и остается в нем сохраненным и утвержденным, мы всегда будем познавать, знать и совершать существо человеческого «логоса» лишь в той мере, в какой сам Λόγος будет намеренно присутствовать в послушном внимании Ему.

Из всего сказанного можно сделать следующий вывод для всякой дальнейшей попытки осмыслить λόγος Гераклита и таким образом достичь исконной «логики»: прежде чем приступить к рассмотрению человеческого

«логоса», необходимо добиться максимальной определенности в понимании существа самого «Логоса» как такового. Но как нам заглянуть в его существо, если человеческий λόγος, который все-таки влечет и направляет нас, не совершается в его собственном смысле, то есть как ὁμολογεῖν? Тем не менее мы не можем обособлять друг от друга как два предмета «Λόγος», который есть само бытие, и существо человека с его «логосом» и затем по отдельности рассматривать их, как мы это делаем с объектом научного исследования, ставя его перед собой. Напротив, из прежде сказанного становится, вероятно, все яснее, что все зависит от отношения «Логоса», бытийствующего как само бытие, к человеческому «логосу» и, наоборот, от отношения человеческого «логоса» к «Логосу». Строго говоря, мы уже не можем рассуждать об отнесенности человеческого «логоса» к «Логосу», потому что как человеческий λόγος, так и сам Λόγος в себе уже суть отношение. Отнесенность есть вид собирания и средоточимости — λέγειν. В греческой математике слово λόγος еще имеет исконное значение «отношения». Поэтому связь между человеческим «логосом» и «Логосом» — это не связь между вещами и предметами, но связь между отношениями и, таким образом, чистая, не имеющая истока связь и только она. Но поскольку мы привыкли (и ежедневно принуждаемы к тому, чтобы) всегда мыслить предметы в предметных же отношениях, нам поначалу и довольно долгое время тяжело дается соответствующее пребывание в «логосной» связи с «Логосом», но еще тяжелее дается соответствующее мышление о нем, совершаемое в ракурсе этой связи. Кроме того, мы никогда не можем прийти к этому мышлению, настоящему и единственно истинному, с помощью каких-нибудь мероприятий и выводов; мы можем только подготовить его. Как толкование какого-нибудь стихотворения нельзя сравнить с самим слушанием поэтического слова, так и толкование какого-нибудь речения или положения мыслителя никогда не вводит нас непосредственно в само мышление.

Но как же тогда подготовить ὁμολογεῖν как настоящую связь человеческого «логоса» с «Логосом» (см. ниже)? Подготовка включает в себя два момента: мы как бы подготавливаемся для своеобразного λέγειν, осуществляемого по способу ὁμολογεῖν, и само это λέγειν подготавливается как λόγος для присутствия «Логоса». Но эта подготовка будет оставаться совершенно напрасной до тех пор, пока у нас не появится ясного представления о том, чем характеризуется присутствие и, следовательно, прибытие «Логоса», а также способ его обращения к человеку. Поэтому первейшее усилие в подготовке ὁμολογεῖν, усилие, которое всё направляет и направляет прежде всего другого, должно быть обращено на то, чтобы знать о присутствии «Логоса» соразмерного ему, то есть знать тот край, из которого он «крайствует» и идет навстречу человеческому «логосу». Поэтому мышление человека, если оно не хочет, преисполнившись своенравия, слепо упорствовать в обособленном мнении на этот счет, должно пересмотреть всю совокупность того, что в сфере человеческого опыта и традиции предстает как отношение «логоса» к «Логосу».

c) Кажущееся противоречие между «Логосом» как средоточением и как «обособленным». Фрагмент 108. πάντων κεχωρισμένον как отличительное, должное-быть-помысленным определение «Логоса» как ἑν πάντα и предметно неочерченный (бес-крайний) край «Логоса»

Даже мыслитель Гераклитова достоинства не освобождается от задачи прислушаться, что́ другие до него и вместе с ним говорили о том, в чем состоит настоящее знание, τό σοφόν, то есть, прежде всего, — в чем состоит по-настоящему знаемое, какова основная черта того, что в этом знании является собственно знаемым. У нас есть некоторые основания предполагать, что Гераклит знал о мысли Анаксимандра и сам мыслил в

русле этого знания. Из 50 фрагмента мы узнали: настоящее знание, τό σοφόν, состоит в όμολογεΐν. Но теперь мы собираемся подготовить это όμολογεΐν как возможное человеческое λέγειν, а значит, в то же время и человека подготовить для него. Как нам сосредоточиться на «Логосе», как пойти Ему навстречу и протянуться к Нему, если мы не знаем того, чем характеризуется его присутствие? Гераклит и старается достичь этого пред-знания, предшествующего настоящему знанию и мышлению. Это ясно выражено в 108 фрагменте:

όκόσων λόγους ήκουσα, ούδείς άφικνεΐται ές τοΰτο, ώστε γινώσκειν οτι σοφόν έστι πάντων κεχωρισμένον.

«Чьи только λόγοι я (уже) ни слышал, никто не доходит дотуда, откуда ему становится ясно, что то, что должно быть изведано в собственном смысле, бытийствует, по отношению ко всему сущему, из своего [собственного] края».

Согласно общему и приблизительному содержанию этого речения, Гераклит задался целью определить, чем же отличается это должное быть изведанным по-настоящему. Но 50 фрагмент гласит, что настоящее знание, ведение средоточится на «Логосе», который, как говорит то же речение, будучи Единым, исконно сосредоточивает всё. Теперь же о нем говорится, что оно πάντων κεχωρισμένον. Сказанное переводится словами «от всего обособленное» (Дильс) или фразой «от всего отделенное». В довершение всего, переведя κεχωρισμένον как «отделенное», переводчик описывает его через латинское «ab-solutum», что означает «от всего отвязанное, отрешенное». Получается, что «Λόγος», который называет Гераклит, — это «абсолютное». Под ним метафизика понимает высшее для себя существующее сущее, являющееся основанием и причиной всякого прочего сущего.

Со времени христианского истолкования метафизики, отголоски которого еще слышны — только в форме зависимого противодвижения —

и в ницшевском «Антихристе», «абсолютное» отождествляется с Богом как Творцом мира. Это по-христиански помысленное «абсолютное» теологически, догматически и, таким образом, тринитарно истолковывается как единство трех Лиц: Отца, Сына и Духа. Согласно первому предложению Евангелия от Иоанна, второе Лицо Божества — это Λόγος, о котором там сказано следующее:

’Εν αρχή ήν ό λόγος, καί ό λόγος ήν πρός τον θεόν, καί θεός ήν ό λόγος. ούτος ήν έν αρχή πρός τον θεόν. πάντα δι’αύτοϋ έγένετο, καί χωρίς αύτοϋ έγένετο ουδέ εν ό γέγονεν.

Вульгата дает такой перевод этого отрывка: «In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est». «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него было сотворено, и без него ничто не сотворено, что сотворено».

Сейчас мы не слишком обращаем внимание на то, что λόγος здесь понимается как verbum и «Слово», причем не следует забывать, что это «Слово» есть второе Лицо Божества и что потом «Слово» как Бог-Искупитель стало человеком. Кроме того, мы не вникаем в новоевропейское противопоставление этому евангельскому отрывку, выраженное в гётевском «Фаусте» и гласящее, что в начале было не «слово», а «дело». Теперь мы обращаем внимание только на то, что здесь «Λόγος» отождествляется с причиной всего возникающего и сотворенного и что это высшее сущее, Λόγος, в метафизике предстает как абсолют. Впоследствии, в соответствии с разнообразными толкованиями абсолюта, Λόγος истолковывается то как слово, то как мировой разум, то как «смысл» мира, то как «мировой закон», то как «абсолютный дух». Если мы подумаем о том, что на протяжении многих веков это отождествление «Логоса» с абсолютом медленно закосневало в метафизику, тогда не стоит удивляться,

что в приведенном сейчас речении греческое κεχωρισμένον истолковывается именно как «абсолют».

Но какой бы единодушной ни была традиция метафизики, как бы ни господствовала власть метафизического мышления и, наконец, сколь мало бы мы ни догадывались о до-метафизическом мышлении, мы тем не менее, принимая во внимание то единственное и ни с чем не сравнимое, что есть в истоке западноевропейского мышления, не должны опрометчиво привносить метафизические представления в «изначальное» мышление; нам надо постараться услышать сказанное в этом мышлении из него самого и из круга его сказывания. Гераклит размышляет о том, каким образом то, что должно быть познано в настоящем знании, в σοφόν в своем бытийствовании обращено именно к этому знанию, то есть к ὁμολογεῖν и, следовательно, к человеческому «логосу» и как вообще оно бытийствует в отношении к целому сущего. То, что надо по-настоящему знать, есть «Λόγος». Если человеческое λέγειν внимает ему, если оно призвано к тому, чтобы средоточиться на нем и должно мочь это делать, тогда «Λόγος» сам должен из себя сосредоточивать в себе человеческое средоточение и присутствовать в сущем в его целом как исконное сосредоточение сущего в целом; ведь даже если «Λόγος» намеренно окликает только человеческий λόγος, это ни в коей мере не означает, что человек окликается тут как некое обособленное сущее; ведь человек есть человек только на основании человеческого «логоса» — в том смысле, что он непрестанно через этот λόγος каким-то образом выстраивает свое отношение к сущему в целом. Когда человеческий λόγος окликается самим «Логосом», его непрестанно окликает сущее в целом и для человека в его отношении к сущему в целом в этом сущем постоянно царит присутствие «Логоса». Правда, в раннем мышлении эти отношения не тематизированы. С другой стороны, мы, сегодняшние, уже давно привыкли постигать и толковать отношение человека к сущему и бытию из субъектно-объектного отношения. Поэтому

нам во всех смыслах тяжело разъяснять присутствие «Логоса» в до-метафизическом ключе. Λόγος — это хранящее сосредоточение, которое, будучи единым, единит сущее в целом и таким образом как бытие просвечивает сущее в целом и позволяет ему высветиться, появиться в его, бытия, свете.

Но в 108 речении о «Логосе» сказано, что он πάντων κεχωρισμένον, и, согласно обычному переводу и толкованию, это означает: от всего обособленный, отделенный, от-решенный, ab-solutum. Сейчас мы оставим в покое это метафизическое толкование, отметив только, что оно никак не связывает характер абсолюта с существом «Логоса» и тем более с «Логосом» в смысле исконно хранящего сосредоточения.

Однако если мы мыслим Λόγος в этом исконном смысле и учитываем, что, согласно 108 речению, именно этот смысл и должен войти в знание о «Логосе», о πάντων κεχωρισμένον, тогда только что сказанное о нем можно лишь с трудом, а по сути дела вообще нельзя привести в единство с исконно хранящим сосредоточением. Исходя из всего того, что уже было сказано о «Логосе», мы должны были бы ожидать, что его отличительная особенность выражается в том, что, будучи хранящим сосредоточением сущего в целом и человека в особенности, он связан с сущим, а не существует, обособленный, где-то для себя, как вещь в себе. Как может Λόγος бытийствовать как единое, как исконно всё единящее единственное, если он, Λόγος, есть обособленное? Но, может быть, данное речение хочет навести на мысль, что хотя Λόγος как хранящее сосредоточение и остается сущностно соотнесенным с сущим в целом, он все-таки не зависит от сущего и покоится в себе. Но тогда определение, согласно которому он «обособлен», «отделен» и «абсолютен», вводит в заблуждение и ни о чем не говорит. Оно ничего не говорит о решающем, а именно о том, что — и как — исконно хранящее сосредоточение связано с сущим в целом и, оставаясь в этой связи и именно в ней, тем не менее покоится в себе. Тогда и πάντων κεχωρισμένον,

если оно является отличительным определением «Логоса», понимаемого как ἓν πάντα ὁν, должно означать нечто иное. Если мы собираемся переводить и мыслить сочетание πάντων κεχωρισμένον свободным от обычного его истолкования и не отягощенным метафизическим способом мышления, тогда мы действительно получаем удивительный результат: то, что должно быть познано в его собственном смысле, это πάντων κεχωρισμένον, как раз и содержит ответ на только что поставленный вопрос.

Нам не надо в решающее слово κεχωρισμένον насильственным образом привносить специально выдуманное для этого случая значение. Надо только оставить в стороне его привычный, избитый и поверхностный смысл и вернуть этому слову достоинство, которое присутствует в нем, когда мыслитель произносит его, дабы назвать то, что на самом деле должно быть ведомым. κεχωρισμένον относится к χωρίζω, χωρίζειν, что переводят словами «обособлять», «ставить прочь», «от-ставлять». При этом думают только об отставлении одного от другого, но не обращают внимания на то, что принадлежит этому отставлению и лежит в его основе, равно как не думают о том, что при переводе этого греческого слова глаголами «отделять» и «обособлять» не слышится даже самого малого, что напоминало бы о его значении. Однако это значение намекает как раз на то, что уже лежит в основе всякого отставления и обособления и почему нередко правильный перевод слова χωρίζειν словами «отделять» и «обособлять» все-таки остается неверным, поскольку не дает проявиться тому, что названо в этом χωρίζειν.

В глаголе χωρίζειν лежит ἡ χώρα, ὁ χώρος, переводимые нами как «окрестность», «окружающая местность», которая дает пространство и возможность какому-нибудь пребыванию. Существительные χώρα, χώρος восходят к χάω (откуда χάος), что означает «зиять», «раскрываться», «разверзаться»; тогда ἡ χώρα как окружающая местность, как о-край (Umgegend), есть «край» (Gegend). Мы понимаем под ним открытую

область и простор, в котором нечто устраивает свое пребывание, откуда оно исходит, выходит, «вы-краивает» (entgegnet). ἡ χώρα как край может неточно называться «местом». Но «край» и «место» — не одно и то же. Для «места» у греков есть слово τόπος. Это часть пространства, где нечто наличествует, имеется и существует. Место всегда находится внутри края и имеет вокруг себя окрестность, берущую свое начало в о-крае. Мы говорим о «небесных краях» и заменить их на «небесные места» не так-то просто. У тирольцев есть выражение, которое звучит как «keine Gegnet haben», то есть «не иметь никакого свободного поля обстрела». Когда мы говорим «в краю Фельдберга», мы не имеем в виду ни «в том направлении», ни тем более место, которое Фельдберг занимает: мы имеем в виду окружающий его простор, дающий места и направления, открывающийся и идущий навстречу. Однако этот открытый простор — не пустота какой-то емкости, а сдержанное, многое удерживающее и самобытным образом себя из себя же ограничивающее открытое (das Offene), границы которого сами опять-таки остаются сродни краю (gegendhaft sind), то есть просторны и отсылают в простор. Поскольку таким образом понятый край в каждом случае окружает те или иные места, дает их и только так делает возможным подступы к ним и их занятие, он, этот край, в каком-то смысле является сущностной чертой места, его местностью. Поэтому и только поэтому χώρα также может означать место в смысле занятой части пространства, то есть края, который в какой-то точке был определенным образом вымерен и очерчен. В самих местах и в том, как они выдерживают окрестность, проявляется скрытая слаживающая и запечатлевающая сила края, хотя при этом он сам не приобретает «предметных» очертаний. «Беспредметность» края является признаком его не умаленного, а высшего бытия.

Если мы понимаем глагол χωρίζειν в ракурсе существительного χώρα, то в этом, наверное, нет никакого чрезмерного притязания и никакого насилия. Тогда этот глагол означает: приносить в окружающую

окрестность, в о-край, в край и давать возможность присутствовать из этого края. То, что таким образом было принесено в окружающий простор и помещено там, может рассматриваться как обособленное при двояком условии: если оно сравнивается с чем-то другим, имеющимся в другом краю, и если при этом сравнивании внимание обращается только на различие. Тогда очевидным становится только разделенное. Обособление, отделение, разделение — суть возможные сущностные следствия края и того, что он объемлет. Повинуясь странной и всюду во всякое время прорывающейся привычке мышления, требующей, наверное, особого и обстоятельного обсуждения, мы забываем — например, при обособляющем размещении чего-либо в крае, при отставлении и отделении этого чего-либо — забываем о том, что в каждом случае отставленная вещь все-таки присутствует из своего края в направлении других вещей, как бы входя при этом в их край. Мы обращаем внимание только на сами вещи и данные вместе с ними места, как будто и эти последние тоже представляют собой нечто предметно наличное и различимое. Но по своему существу κεχωρισμένον прежде всего не является отставленным и является не только им, но предстает как появляющееся из некоего, а именно из своего края. Для того чтобы названные сущностные связи вошли в правильно выстроенный познавательный ракурс, недостаточно одного только логически аргументированного отхода от понятия обособления и отделения к их предпосылке. Размышляя в таком ключе, можно было бы просто сказать, что и в обособлении какой-либо вещи от другой сохраняется отношение, связывающее их друг с другом, ибо как можно разделить вещи, совершенно между собой не связанные? «Друг *от* друга» всегда с необходимостью предполагает отношение «друг *ко* другу». διαίρεσις — об этом знали уже греки — уже есть σύνθεσις. Но, как было сказано, для правильного понимания греческого существа χωρίζειν и κεχωρισμένον формально-логической аргументации, то есть простого утверждения, что разделение — это

все-таки связь и отношение, недостаточно. Речь, напротив, идет о том, чтобы увидеть собственный сущностный состав края и «краевого» и отсюда и только отсюда осмыслять природу χωρίζειν и κεχωρισμένον.

d) Λόγος как краевое присутствие, в котором и из которого всё присутствует и отсутствует, а также исконное различие между сущим и бытием

Наконец, для того чтобы правильно понять 108 речение, необходимо сделать еще один, более существенный шаг: ведь κεχωρισμένον здесь употреблено не по отношению к каким-то любым вещам, вообще не к вещи, даже не к сущему и не к сущему в целом, а к самому «Логосу». Он есть исконное сосредоточение, хранящее целое сущего, есть бытие. Λόγος есть λέγων, сосредоточивающий, единящий, удерживающий и дающий пребывание для целого (das Ganze) сущего. Он есть всё это не «наряду с чем-то еще»: он есть только это и есть это именно как Λόγος. Единственное, что нам надо, — разобраться в этом без предубеждений, вызванных обычными толкованиями и переводами, и тогда мы увидим, что, взяв этот сущностный ракурс на Λόγος, мы добираемся до сущностной связи «Логоса» с χώρα, понимаемой как «край». И теперь, когда надо мыслить само бытие, мы не можем иметь в виду одни только пространственные отношения. χώρα — это раскрывающийся, наплывающий простор. О «Логосе» же сказано, что он κεχωρισμένον. Когда мы переводим это слово как «отделенный», «отрешенный», «абсолютный», перевод не отвечает смыслу не только потому, что не видит связи со словом χώρα, но и потому, что сразу решено, будто κεχωρισμένον можно мыслить в пассивном залоге, имея в виду обособленное и отрешенное, лежащее в основе обособления и отрешения. Но если — в чем нисколько не приходится сомневаться — словосочетание πάντων κεχωρισμένον относится к «Логосу» и если он

бытийствует как λέγων, как исконно хранящее сосредоточение, тогда в κεχωρισμένον нельзя подразумевать пассивный залог, но надо понимать его в медиальном залоге. Λόγος бытийствует как λόγος πάντων κεχωρισμένον: как то, что в отношении к целому сущего выступает как всё окружающий, для всего открывающийся и всему «выкраивающийся» край: как присутствие, в котором всё и всяческое сосредоточено и сохранено; из которого — как просто края — всякое восходит и получает свое исхождение и свое захождение, свое появление и исчезновение. πάντων κεχωρισμένον, сказанное о «Логосе», означает не нечто от всего от-ставленное и обособленное, но нечто всему себя приносящее как охватывающий его край — приносящее себя в своем всецелом присутствовании по способу сохраняющего, средоточащего собирания. Как исконно хранящее сосредоточение Λόγος есть то простирающееся по всему краю, «рас-краивающее» присутствие, в котором восходящее и пре-ходящее присутствует и отсутствует.

Только теперь здесь может, даже должен усматриваться и другой существенный момент, который называется вместе с названным тут πάντων κεχωρισμένον: Λόγος как краевое присутствие, в котором все присутствует и отсутствует, «крайствует» из себя самого, и никогда его нельзя «вычислить» и получить из единичного сущего, равно как из всех них вместе.

Здесь правит *само* исконное различие между сущим и бытием.

Но это отличие бытия от сущего есть все, что угодно, только не отделение и не обособление. Правда, до сих пор мышление мыслителей ни разу не размышляло об этом различии, которое даже просто «различие» вообще. У нас почти нет поля зрения и совсем нет ракурсов, позволяющих усмотреть его существо, несмотря на то, что отличие сущего от бытия человеку ближе всего самого ближайшего; правда, для человеческого уловления оно — самое далекое. Но Гераклит, а также другие ранние

мыслители догадывались о загадочной близости бытия, которое присутствует и в то же время отсутствует[54].

Пусть предпринятое теперь истолкование слов πάντων κεχωρισμένον (фрагмент 108) удивляет и кажется произвольным. Всякому, кто настаивает на метафизическом толковании доплатоновского мышления, не избавиться от этого впечатления. Несмотря на это, необходимо указать на два момента, которые надо учесть в самостоятельном пересмотре того, что здесь изложено. Во-первых, толкование сочетания πάντων κεχωρισμένον не вытягивается из этих двух слов, а совершается с учетом всех дошедших до нас речений Гераклита. Во-вторых, вообще данное толкование основывается не только на Гераклите, но учитывает и то, что говорят о бытии сущего два других ранних мыслителя: Анаксимандр и Парменид. Обо всем этом мы здесь не можем говорить. Вместо этого следует, наверное, привести два других речения Гераклита, которые, судя уже по языку, существенно связаны со 108 фрагментом, хотя, кажется, помысленное в них с точки зрения содержания отсылает в ином направлении.

Повторение

3) Противоречивая двойственность в обращении-на и отвращении-от как отношение человека к бытию и сущему. Разрыв в двоякости диптиха и соотносительное господство λόγοι. *Фрагмент 72. Ссылки на фрагменты 50 и 108*

Итак, мы осмысляем 72 фрагмент; мимоходом надо отметить, что слово «фрагмент» мы употребляем только с учетом принятого обозначения. В этом случае «фрагмент» обозначает литературно-филологическое понятие; кроме того, приведенные высказывания Гераклита можно было бы назвать «речениями», как это и делалось в предыдущих лекциях[55]. Правда,

при этом надо остерегаться, чтобы мыслящее сказывание Гераклита не стало восприниматься как некая «нравоучительная мудрость».

Руководствуясь 72 речением, мы стараемся выяснить, почему и в какой мере, согласно Гераклиту, Λόγος постоянно присутствует для человека и тем не менее почти всегда отсутствует. На это странное присутствие «Логоса» люди отвечают таким же странным отношением к нему. Они относятся к нему своеобразно: почти всегда они обращены к нему и в то же время они от него отвращены, поскольку именно с тем, к чему они почти всегда обращены, они в разладе. Об этом говорится в первой части речения:

ὡι μάλιστα διηνεκώς ὁμιλοϋσι λόγωι τούτωι διαφέρονται...

«И к чему они, вынашивая его, более всего обращены, [то есть] к Λόγος'у, [именно] с тем они в разладе».

Приставка δια, употребленная два раза, но в различных значениях, определяет структуру помысленного в этом речении. То, что является совершенно постоянным, в то же время надломлено в своем постоянстве, хотя не прервано и не разломлено. Если под «Логосом» мы понимаем исконное сосредоточение, а его, в свою очередь, мыслим как бытие, тогда первую часть данного речения можно описать так: куда бы и к чему бы человек ни выстраивал свое отношение, он больше всего обращен к бытию, но обращен так, что обычно отвращается от него. Когда мы впервые слышим о таком странном отношении человека к бытию, нам кажется, что здесь речь идет только об измышлениях мыслителей, предавшихся оторванной от жизни спекуляции; но именно тот факт, что мы так это понимаем, есть самое прямое свидетельство того, что только что сказанное об отношении человека к бытию всюду властно доказывает свою истину и на нас. Поскольку мы больше всего обращены к бытию, как бы вынашивая его, мы как будто сразу его понимаем.

Разве кому-то что-то непонятно, когда кто-то в разговоре употребляет

слово «есть»? Хотя мы понимаем «бытие», мы не заостряем на этом внимания, т. е. на таким образом понятом. Сущее — это да, оно везде присутствует, но вот «бытие» — другое дело. Эта гора, есть она или нет, но именно она касается человека, а не какое-то «есть». Этот поток, есть он или нет, но именно он обрушивается на человека, а не какое-то «есть». Этот человек, есть он или нет, но именно он затрагивает человека, а не какое-то «есть». Бог, есть он или нет, но именно Бог возвышается в своей власти над человеком, а не какое-то «есть». Гора, поток, человек, Бог — несомненно, что все это, а также многое другое, того или иного рода, затрагивает нас. Что же касается «есть», то с ним мы обходимся как с нейтральной прибавкой, если вообще его замечаем. А между тем «есть» именует бытие. Чтó если бы человек не был заранее, прежде всякого другого отношения, и, следовательно, больше всего обращен к бытию? Чтó если бы он не находился в присутствии бытия? Что было бы и сталось бы с горой, которая есть или нет, с потоком, который есть или нет, с человеком, который есть или нет, с Богом, который есть или нет? Что сталось бы со всем этим нагромождением и напором сущего без присутствия бытия? Тем не менее человек почти всегда отвращен от самого бытия, хотя этим он не устраняет его присутствия. Каково же сущностное следствие этого отвращения? Что оно сразу и всегда влечет за собой?

Об этом Гераклит говорит во второй части 72 речения, которую вводит союзом καί:

καί οίς καθ’ημέραν έγκυρουσι, ταῦτα αύτοῖς ξένα φαίνεται.

«Поэтому то [разнообразное], с чем они встречаются ежедневно, кажется им незнакомым».

Теперь Гераклит рассуждает не о единичном бытия, а о множественном сущего: человек ежедневно наталкивается на многообразное сущее, разбирается в нем, растворяется в нем и теряет себя. Но почему же Гераклит говорит, что сущее чуждо человеку? Разве оно не

то привычное, которым он овладел, в котором хорошо ориентируется и обустраивается? Все так, но если иметь в виду то, на что здесь только и обращен взор мыслителя, если иметь в виду Λόγος, бытие, тогда сущее, несмотря на всю его неотвязность, стремительность и привычность, несмотря на все его очарование и спокойствие, несмотря на всю его пользу и продуктивность остается чуждым человеку. Ведь близким сущее было бы и есть — как то, что оно есть, *как* сущее — только тогда, когда оно присутствует в своем бытии и само бытие есть как бы намеренное присутствие. Сегодняшнему человеку машина, например, куда как знакома и обслуживание технической аппаратуры для него столь привычно, что нередко она ему — даже некое живое существо. Но кто знает о том, что такое машина? Кто знает, что такое техника? Кто умеет заглянуть за фасад неудержимой машинерии и хоть что-нибудь узнать о самом существе машины, о бытии этого сущего? Даже если кто-нибудь отдаленно что-то предугадывает относительно этого бытия и немного знает о его истории, то есть о судьбе, это знание и узнанное в нем — в сравнении с неотвязностью и безусловностью того, что каждый день влечет прочь — остается мимолетной ничтожностью. По отношению к самому бытию человек настолько беспомощен, что ради главенства сущего гонит от себя «бытие» и «есть» как пустой звук. Но эта сознательная или неосознанная оборона все еще происходит лишь благодаря присутствию бытия. Отношение к нему человек вынашивает, поскольку он есть.

В первой части речения Гераклит говорит об отношении человека к бытию. Это разорванное отношение: всему предшествует обращенность к бытию, которая, однако, в то же время почти всегда остается отвращением от него. Во второй части Гераклит говорит об отношении человека к сущему. Это отношение тоже отличается раздвоенностью: человек постоянно сталкивается с сущим и все-таки не знает его, встречается с ним и тем не менее проходит мимо. Но раздвоенность в отношении к сущему —

это лишь сущностное следствие раздвоенности в отношении к бытию. Поскольку бытие, присутствуя, все-таки отсутствует, кажется, что на переднем плане только сущее, а бытие как будто утонуло где-то позади.

Однако отношение человека к бытию не совершается параллельно его отношению к сущему. Не существует двух раздельных отношений, к бытию и к сущему, но есть только одно отношение, которое, правда, характеризуется единственной в своем роде разорванностью, выражающейся в том, что человек, находясь в присутствии бытия, выстраивает свое отношение к сущему, а сущее встречается ему в свете бытия. Но в то же время этот простой диптих (Zwiefalt), из которого и в котором человек, находясь посреди сущего, выстраивает свое отношение к нему, в каждой своей половине постоянно расщеплен. Расщепленный диптих — отличительная черта пребывания человека внутри сущего.

То, что мы здесь излагаем, исходя из другого мышления, в чем-то помогает прояснить речение Гераклита. Не стоит утверждать, что Гераклит уже четко все это продумал и выразил. Но то темное, изначальное и глубинное, что есть в этом речении, может раскрыться нам, речение, быть может, вообще впервые заговорит с нами, если мы основательно продумываем только что сказанное и осмысляем его в каждом наступающем дне.

Для человека нет другого пути хоть в какой-то мере разобраться в природе присутствия «Логоса». Но если всякая «логика» берет начало в человеческом отношении к «Логосу» и если «логика» властно определяет пребывание новоевропейского человека внутри сущего, тогда, наверное, однажды нам придется более исходно осмыслить природу «Логоса» — исходнее, чем Гераклит, чтобы тем самым сориентироваться и в «логике».

Если однажды мы сами постигнем и осмыслим 72 фрагмент, тогда он станет для нас первым отдаленным проблеском знания о бытии и отношении человека к нему.

Раздвоенный диптих отношения к бытию сущего является знаком необычного положения человека посреди сущего. В слове «два», которое слышится в «диптихе» и «раздвоенности», о себе заявляет разрыв. Правда, привыкнув к метафизическому мышлению, мы легко склоняемся к тому, чтобы сразу помыслить двойственное лишь как разорванное надвое, воспринять это последнее как «противоположность» и затем диалектически «склеить» противоположное. Однако прежде всего то двойственное, что характерно для расщепленного диптиха, надо мыслить в направлении того раздирающего разрыва и того открытого (das Offene), в котором существо человека — в его расщепленном диптихе — собрано и сосредоточено, хотя в то же время рассеяно. (Раздвоенная двойственность, единое двоякого: различие).

Поскольку мы пытаемся осмыслить отношение человеческого «логоса» к «Логосу», некоторую помощь нам может оказать вслушивание в 72 речение.

Расщепленность этого диптиха делает необычным пребывание человека в сущем, если не жутким. Это пребывание предполагает место, местность которого человек не сразу отыскивает. Поэтому он должен отправиться в путь на поиски и выспрашивание этого места своего существа.

Мы рассуждаем об отношении человеческого «логоса» к «Логосу». Но если говорить в соответствии с истинным положением дел, то тогда получается, что человеческий λόγος нельзя рассматривать как один член отношения, а Λόγος — как другой член: человеческий λόγος сам есть отношение и точно так же Λόγος есть то же самое отношение. Не существует отношения между «логосами» (λόγοι), но *они сами* суть промежуточность и срединность, внутри которой все промежуточное и все соответствующее отношению имеет свою сущность и свое соотносительное

правление. Тем не менее если мы прибегаем к языку предварительной договоренности и предварительного ознакомления с проблемой, у нас на первых порах нет иного пути, кроме как говорить об отношении человеческого «логоса» к «Логосу». Сами греки, и Гераклит в том числе, нигде не имели соответствующих слов и сказывания для этого исконного соотносительного (das Bezughafte).

Это сказывание обретет свой язык когда-то в будущем, если прежде бытиё (das Seyn), которое здесь надо помыслить, придет в свое слово. Однажды наступит день — мы его не знаем и никогда не узнаем — когда бытие вступит в такое слово, потому что бытие непреходяще, хотя и совершает ход в свою собственную истину; ведь этот судьбоносный посыл бытия в его истину есть само бытие в его изначальности.

Из 72 речения мы узнаем, что отношение человеческого «логоса» к «Логосу» раздвоено, что вообще пребывание человека посреди сущего — это расщепленный диптих; в соответствии с этим и то ὁμολογεῖν, к которому призывает 50 фрагмент, никогда не дается человеку сразу, как бы само собой. Человек должен посылать себя в настоящее внутри-стояние в этом расщепленном диптихе и готовиться к тому.

ὁμολογεῖν есть средоточащаяся сосредоточенность на исконном сосредоточении — на «Логосе». Однако способность сосредоточиться на «Логосе» требует некоторого знания о нем. Наверное, это знание особого рода, а не просто какое-то сведение. Даже если бы оно, это сведение, выразилось в каком-нибудь тезисе, этот тезис и простое его понимание не стали бы знанием о том, каким образом человек средоточит себя на «Логосе», как он должен оставаться в его присутствии.

Что мыслитель говорит о «Логосе»? Средоточение на нем — это σοφόν, настоящее знание. Об этом σοφόν Гераклит говорит снова и снова, в том числе и в речении, которое сообщает нам нечто характерное об этом σοφόν, то есть о «Логосе». Это речение под номером 108.

В нем он говорит: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεις ἀφικνεῖται ές τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὁτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

В распространенном переводе это звучит так: «Каких только слов я не слышал, но никто не доходит до того, чтобы узнать, что мудрое есть нечто, от всего отделенное (ab-solutum)» (Снелл). В соответствии со сказанным то, что, собственно, подлежит ведению, есть πάντων κεχωρισμένον. Это сочетание переводят и понимают в смысле чего-то, «от всего обособленного», «от всего отделенного». Для таким образом от-решенного (Ab-gelöste), которое от всего отделено и потому не зависит от него, с формальной точки зрения напрашивается термин «абсолют». Под него метафизика подводит высшее сущее, которое как основание и причина всего сущего претерпевает разнообразные истолкования, всюду определяемые в контексте христианского миропонимания (будь то в согласии с ним или в его неприятии) и меняющиеся в соответствии с тем или иным постижением и восприятием мира. В каком-то смысле предвестник метафизического «абсолюта» появляется уже у истоков западноевропейской метафизики: в трудах Платона и особенно Аристотеля. Платон говорит об ὑπερουράνιος τόπος — о наднебесном месте, а Аристотель в заключительной части своей «Физики» мыслит о неподвижном перводвигателе, пребывающем в своем собственном месте.

Тем самым для всей метафизики был намечен путь, на котором отношение абсолюта к миру осмысляется как при-чиняющее, творящее вещи и поддерживающее их, как об-условливающее их существование. Сам абсолют есть без-условная вещь. Тот факт, что в новоевропейской метафизике, а именно в метафизике Канта, подготовленной Декартом и Лейбницем, обусловливание и условия понимаются в соотнесении с трансцендентальным сознанием, ничего не меняет в природе понимания абсолюта и его обусловливающего отношения к миру. Это недвусмысленно подтверждается метафизикой немецкого идеализма, где основная мысль

новоевропейской метафизики, а именно Кантова мысль о трансцендентальном, претерпевает своеобразный сплав со спекулятивно продуманным содержанием христианского мироистолкования. Отношение «обусловливания» до такой степени нам привычно, что мы даже не удосуживаемся когда-нибудь спросить о его происхождении и сущности. Оно играет решающую роль и там, где мы совсем не предполагаем его встретить и тем не менее должны его ожидать, если вообще что-то знаем о сущности метафизики: речь идет о метафизике Ницше, которая является метафизикой ценности.

Уже этих грубых отсылок достаточно, чтобы по меньшей мере настороженно и с опаской отнестись к поверхностному переводу и истолкованию Гераклитова πάντων κεχωρισμένον в смысле метафизически понятого абсолюта.

Но если теперь мы вместе с Гераклитом размышляем о том, каким образом σοφόν, каким образом знаемое в настоящем знании приобщается бытию именно этого знания, то есть бытию ὁμολογεῖν и, следовательно, человеческому «логосу», и как оно вообще бытийно соотносится с целым сущего, мы предпринимаем лишь первую попытку понимания.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
ВОЗВРАЩЕНИЕ В ИСКОННЫЙ КРАЙ ЛОГИКИ

§ 7. К разъяснению бытия, постигаемого в русле изначального мышления Фрагменты 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112

а) «Правящий совет» и слаженность (ἁρμονία) исконного сосредоточения. γνώμη и Λόγος как единящее единое в наделяющем своим советом присутствии исконно хранящего сосредоточения

В речении 108 дается определение тому, что есть τό σοφόν, т. е. тому, что по-настоящему подлежит ве́дению и оно определяется как краевое окаймляюще-окраивающее присутствие, в котором всё присутствует. В 41 речении σοφόν *еще* решительнее выражается в своей единственности, но одновременно описывается так, что мы получаем возможность по-новому взглянуть на существо «Логоса». Представим это речение, языковая форма которого является предметом споров, в следующем варианте:

εν τό σοφόν, έπίστασθαι γνώμην, ότέν κυβέρνα πάντα διά πάντων.

«Одно, единственное единое есть знающее [и называется знанием]: стоя пребывать перед γνώμη, которая правит всем через всё».

Если мы лишь внешним образом подойдем к содержанию данного речения, перечисляя все, что в нем сказано, мы снова обнаружим, что подлежащее ведению — τό σοφόν — есть единое, εν, которое связано со «всем», πάντα. Однако здесь ничего не говорится о «Логосе» и λέγειν. Напротив, в этом речении мы слышим слова, которые прежде не слышали. Речение говорит о γνώμη и κυβερνάν. Кажется странно, что подлежащее ве́дению, то есть Λόγος, сам есть γνώμη, каковое слово мы первым делом — и лексически правильно — можем перевести как «познание». Если в соответствии с привычным толкованием мы станем понимать Λόγος как разум, как «мировой разум», тогда отождествление «Логоса» и γνώμη, то есть «разума» и познания, не вызовет ни малейшего затруднения. Но дело в том, что ό Λόγος есть исконно хранящее сосредоточение, а о γνώμη сказано, что она «правит». Но ведь «познание» как таковое не «правит», поскольку «управление» — это делание, практика, в то время как «познание» само по себе остается «теоретическим». Поэтому, стремясь выбраться из затруднения, γνώμη переводят фразой «разумная воля».

К счастью, до нас дошли два речения Гераклита, из которых одно, а именно 78 фрагмент, дает возможность хотя бы поразмыслить о γνώμη и ее

сущности, тогда как второе, а именно фрагмент 64, кое-что сообщает о κυβερνάν, правлении.

Итак, 78 фрагмент гласит:

ήθος γάρ άνθρώπειον μέν ούκ έχει γνώμας, θειον δέ εχει.

«Пребывание, а именно человеческое пребывание [посреди сущего в целом], не имеет γνώμαι, а Божественное имеет».

В соответствии с нашими прежними рассуждениями о «физике», «этике» и «логике» мы переводим ήθος не «нравственной позицией», но «пребыванием» в смысле жительства посреди сущего.

Именно такое значение слово ήθος имеет и в другом фрагменте Гераклита (119), который гласит: ήθος άνθρώπωι δαίμων. Его переводят так: «Своеобразие человека — его демон». Такой перевод вполне современен, психологичен и характерологичен. Мысль о том, что способности человека — это то его достояние, которое побуждает, гонит и влечет его, по-своему правильна, и она даже дает серьезный повод для раздумья, но именно поэтому ее не следует «втолковывать» в речение Гераклита. Этот фрагмент можно, пожалуй, отнести к самым существенным, дошедшим до нас. Его, наверное, можно разъяснить в конце целостного истолкования Гераклита. Но это означает, что данное речение надо мыслить вместе с тем, которое я раньше и в другой связи назвал первым, на коем должна основываться попытка осмыслить мышление Гераклита в целом. Это фрагмент 16[56]. Итак, в 78 фрагменте говорится о том, что пребывание человека посреди сущего не имеет γνώμαι. γνώμη, собственно говоря, означает умонастроение, причем как тот способ, которым можно встретить все сущее и усмотреть его. γνώμη — это некий душевный настрой, некое «нравие», причем помысленное как настрой основополагающий. Но «умонастроение», «душевный настрой», «нравие», «настроение», «осново-настрой» — все это тем не менее лишь сегодняшние представления, не такие уж далекие от

«душевных фактов», которые мы рассматриваем и расчленяем в психологии. Но даже если сущность «душевного настроя» и «настроения» мы не мыслим с психологической точки зрения, но улавливаем в этом нечто экстатически-раскрывающее и удерживающее открытым, нам все равно надо с осторожностью подходить к переводу слова γνώμη одним из этих наименований. Его значение столь богато и многогранно, что вбирает в себя всё, что мы называем «душевным настроем», причем понятие этого настроя мы не суживаем до способности чувствовать, но понимаем под ним всякое расположение духа, так что γνώμη может, помимо прочего, означать намерение и убеждение, определение и совет. Здесь любая попытка перевода рискует оказаться односторонней и не перестает страдать односторонностью.

Но если в 78 фрагменте говорится, что, в отличие от человеческого пребывания посреди сущего в целом, божественное пребывание имеет γνώμη и если мы подумаем о том, что пребывание богов есть присутствие Взирающих, причем такое, что только в их взоре (Blick) и от ими у-зренного (Er-blickte) появляется сущее, тогда γνώμη — поскольку ее недостает человеческому пребыванию — не может означать какой-то способности или поведения среди прочих способностей. Хотя человек тоже выстраивает свое отношение к сущему и усматривает его в свете бытия, появление именно этого проясняющего света никак не зависит от человека: он просто стоит в этом свете. Подготовка могущего быть усмотренным, усмотрение его в его исконности, через которое оно только и входит в открытое и остается самим открытым, эта пред-подготовка к возможности появления сущего совсем не зависит от человека. И вот это подготавливающее раздумье и подразумевается под словом γνώμη. Мы могли бы перевести его древнегерманским словом Rat, понимая под ним открывающую вид и пролагающую путь подготовку ко встрече с сущим как таковым. В этом исконном совете (Rat) сущее заранее сосредоточено и удержано.

Согласно 41 фрагменту, этот исконный совет правит всем через всё. Совет — то есть открывающее вид и прокладывающее путь и таким образом в исконном (начинательном) смысле помогающее устроению встречи — «правит». Что значит править? Правление заранее сосредоточивает всё в едином направлении и, таким образом сосредоточивая, указывает путь, заранее держит его открытым в его собранности. В правлении с самого начала бытийствует то присутствие, внутри которого может присутствовать и отсутствовать встречающееся на управляемом направлении.

Исконный совет правит всем через всё, так что никакое сущее не сталкивается с другим, но каждое по-своему прилаживается к другому, и в результате всё со всем появляется в едином ладе (ἁρμονία). Но разве исконно всем правящий совет, γνώμη, помысленный таким образом — разве это не присутствие исконного сосредоточения, всё хранящее в его присутствии и отсутствии? Разве слово о правящем совете, о γνώμη, не открывает нам просвета в понимание существа «Логоса»? Разве этот правящий совет не должен быть πάντων κεχωρισμένον — быть краем, ко всему подходящим, всё окружающим, всё наделяющим своим советом и присутствующим во всём, тем краем, из которого открываются все указания и пути и, открываясь, дают направления? Поначалу было бы явным произволом отождествлять правящую γνώμη с «Логосом». Но поскольку она присуща только Божественному и относится к устроению сущего в его целом, поскольку таким образом от γνώμη начинается ход исконно подготавливающего сосредоточивания, мы не можем не предпринять на первый взгляд рискованного шага и не отождествить γνώμη θεία с «Логосом». Если мы осмысляем их в их соотнесении с целым сущего и при этом мыслим пока еще прикровенную истину бытия так, как ее мыслили греки, то есть из ἀλήθεια и φύσις, тогда оба они говорят нам нечто существенное о сущности присутствия — существенное, хотя и не первое, если мы вообще смеем думать о том, что можем вникать туда своей

мыслью. Однако шаг в сторону отождествления «Логоса» и γνώμη θεία становится просто неизбежным, если мы обратим внимание на то, что Λόγος и γνώμη θεία одинаково называются ἑν τό σοφόν: единое, а именно единственно знаемое, то, что единственно должно быть знаемым. Согласно 41 фрагменту, это знание есть ἐπίστασθαι — «пред-стояние»; теперь мы можем понять его исконнее и соразмернее его природе, а не только в соответствии с более поздним значением ориентирования, характерным для ἐπιστήμη и τέχνη: речь идет о пред-стоянии как пребывании перед исконным сосредоточением и в присутствии его. Надо знать γνώμη и Λόγος, а именно знать как единящее единое: наделяющее своим советом присутствие исконно хранящего сосредоточения. Последнее, однако, не может быть обособленным и отделенным от целого. Оно, напротив, есть наплывающий всему навстречу, всё объемлющий, все пути и направления указующий, правящий край. Λόγος есть πάντων κεχωρισμένον. Пребывание же в присутствии исконного сосредоточения, человеческая отнесенность к «Логосу» есть ὁμολογεῖν.

b) Повторное размышление об ὁμολογεῖν, характерном для ψυχή, и самообогащение человеческого «логоса», понятое как само-сосредоточивающееся пребывание в присутствии исконного «Логоса»

Итак, в конце шестого параграфа (см. раздел b) мы поставили вопрос о том, как подготовить настоящую связь человеческого «логоса» с «Логосом», как подготовить ὁμολογεῖν. Предварительный ответ гласил, что для этого прежде всего надо знать характер связи человеческого «логоса» с «Логосом», а это означает, что надо знать, является ли «Логос» (и если да, то каким образом) тем присутствием и краем, в который более всего обращен человеческий λόγος. Следовательно, человеческий λόγος никогда

нельзя мыслить (как это слишком легко можно было бы сделать, судя по его наименованию) как то средоточащее отношение человека, которое, будучи этим человеческим отношением, где-то на своем пути как бы пресекается и ограничивается тем пределом, к которому затем примыкает дальнейшее отношение, досягающее до «Логоса». Напротив, λόγος, принадлежащий ψυχή, как человеческий λόγος есть μάλιστα διηνεκώς όμιλεΐν Λόγω, то есть представляет собой обращенность к исконному сосредоточению, более всего и непрерывно износящую в его сторону. Человеческий λόγος совсем не был бы «логосом», если бы он не был средоточением на исконном сосредоточении. Из него человеческий λόγος, будучи отношением к нему, получает собственную сущность средоточения. Однако теперь мы узнаем вот что: если μάλιστα διηνεκώς όμιλεΐν уже есть средоточащее единение, а όμολογεΐν и подавно, тогда средоточение средоточению рознь. Одновременно становится ясно, что λόγος τής ψυχής, человеческий λόγος с самого начала надо постоянно мыслить как средоточение на исконном сосредоточении. Этот человеческий λόγος есть он сам только в том случае, когда он уже выступает как средоточение-на, а именно на исконном со-средоточении. Что бы ни касалось самого человеческого «логоса» и чем бы он не являлся как λόγος, всё это он есть из исконного сосредоточения и в исконном сосредоточении, к которому он остается обращенным в своем средоточении.

Только в том случае, если мы не забываем об этом, мы остаемся в сфере Гераклитова, да и греческого мышления вообще. Лишь оставаясь в этой сфере, мы можем разобраться в другом его речении, в котором он говорит о λόγος της ψυχής, о человеческом «логосе». Это фрагмент 115, который гласит:

ψυχής έστι λόγος έαυτόν αυξων.

«Вбирающему разверзанию присуще из самого себя обогащающееся средоточащее единение».

Мы приводим речение Гераклита, которым Гегель как эпиграфом предваряет свою «Феноменологию духа», не разъясняя его и даже не переводя. Тем не менее можно предположить, что Гегель, коль скоро он намеренно выбрал для своего произведения именно это речение, воспринимает свой труд как настоящее его истолкование. Было бы во всех отношениях поучительно проследить за этими связями, чтобы прежде всего узнать, в какой форме в новоевропейской метафизике исторически присутствует Λόγος, то есть — в какой форме бытие обращается к новоевропейскому человеку и нам самим. Тем не менее теперь нет возможности предаться таким размышлениям. Мы удовольствуемся ссылкой на то, что Гегель понимает Гераклитов λόγος как разум и рассудок, причем как «божественный», «абсолютный». В своей «Феноменологии духа» Гегель пытается показать, каким образом абсолютный разум, который с самого начала мыслится как субъективность самосознания, т. е. в духе Декарта, через различные ступени своего самопроявления приходит к себе самому и в этом вы-ступлении все больше и больше раскрывает свою сущность. Выбирая это речение Гераклита в качестве эпиграфа, Гегель имеет в виду по-новоевропейски осмысленное, постоянно себя превосходящее самознание (Sichselbstwissen) достоверности разума. В результате данное речение приобретает жестко очерченный смысл, который, правда, во всех отношениях остается чуждым греческому мышлению. В распространенных на сегодняшний день переводах этого речения тоже видно господство метафизического толкования «логоса». Переводят так: «Душе присущ ум [мировой разум], множащий себя самого» (Дильс); или так: «Душа имеет разум, который постоянно обогащается из себя самого» (Снелл). Даже если мы учитываем, что любой перевод без соответствующего толкования остается непонятным, о приведенных примерах все равно можно сказать, что все они черпают из метафизического мышления. Поскольку свою собственную историю это мышление понимает в том смысле, что в ней

совершается и совершалось постоянное восхождение разума на более высокие ступени самосознания, такое речение Гераклита, при всем почтении к нему, воспринимается этим мышлением как нечто предварительное и несовершенное, за пределы которого дух уже успел выйти. Однако на самом деле данное речение не подразумевает диалектического саморазвития абсолютного разума: оно говорит о том, что существо человека происходит из его отношения к бытию; что это происхождение является таковым постольку, поскольку оно постоянно становится все исконнее и все глубже пребывает в своей самобытности. Нам, сегодняшним, трудно понять это даже тогда, когда мы, в отличие от Гегеля, не «втолковываем» в это речение абсолютную метафизику саморазвивающегося разума. Затруднений достаточно и тогда, когда мы, как бы ничего не делая, лишь упорствуем в своем привычном для нас мнении. Ведь очевидно, что акцентирующим и акцентированным словом данного речения является ἑαυτόν, а именно αυξων, согласно которому λόγος души, а с ним и сам человек, обогащается из себя самого. Но это звучит так, как будто человек в самом себе имеет источник, из которого он раскрывается самостоятельно, через себя самого, таким образом создавая и осуществляя возможность вот-бытия.

Но что такое сам человеческий λόγος как этот λόγος? Ведь как λόγος он уже напрямую сосредоточен на исконном сосредоточении. Самостное (das Selbsthafte) человеческого «логоса» состоит не в том, что он как бы перетягивает и перевязывает себя в своем собирании и, ища себя самое, тянет всё к себе и накапливает в себе самом. Он сам есть человеческий λόγος, причем именно как λόγος — в разверзающемся самосредоточении на исконном сосредоточении. Он направлен в него. Будучи таким посланным в простор, он отослан к источнику обогащения. Правильно понятая собственная сущностная глубина «логоса» таит возможность его обогащения из себя самого. Когда человеческий λόγος богаче и когда и как

он становится богаче? Тогда, когда он еще сильнее средоточится на исконном сосредоточении. Становление-более-богатым происходит не путем нарастающего притока сущего, а благодаря тому, что обычно отсутствующее присутствие «Логоса», то есть самого бытия, становится присутствующим. В самом человеческом «логосе», в нем как «логосе», то есть в нем, поскольку его собирает «Логос», берет начало раскрытие и исполнение истории человека. Разверзание становится еще более разверзающим, а вбирание еще более вбирающим не из хлопот вокруг сущего, а из направленности в бытие.

Речение Гераклита говорит о том, что в своем существе человек принадлежит бытию, призван к средоточению на нем и получает из него возможности себя самого.

Всякое же закоснение человека на своей собственной мочи (das Können), позабывшей бытие, есть ὑβρις, которая тоже может случиться. Поэтому настоящее знание есть чуткое самосредоточение на исконном сосредоточении. На первый взгляд кажется, что 115 речение противоречит 50 речению, но на самом деле оба говорят одно и то же. Ведь в 115 речении не говорится, что человеческий λόγος довольствуется собой и не испытывает потребности в другом, чтобы стать богаче. Как таковой, то есть в своем существе, человеческий λόγος есть лишь то чуткое самосредоточение, к которому призывает 50 речение и которое совершается по способу ὁμολογεῖν. Но, с другой стороны, человеческое самосредоточение на бытии — это не слепое погружение во всё и растворение в нем, а знающее углубление человека в свое собственное существо, которое как «логос» остается сосредоточенным в присутствие самого «Логоса» и, следовательно, отличным от него. В самосредоточении на «Логосе» человек сосредоточивается в свое собственное бытие. То, куда душа разверзается через свой λόγος, а разверзается она в бытие, то самое, т. е. бытие она не принимает обратно в виде «субъективного переживания»;

она вбирает его — во что? Не в субъективно понимаемую «душевность»: вбирание вбирает в «логос», который средоточит на «ладном» восхождении к «Логосу».

В сущности говоря, мыслимое здесь отношение человеческого «логоса» к «Логосу» настолько просто, что именно его простота повсюду и делает несостоятельным наше расхожее мышление, привыкшее принимать в расчет некие прочные точки соотношения — несостоятельным потому, что наше мышление сразу же обращается к распространенным представлениям человеческого субъекта, чья субъективность кое-как договаривается с объективным. Если человеческий λόγος и тем самым существо человека раскрывается в собственное богатство как отношение к бытию, то есть *из* бытия, а не из сущего; если тем не менее человек прежде всего и чаще всего остается склонным и, как он полагает, даже полностью обращенным к сущему и там, в сущем, ищет прибежища; если ради человека, то есть одновременно ради соответствующего отношения к «Логосу» всегда и всюду все зависит от ὁμολογεῖν, тогда мы лучше понимаем, почему Гераклит снова и снова описывает настоящее знание, σοφόν. Мы яснее видим, почему при характеристике настоящего знания названы λόγος и λέγειν. Но теперь мы также узнаем, хотя лишь смутно, что λόγος и существо λέγειν мы совсем должны мыслить в свете изначально по-гречески постигаемого бытия, если не вообще как этот свет. Из такого понимания таким образом понятого «Логоса» вырастает исконная «логика», которая в более исконном смысле учит сущности мышления.

Человеческий λόγος есть отношение к бытию, к «Логосу». Это отношение и составляет существо человека. Оно раскрывает свое богатство из себя самого. Гераклит говорит (речение 115): ψυχῆς ἔστι λόγος εαυτόν αυξων — «Вбирающему разверзанию присуще из самого себя обогащающееся средоточащее единение». Самообогащение человеческого «логоса» основывается на том, что он сам как таковой есть отношение к

«Логосу», что он пребывает в своей направленности в него и таким образом из *самого* «Логоса» получает собственную «логосную» сущность, то есть свою самость. Само-бытие есть бытие-окликнутость «Логосом», сосредоточенность в его присутствие из его же сосредоточивающего единения. Существо человека заключается в себе самом, когда оно в своем разверзании и вбирании покоится в присутствии «Логоса». Однако человек прежде всего и чаще всего склоняется к сущему, полагая, что в нем, в сущем, то есть, говоря по-новоевропейски, в действительном, действующем и соделанном он имеет свое убежище. Человек распылен в сущее и рассеян в него. Поэтому он не обращает внимания на бытие. Всегда кажется, что бытие дано человеку через сущее и в сущем. Ведь очевидно, что с обычной точки зрения сущее и есть «бытие». Сущее окончательно утверждается как «бытие» через то, каким образом человек, как будто полностью, избавляясь от близости бытия, становится подвластным сущему. Но Λόγος все равно уже присутствует во всем этом и тем не менее отсутствует. Человек же не совершает никаких намеренных действий для того, чтобы удерживаться в знании о «Логосе» — τό σοφόν: знание того, что по-настоящему дóлжно знать, чуждо ему. Тем не менее оно состоит во внимательном вслушивании в «Логос» и есть όμολογεΐν. Настоящее знание о «Логосе» и подготовка того человеческого «логоса», который приходит в свою сущность как όμολογεΐν, это подготавливающее знание об исконном «Логосе» есть исконная «логика». Здесь «логика» означает: устояние в «Логосе» как присутствии исконного сосредоточения.

c) Знание, истинное (несокрытое) и Λόγος.
Раскрывающее средоточение сокрытого на несокрытости
в истинном «логосе» как существо знания (σοφία).
Требование и призыв «Логоса»

Одно речение Гераклита, которое, хотя и мимолетно, мы упоминали ранее, теперь поможет нам помыслить всё прежде продуманное в более сосредоточенном единстве. Но это всегда означает: в сосредоточенном мышлении все существеннее усматривать это сущностное и существенные связи. Мы имеем в виду речение 112, которое гласит:

τό φρονεῖν αρετή μεγίστη, καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεῖν κατά φύσιν έπαίοντας[57].

Сначала мы дадим один из известных переводов, чтобы увидеть, что таким образом переведенное речение никак не связано с тем, что для Гераклита является собственно мыслимым, то есть с «Логосом», а также чтобы ощутить, каким пустым становится данное речение в привычном переводе — настолько пустым, что его едва ли можно отнести к мышлению. Существует, например, такой перевод (Снелл): «Мышление — это высшее совершенство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить и делать истинное в соответствии с сущностью вещей, прислушиваясь к ним».

В этом речении говорится об άληθέα — и данное слово по старой привычке переводят как «истинное» (das Wahre). Что оно означает, прежде всего в греческом мышлении ранних мыслителей, — об этом вообще не раздумывают. «Истинное» — кажется, что это понимаen каждый. «Истинное» — тот, кто считает, что знает его, притязает на знание не только того, что истинно, в чем состоит истинное, но и того, что вообще есть истина и сущность истинного. Таким образом, согласно переводу данного речения, человек имеет ясное представление о самом «истинном», и Гераклит якобы считает, что все дело только в том, чтобы просто «говорить» и «делать» это «истинное», то есть правильно выражать правильное и правильно же претворять его в дело. Надо следовать истинному в слове и деле и осуществлять его. Кто станет отрицать, что тем самым — совершенно независимо от того, соответствует ли это мысли Гераклита или нет — высказывается высокое требование? Но откуда к

слову и делу подходит «истинное» и что это такое? Кажется, что Гераклит сам дает объяснение в своем речении, ведь, согласно приведенному переводу, он говорит: «Мудрость состоит в том, чтобы говорить и делать истинное в соответствии с сущностью вещей», κατά φύσιν. Сказывание и делание становятся истинными и суть истинные, когда они «сообразовываются с сущностью вещей», то есть находятся с ними в «согласии». Истина есть согласие речи и делания с вещами. В Средние века, развивая эту мысль Аристотеля, говорили: veritas est adaequatio intellectus et rei. Такого определения сущности истины придерживается и Кант, причем считает его настолько окончательным, что рассуждение на эту тему для него излишне. Получается, что — по крайней мере, согласно данному переводу — уже Гераклит знал об этой сущности истины, знакомство с которой, по-видимому, принадлежит к общему достоянию человеческого познания. Вдобавок, что, собственно, почти излишне, Гераклит намекает на условие, при котором можно достичь согласия с вещами: надо прислушиваться к ним и таким образом «считывать» с них их свойства и состояния.

Это разъяснение упомянутого речения, данное в соответствии с приведенным переводом, все прекрасным образом согласует и приглаживает. Правда, для того, кто мыслит, одна трудность все-таки остается. Дело в том, что разъяснение сущности истины, данное посредством этого речения, не может быть Гераклитовым — и не может потому, что приписанное этому речению узкое понимание истины как соответствия сказывания и делания вещам, подготавливается только в эпоху формирования метафизики Платоном и Аристотелем: истолкование 112 речения, предложенное в упомянутом, известном переводе, во-первых, невозможно исторически. Во-вторых, оно никак не считается с изначальным мышлением в угоду банальности. Поэтому нам надо идти иным путем, подготовленным предыдущими размышлениями.

Слово ἀληθέα, встречающееся в данном речении и переведенное как «истинное», буквально и по существу означает «несокрытое» (das Unverborgene). ἀλήθεια, несокрытость — это основное слово изначального греческого мышления. Каким бы привычным ни оставался для нас его перевод словом «истина» и каким бы знакомым ни было сущностное определение истины как соответствия высказывания вещи, нам все равно надо иметь в виду, что данное речение было высказано в эпоху дометафизического мышления, в ту эпоху, когда и слова, особенно ключевые, раскрывали свою исконную силу именования. Но если мы внимательнее просмотрим все речение, мы обнаружим, что и другие, вообще все существенные, ключевые слова изначального мышления образуют в этом речении столь слаженное единство, что никто, однажды увидевший это, не может избавиться от удивления. Это указывает на то, что речение, которое в его обычном переводе и толковании выражает одну только «банальность», на самом деле говорит совсем иное, изначальное, которое, как и всё, что в его роде, остается загадочным, для нас неисчерпаемым и всякий раз превосходящим нас своею мыслью. Уже одно только перечисление показывает, что в этом речении с ἀληθέα соседствуют φύσις, λέγειν (λόγος), ποιεῖν (ποίησις), σοφίη, φρονεῖν и ἀρετή, ἐπαΐω (ἀίω). Каждое из этих слов в каком-нибудь существенном отношении называет исконное существо изначального греческого мышления и того, что в нем помыслено. В самом речении напрямую говорится только о φρονεῖν и σοφίη — о «мышлении» и «знании» — что они такое. Мы предварительно, никак не толкуя, переводим φρονεῖν как «мышление», а σοφίη, в соответствии с предыдущими толкованиями других речений, — как «знание». Правда, после всего уже рассмотренного, ясным остается одно: слова «мышление» и «знание» — пока только имена для вопросов и отчасти вообще еще незаданные вопросы. При переводе этих и других упомянутых слов складывается почти такая же картина, как и при переводе ἀληθέα нашим

словом «истинное». Теперь мы пытаемся пойти по одному из нескольких возможных здесь путей, ведущих к постепенному разъяснению данного речения. Мы, однако, помним, что к этому речению мы обращаемся прежде всего для того, чтобы еще непротиворечивее прояснить существо «Логоса», который здесь как λέγειν снова упоминается в связи с σοφόν.

Речение состоит из двух предложений. В первом что-то говорится о «мышлении», во втором — о том, в чем заключается знание. О связи «знания» и «мышления» ничего не говорится — по крайней мере, напрямую. Правда, опосредованно об этом можно узнать достаточно, если только разъяснить речение сообразно его существенным отношениям. Поскольку пока связь между φρονεῖν («мышление») и σοφίη («знание») остается темной, лучше всего не определять, что значит καί, которым начинается второе предложение. Хотя этот союз означает «и», в языке Гераклита едва ли он когда-либо значит только это. Мы начинаем истолкование этого речения с разъяснения его второй части и исходим из того, что уже было выхвачено из нее, исходим из ἀληθέα, так как к нему относится высказанное в этом речении λέγειν. Здесь Λόγος появляется в связи с ἀλήθεια. В соответствии с обычным переводом и истолкованием λέγειν понимается как «сказывать» и «высказывать». Тот факт, что ἀληθέα, понятое как «истинное», называется в связи со сказыванием и высказыванием, как раз соответствует общему учению метафизики, по которому «истина» есть свойство высказывания, из коего она и берет свое начало. Если, выясняя характер этого словоупотребления, мы пойдем как можно дальше, мы обнаружим, что в самых древних свидетельствах, а именно у Гомера, слова ἀληθέα, ἀληθές и ἀληθείη везде появляются лишь в связи со сказыванием, повествованием, сообщением, ответствованием, высказыванием[58]. Таким образом, привычный взгляд на ἀλήθεια, λέγειν и их взаимосвязь подтверждается как нельзя лучше. И тем не менее ἀληθέα означает несокрытое, да и могли ли греки подразумевать под этим словом что-

либо другое, кроме *того* и лишь того, что оно недвусмысленно им говорило? К чему тогда грубое примешивание нашего, более позднего? К чему здесь наше «истинное», которым мы переводим это слово и которому вдобавок навязываем позднейшее метафизическое объяснение? ἀληθέα подразумевает несокрытое, и этого нам прежде всего и надо придерживаться. Что касается λέγειν, то оно означает «собирать» и «средоточить», и это мы прежде всего и должны обдумать. Первым делом необходимо поразмыслить о том, не существует ли более исконной связи между ἀληθέα и λέγειν, чем та, которую мы только что привели. Можно было бы, основываясь на словоупотреблении Гомера и Гераклита и разумея его по-обычному, в общем и целом утверждать, что для греков ἀληθέα, которое мы называем «истинным», принадлежит сфере λέγειν, сфере того, что мы называем «сказыванием», и что как раз благодаря этой связи между ἀληθέα и λέγειν понятной становится и их исконная взаимопринадлежность.

Но что означает эта фраза: настоящее знание заключается в том, чтобы говорить истинное? Ведь «истинное» может сказываться только тогда, когда его знают и когда оно находится в знании. Сначала должно быть *знание*. И знание есть постольку, поскольку оно сначала и уже обладает истинным. Только тогда, когда знание *есть* обладание истинным, в качестве следствия становится возможным сказывание и делание в слове и деле, становится возможным осуществление истинного.

Но в своем втором предложении речение Гераклита как раз и хочет сказать о том, что́ есть само знание. Оно говорит, что знание есть ἀληθέα λέγειν καί ποιεῖν κατά φύσιν. Всякий, кто хоть немного понимает в языке Гераклита и ранних мыслителей, сразу распознает структуру этого речения: ἀληθέα относится к λέγειν, а ποιεῖν — к κατά φύσιν. Знание состоит в λέγειν καί ποιεῖν — в средоточащем единении и в изнесении-наружу, произведении. Что средоточится в средоточимости, попутно составляющей знание? ἀληθέα — несокрытое: оно берется, раскрывается из сокрытости,

причем так, что сохраняется и сберегается как вот это взятое из сокрытости. Знание — это раскрывающее внесение в несокрытость взятого и воспринятого из сокрытости и сбережение его. Таким образом, несокрытое есть то, что показывается как таковое, появляется и, появляясь, присутствует: присутствующее — сущее. Знание есть единящее средоточение, которое сосредоточивает в несокрытость из себя присутствующее. Таким образом сама несокрытость есть то, что позволяет присутствующему присутствовать как таковому и сосредоточивает и сберегает его в его бытийном присутствовании. Знание есть средоточение на несокрытости. Эта средоточимость и сбережение приносит самопоказывающееся и не дает ему ускользнуть, спрятаться и помрачиться. Не ἀληθέα, взятое как «истинное», коренится в λέγειν, взятом как высказывание, но λέγειν, понятое как средоточащее, сбирающее единение, обретает свое существо из ἀληθέα, понятого как средоточенное, собранное из сокрытия и сосредоточенное в несокрытость. То, что Гераклит в истоке западноевропейского мышления называет существом знания, это существо и позднее, вопреки всем преобразованиям, еще властно проникает собою все греческое мышление. И начинающаяся метафизика Платона и Аристотеля еще мыслит знание из этого сущностного отношения. Аристотель говорит о σώζειν τά φαινόμενα — «спасать появляющееся», то есть принимать и сберегать самопоказывающееся в его несокрытости. В довершение всего в Аристотелевой метафизике τά φαινόμενα — самопоказывающееся, присутствующее в появлении — называется τά ἀληθή, несокрытое, каковое равнозначно тому, что называется τά οντα, равнозначно присутствующему.

Если в этом речении мы понимаем ἀληθέα λέγειν как раскрывающее средоточение сокрытого на несокрытости, тогда мы не только получаем исконный греческий ответ на вопрос о существе знания, неявно задаваемый Гераклитом. С помощью предпринятого теперь греческого толкования мы уже вступили в область, из которой становится понятной природа того, что

Гераклит приводит в качестве второго сущностного элемента, характерного для σοφίη: ποιεῖν κατά φύσιν.

Из всего, что на предыдущих лекциях, когда мы разъясняли природу επιστήμη φυσική, было сказано о φύσις, а также из тех замечаний, которые были сказаны об этом ключевом слове в связи с разъяснением терминов ζωή и ψυχή, мы могли бы вспомнить кое-что, теперь снова требующее сущностного рассмотрения. φύσις именует восхождение, которое одновременно бытийствует как в-себя-возвращение. В исконном единстве того и другого бытийствует то, чему φύσις и служит изначальным греческим именованием — то, что мы называем бытием. В восхождении кроется возможность исхождения, а именно, исхождения в открытое: раскрытие, по-гречески ἀλήθεια. С другой стороны, в в-себя-возвращении кроется взятие назад и удержание в этом взятии, сокрытие, для которого, правда, у греков нет специального имени.

Это *не*-именование сокрытия, бытийствующего в основе всякого раскрытия, есть та невысказываемость, в которой, наверное, скрывается глубочайшая тайна самого существа греческого мышления. Поэтому для нас остается неясным, как изначальные греческие мыслители мыслили сущностное единство ἀλήθεια и φύσις. Единственным доказательством того, что они каким-то образом его предугадывали, являются дошедшие до нас отрывки из «дидактической поэмы» Парменида.

Если мы обратим внимание на сущностную взаимопринадлежность ἀλήθεια и φύσις и поразмышляем о том, что λέγειν как средоточащее сбережение определяется в ракурсе ἀληθέα, несокрытого и его раскрытия, тогда нам станет ясно, в какой мере второй сущностный момент знания, а именно ποιεῖν κατά φύσιν, по существу, касается того же самого. Но что в этой связи означает ποιεῖν κατά φύσιν? ποιεῖν означает «делать», «совершать». Подобно греческому, немецкие слова охватывают широкое семантическое поле, и тем не менее уже пора хотя бы попытаться именно

слово ποιεῖν помыслить, наконец, по-гречески. Это постоянно звучащее здесь требование «мыслить по-гречески» постигается и исполняется как путь собеседования с изначальным мышлением, каковое собеседование одно только и может сопроводить нас в собственное, заданное нам немецкое мышление. Но мы нигде не собираемся каким-то образом усовершенствовать историографическое понимание прошедшего греческого мира. Когда мы говорим о ποιεῖν, основным значением является «изнесение наружу» в смысле про-изведения (Hervorbringen) и «по-ставление сюда» в смысле изготовления (Hersteilen). Теперь полезно и даже совершено необходимо всерьез отнестись к этим немецким словам, восприняв их «буквально». Тогда мы оказываемся в той области, которая подразумевается греками и далее специально совсем не обсуждается: *изнести сюда, наружу* из сокрытого: например, изнести сюда, в глыбу мрамора, вид бога, что по-гречески называется «сделать» статую в смысле скульптурного образа. В таком из-несении как про-изведении, которым, собственно, и является ποιεῖν, коренится всякое изготовление как «сюда-поставление», каковое мы опять по-гречески должны мыслить именно *так*; сюда-поставление (изготовление) из ствола дерева и его древесины балок, а из балок — перекрытий; изнесение-наружу, сюда-поставление — ποίησις: приносить сущее как сущее из сокрытия к появлению в несокрытости. Мы и сегодня употребляем вошедшее в обиход иностранное слово «поэзия», «поэтический» в смысле слагания стихов. Учение и теория стихосложения называются «поэтикой». Для греков складывание стихов тоже ποίησις — «делание» (das Machen) — но здесь собственно соделанное есть изнесенное вовне, произведенное в том смысле, что в стихотворном слове нечто появляется, становится видимым и с тех пор вновь и вновь в этом слове сияет. Равным образом, «совершение» (das Tun) равнозначно вхождению в появление и осуществлению этой возможности. ποιεῖν и ποίησις — вовне-изнесение и сюда-поставление — износит и ставит в несокрытое то, что до

этого не появлялось. ποιεῖν в первую очередь мыслится как образ действий человека. В этом смысле ποίησις сущностно противостоит φύσις. Под φύσις подразумевается из-себя-восхождение — исхождение вовне — изнесение наружу в исконном смысле принесения. ποίησις — это совершенное человеком изнесение; это принесение необходимо предполагает в себе «собирание» в полном смысле уже разъясненного единящего средоточения. Всякая ποίησις всегда зависит от φύσις, причем не только в том смысле, что для изготовления, сюда-принесения, например, корабля необходим строительный материал — древесина и сам лес, который самостоятельно взошел как дерево и вошел в бытийное присутствование. Помимо этого и прежде всего ποίησις обращена к φύσις в том смысле, что как раз произведенное, из-несенное, например, образ бога, произведенный в глыбе мрамора, есть Взирающее-в, которое совершает это взирание в своем самостоятельном восхождении (das Von-sich-her-aufgehend-Hereinblickende). Человеческое произведение того, что само приходит к человеку в своем как бы упреждающем восхождении. ποιεῖν берет φύσις в качестве своей меры: оно есть κατά φύσιν. Быть в соответствии с φύσις, проходя насквозь сферу ее возможностей и выясняя их; быть «сообразно», «в соответствии», «насквозь» и «вдоль» — все это и подразумевает предлог κατά. Знающий — это тот, кто про-изводит, глядя на из-себя-восходящее, т. е. на то, что раскрывается, но прежде никак не появлялось и не появляется. ποιεῖν κατά φύσιν вовсе не означает «делать что-нибудь в подражание природе» в смысле простого копирования того, что наличествует.

Но тогда можно было бы сказать, что произведение, т. е. само ποιεῖν как таковое все-таки не является сущностным элементом знания, но предстает только как ποιεῖν κατά φύσιν, в том смысле, что в момент произведения взор производящего обращен на восходящее и раскрываемое и, таким образом, человек сосредоточивается на них, т. е. речь идет об ἀληθέα λέγειν. Поэтому кажется, что не про-из-ведение как таковое, но про-

из-ведение «в соответствии» с из-себя-восходящим — раскрытие — есть то, что составляет особенность знания в смысле ποίησις.

Однако, мысля таким образом, мы все еще одинаково рискованно не понимаем ни существа греческой ποίησις, ни существа греческого знания. В таком случае получается, что в данном речении Гераклита дважды говорится одно и то же — да и нет. Да, говорится одно и то же, поскольку λέγειν как средоточащее сбережение несокрытого и ποιεῖν как про-из-ведение из восходящего показывают основную черту человеческого поведения, через которое и в котором человек дает возможность присутствовать восходящему в несокрытость. Но тут же в этой тождественности говорится не то же самое, поскольку λέγειν лишь актом средоточения сберегает несокрытое, идет ли речь о том, что восходит само по себе, или о произведенном и изготовленном и потому присутствующем. В таком случае ποιεῖν κατά φύσιν, стоящее в этом речении на втором месте, все-таки в большей степени заостряет внимание на собственно моменте «праксиса» (πραξις), отличая его от λέγειν, которое как будто соответствует тому, что называется словом θεωρεῖν, то есть чистому взиранию и созерцанию.

Хотя это различие, то есть различие между теоретической и практической установкой, возвращает к метафизике, основы которой были заложены в эллинстве, мы все же не можем переносить его — особенно в его послегреческой и новоевропейской чеканке — в греческое мышление, по меньшей мере — в мышление изначальное, даже если это различение так сильно напрашивается, как это может показаться из обычного перевода 112 речения. Дело в том, что для греческого мышления и само ποιεῖν как ποιεῖν в первую очередь есть знание, и не только потому, что каждому произведению и изготовлению принадлежит некая осведомленность в выполняемом деле и работе, но и потому, что именно эта осведомленность, понимаемая по-гречески, составляет подлинное отношение ποίησις к бытию

(к φύσις); потому что ποιεῖν — это как раз не порождающее делание, а в буквальном смысле понятое из-несение, сюда- и туда-поставление и выставление, то есть средоточение несокрытого как такового. Греческое понятие и слово, используемое для того, что мы называем «искусством», причем «искусством» в высшем смысле, — это понятие, связанное с познанием, это τέχνη, но такое познавание надо понимать в соответствии с сущностью знания как раскрытия несокрытого. Искусство в высшем смысле есть ποίησις, поэзия, есть знание, но как знание оно есть средоточение несокрытого и самосредоточение в него. Но несокрытое только *тогда* сосредоточивает на себе соответствующее самосредоточение, когда оно само, несокрытое, взойдя из себя, стоит в несокрытости в своем собственном стоянии. Самосредоточение на исконном сосредоточении не расплывается в нем. Исконное отношение к бытию, понятое по-гречески, — это не растворение в безграничном в смысле не-определенного: напротив, именно самосредоточение на бытии приносит это бытие в несокрытость, причем таким образом, что средоточение в том или ином случае средоточит бытие в восходящем сущем, то есть позволяет ему взойти в его очертании (πέρας, τέλος) и *так* из-носит, про-изводит бытие, а именно про-изводит в несокрытое, и таким образом как раз никогда не «делает» его. Такое произведение есть раскрытие сокрытого в несокрытое. Это произведение есть давание знать, то есть само знание. Сущностная полнота знания невозможна без этого произведения, взятого в соотнесении с восхождением — ποιεῖν κατά φύσιν.

Когда Гераклит различает λέγειν и ποιεῖν, он мыслит их в их исконном, сущностном единстве знания. И если *мы* отмечаем и удерживаем это различие, необходимо помнить о том, что оно существует *до* различения теоретического и практического. Союз καί, стоящий между λέγειν и ποιεῖν, не выступает в значении одного только «и», соединяющего два сущностных фрагмента, составляющих знание в смысле σοφία: он означает «то же самое,

что», «что в то же время значит». Сущностная полнота λέγειν как средоточащего само-средоточения невозможна без про-изведения восходящего (das Aufgehende), и поэтому то средоточение, то λέγειν, которое изначальнее всякого другого средоточит и сосредоточивает, а именно средоточение в *слове* и только как слово (когда оно приходит в язык в мыслящем и слагающем стихи сказывании), в себе есть ποίησις. Поскольку слово, совершая исконное и изначальное раскрытие, «средоточит» (собирает) несокрытое как таковое, *сказывающее* средоточение становится своеобразным λέγειν, и потому издавна оно, λέγειν, будучи средоточением, одновременно означает сказывание. Исконно (и на-чинательно) мышление и поэзия есть, хотя и в корне различным способом, одно и то же: средоточащееся в слове про-изведение бытия в слово. Здесь, в этой теперь названной сущностной сфере, мы впервые приближаемся к тому источнику, из которого таинственное противоборство поэзии и мышления возникает у греков в созвучии с тем про-изведением, которое нам знакомо как зодчество и ваяние, но которого мы уже давно не знаем. Исходя из сказанного, отважусь утверждать, что сегодня, несмотря на Винкельмана и Гёте и даже как раз через их воздействие, мы неправильно понимаем все «искусство» греков, совсем уже не говоря о поэзии.

Последнее определение существа «софии» (σοφία), содержащееся во второй части речения, еще не разъяснено. Оно находится в конце речения и собирает в невысказанное все то, что было о ней сказано. Последнее слово речения — ἑπαΐοντας, где ἀΐω означает «веять» во все стороны, разверзаться на что-либо и вбирать (о начинательном существе ΑΩ здесь мы не можем говорить). Мы помним, что так мы определили существо ψυχή. επί, которое мы видим в ἑπαΐοντας, означает «в направлении чего-либо». Из 50 речения мы узнали, что σοφόν (σοφία), то есть знание заключается в чутком прислушивании к исконному сосредоточению, к «Логосу». «То, в направлении чего», содержащееся в 112 речении, то есть ἐφ’ού,

относящееся к «слушающим», к ἀΐοντες, мы можем определить только путем дополнения — ἐπί του λόγου. Таким образом, ἐπαΐοντας означает не прислушивание к вещам, но внимание *самому* «Логосу».

Таким образом, круг замыкается, и его выкруживающее средоточие еще исконнее уходит в окружающее основание. λέγειν, которое в себе одновременно есть ποιεῖν (про-изводяще-средоточащее самосредоточение) совершается ἐπαίοντας ἐπί του λόγου, то есть в чутком разверзании в направлении «Логоса», в направлении всё сосредоточивающего, исконно окаймляющего, окраивающего присутствия. Λόγος есть то же самое, на что, согласно 112 речению, направлено λέγειν, то есть он есть ἀληθέα, несокрытое, а точнее — несокрытость, утверждающаяся в сокрытии. Несокрытость же есть то же самое, на что направлено ποιεῖν, то есть φύσις, возвращающееся в себя восхождение. Будучи исконным краем присутствия, которое хранит в себе всё, Λόγος в себе есть раскрытие, бытийствующее в сокрытии, есть возвращающееся в себя восхождение. Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος суть *одно и то же*, но не в смысле пустого однообразия, возникающего в результате со-впадения в одинаково безразличное, а в смысле исконного самосредоточения в Единое, преисполненное различий: τό "Εν. Ἕν, исконно единящее Единое, Единственное есть Λόγος как Ἀλήθεια, как Φύσις. Этому именно так мыслимому Единому, «Логосу», в ὁμολογεῖν и как ὁμολογεῖν соответствует то человеческое разверзающе-вбирающее λέγειν, которое в себе одновременно предстает как ποιεῖν, про-из-ведение, причем и то, и другое совершается по способу прислушивающегося собирания средоточенного самосредоточения на исконном сосредоточении.

Возможность вникнуть в существо «софии», то есть в существо настоящего знания, предоставленная во второй части 112 речения, прежде всего позволяет осмыслить первое предложение этого речения; ведь только из существа знания мы можем узнать и постичь, что же, собственно, есть

мышление — как раз при том условии, что оно есть не что иное, как средоточенно-средоточащее внутри-стояние в знании. Мышление — это тщательность заботливого пребывания в знании. Мышление — это забота и потому нередко — также неудача в попытке средоточащего стояния в раскрывающемся присутствии самого бытия.

(Все, что мы здесь говорим в своем стремлении — еще совсем издалека — пояснить 112 речение и, таким образом, разъяснить природу исконного «Логоса» и, стало быть, указать на бытие, постигаемое в опыте изначального мышления, — все это, конечно, делается не ради того, чтобы быстро и ловко подать и продать сказанное как некое новое открытие Гераклита. Предыдущее историографическое истолкование раннего греческого мышления мы оставляем в покое, как оно есть, потому что одна лишь ученость, более или менее настоящая, не дает ничего, что могло бы нас затронуть. Здесь надо только одно: не использовать только что сказанное «научно», а обдумать его самому и только по отношению к себе, т. е. задуматься только о своем отношении к бытию. Но это задумчивое и требующее раздумья отношение и есть само «мышление», которое в исконной «логике» оказывается в своем собственном свете, однако не «самодельном»).

Мы слышали, что человеческий λόγος есть пространное посылание в простор. В мышлении «душа», то есть вбирающее разверзание, оказывается за-требованной из исконного сосредоточения. От мышления, от λέγειν, выступающего как ὁμολογεῖν, ожидается, что оно на-строится на краевое присутствие бытия, «Логоса». Из этого исходно затребованного на-строения человека на Λόγος весь на-строй, то есть все самое глубокое и далекое в человеческом строе, требует со-строения с бытием. В настоящем мышлении, если однажды человек его удостаивается, присутствует настрой, устрояющий то, исконно всё хранящее и изначально сохраненное, каковое объемлет своим краем и покоит в себе. Это исконно всё хранящее

и себя обратно в себе укрывающее есть просто благородное. Мышление, бытийствующее в настоящем знании, есть высшее устроение благородного и благородного настроенного. Поэтому в первом предложении 112 речения Гераклит говорит: τό φρονεῖν άρετή μεγίστη. φρόνησις, φρονεῖν, φρήν есть мышление, если, конечно, мы понимаем его в соответствии с правильно постигаемым значением нашего немецкого слова «думать» (sinnen): задумывать что-либо, раз-думывать о задуманном и при этом далеко простирающемся раздумье настраиваться на некий требовательный строй, тут же об-думать себя, «прийти в себя» и, думая, заглянуть в свое собственное существо, «собственное» (Eigenes) которого как раз и состоит в принадлежности тому, к чему обращено всякое вслушивание. В «раздумье» совершается пребывающее разверзание того, что подразумевается и под греческим φρονεῖν, которое мы лучше всего переводим фразой «думающее мышление». Тогда первое предложение нашего речения мы можем перевести так: «Думающее мышление есть высшее благородство». Затем идет союз καί, который не просто соединяет сказанное о σοφία со сказанным о φρονεῖν — соединяя, он как бы говорит: и это так, потому что именно σοφία, в заботливом попечении которой и пребывает φρονεῖν, имеет называемое теперь свойство. φρονεῖν окружено заботливым тщанием со стороны «софии», оно есть забота для нее, φιλία τής σοφίας, то есть философия в исконном дометафизическом смысле.

Только тогда, когда мы снова научимся, познавая, предугадывать настоящее существо знания, существо «софии», мы начнем хоть что-то понимать в том, что же представляет собой заботливое тщание в отношении этого знания. Только тогда нам станет ясно, как обстоит дело с мыслящей заботой о настоящем знании, с φιλία τής σοφίας, с «философией». Она — совсем не «специальность», ни «основная», ни «второстепенная». Она есть тот *лад*, в котором к мыслящему человеку при-лаживается бытие, если, конечно, сложилось так, что этот лад есть среди людей.

Итак, 112 речение — вместе с невысказанным, но необходимым для нас дополнением — гласит:

τό φρονεῖν άρετή μεγίστη, καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεῖν κατά φύσιν έπαΐοντας (του Λόγου).

«Думающее мышление есть высшее благородство, и это так, потому что знание состоит в следующем: средоточить несокрытое [из сокрытия для него] в его про-из-ведении в соответствии с восхождением — [делая все это, однако] в прислушивании к исконному сосредоточению».

«Далек самый нужный
путь к исконному Логосу».

§ 8. Человек, Λόγος, существо и истина бытия. Завершение истолкования 112 речения

а) Λόγος как εν πάντα: исконно сосредоточивающее присутствие. О тождестве «Логоса» и бытия. Человек как хранитель бытия; отношение бытия к человеку: предположение бытийного события

Итак, 112 речение гласит: τό φρονεῖν αρετή μεγίστη, καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεῖν κατά φύσιν έπαΐοντας (του Λόγου).

«Думающее мышление — это благородство, и это [действительно] так, потому что знание [заключается в том, чтобы] средоточить несокрытое (из сокрытия в несокрытость) по способу его про-из-ведения в сюда-поставленное и вы-ставленное из взирания на восхождение, (но всё это) в разверзающе-вбирающем соотнесении с исконным сосредоточением».

Согласно древнему греческому определению, человек есть ζωον λόγον έχον. ζωον определяется через ζωή, а ζωή, в свою очередь, через ψυχή — разверзающее вбирание. ψυχή *человека*, его разверзающее вбирание, осуществляется по способу λέγειν в смысле όμολογεῖν, то есть

средоточенное в себе средоточит то, что, будучи исконным сосредоточением, будучи «самим Логосом», изначально, то есть раскрывая свой сущностный исток, уже со-настроило себя человеку, как бы ожидая его. Человек есть ζωον λόγον έχον — разверзающее вбирание в смысле средоточенного в себе средоточения исконного сосредоточения. Человек *есть* место истины бытия, и поэтому он одновременно может быть блуждающим смятением пустого ничто. Человек есть тот, кто он есть только в силу того, что он постоянно *не* есть тот, кто он есть. Это «не» лежит в основе как благородства, так и дерзости.

А теперь, завершая это разъяснение и беря за основу те соображения о Гераклитовом «Логосе», которые мы получили, рассмотрев 112 речение, переведем 50 фрагмент. Итак, он гласит:

ούκ έμοῦ, άλλά τοῦ λόγου άκούσαντας όμολογεῖν σοφόν έστιν έν πάντα είναι.

«Если вы не только меня слушали, но в по-слушании внимали *самому* “Логосу” (исконному сосредоточению), тогда *есть* настоящее знание, которое заключается в том, чтобы, сосредоточившись в себе, средоточить присутствование единственно-единого всё единящего (то есть присутствие исконного сосредоточения)».

(Ср. 32 речение: έν τό σοφόν μοῦνον λέγεσθαι ούκ έθέλει καί έθέλει Ζηνός ονομα.

«Единственное-единое-единящее, только в настоящем знании присутствующее, противится средоточению и совершает его именем Зевса»).

«"Εν—πάντα» скрывает в себе намек на существо самого «Логоса», Λόγος есть "Εν, единственное-единое, которое бытийствует в своем единстве именно потому, что единит, но не впоследствии, не потом, а изначально, прежде всего другого. Λόγος есть "Εν πάντα — исконное сосредоточение, присутствие, в котором все присутствующее бытийно

присутствует, бытие, в котором есть всякое сущее.

Λόγος — это не некое «значение», в соответствии с которым надо сказать: одно есть всё. Λόγος — не слово, имеющее это значение и в своей словесности выражающее: одно есть всё. Λόγος — не некая обособленная сущность, которая, непонятно почему, возвещает: одно есть всё.

Λόγος и Ἓν πάντα — это не нечто разнящееся между собой, но одна и та же, единственная сущность бытия. Ἓν πάντα есть исконное λέγειν, а последнее, будучи собиранием, имеет свойство всё единить, причем единить в смысле сохраняющего и хранящего раскрывающего и средоточащего единения.

Λόγος Гераклита необходимо мыслить из того, что говорит этот мыслитель, называя связь λέγειν с Ἀλήθεια и Φύσις. Ἀλήθεια и Φύσις помогают понять исконную греческую сущность «Логоса». В то же время ни ratio метафизики, ни «разум» как субъективность, ни verbum христианской теологии никогда не могут дать путеводной нити в определении «Логоса».

Далек самый нужный путь к исконному «Логосу». Поначалу мало знаков, которые указывают его. Но, быть может, думающему мышлению и привычке внимательно к нему относиться помогает и крушение мира, который уже давно, лишившись основы и опустев, изматывает себя, с новоевропейским самомнением «творя культуру», а на самом деле лишь открывая шлюзы современной технике.

В 43 речении Гераклит говорит:

υβριν χρή σβεννύναι μάλλον ή πυρκαϊήν.

«Дерзость надо гасить пуще пожара».

Предыдущее толкование освободилось от безрассудно дерзостного желания знать, что такое «истинное», что означает «сказывать», что есть ποιεῖν, что такое «природа». Это толкование пытается оказать честь мыслителю, заранее с удивлением признавая, что когда-то несказанное и

никогда до конца не вы-сказываемое он должен был выразить в слове.

Кроме того, это толкование знает, что в удивлении отступить перед речением можно только в том случае, если в нем, толковании, уже бодрствует чистое мышление из будущего, то мышление, которое отказывается от всяких подпорок и поддержек и отвечает только изреченному речению мыслителя.

Это толкование покоится в знании о том, что истине бытия необходим человек-хранитель, который сущностно подходит ему, начинает и скрывает свою сущность вместе с ним, с ним ожидает и намекает, с ним безмолвствует и говорит.

Толкование покоится в ожидании бытийного события.

b) Обобщение указаний и отношений, в соответствии с которыми надо мыслить изначально нераскрытое существо «Логоса». Истина бытия и судьба метафизического мышления

1. λόγος, λέγειν есть сбор (собирать), средоточение (средоточить).

2. Несуще определяющим в собирании (средоточении) является хранение, причем совершаемое таким образом, что через него пребывающее пребывает имеющимся в распоряжении.

3. Собирание в себе заранее обращено к возможности присутствования того, что сияет из сохранения, в котором оно пребывает.

4. Собирание обращено к сокрытому, причем так, что оно как несокрытое (и потому доступное и внимаемое) остается сокрытым.

5. В ракурсе несокрытого как такового (в перспективе ему принадлежащих и потому необходимых несокрытости и сокрытия) определяется существо λέγειν.

6. Сущностное происхождение λέγειν из Ἀλήθεια становится ясным тогда, когда мы осмыслим, что всякое «собирание» обращено на «сущее».

Правда, *мыслим* мы это только тогда, когда мыслим привычное слово «сущее» и мыслим его в отношении к λέγειν в греческом смысле: сущее есть из себя при-сутствующее, стоящее в несокрытость, в несокрытости помещенное, сохраненное, сокрытое, средоточенное.

Достаточно осмыслить существо должного-быть-собранным и собираемого (осмыслить «сущее»), чтобы правильно постичь связанное с ними существо λέγειν.

7. Если осторожнее и яснее осмыслить сущее, тогда оно, будучи стоящим в несокрытое, прежде всего предстанет как то, что, взойдя в несокрытость, одновременно каким-то образом не укрыто в нем. (Свет заботится об освещенном им, выявляет его по отношению к имеющемуся затемнению и укутыванию. Но он же одновременно оставляет то, что осветил). Взошедшее должно сокрыться в несокрытость. Как это происходит? Может ли вообще несокрытость как раскрытие *скрывать*? И если да, то куда и как?

8. Бытие нуждается в λέγειν. Но не становится ли оно через это зависимым от человека, коль скоро λέγειν есть «человеческое» в человеке?

Тогда надо спросить: что здесь означает «зависимость»? Умаляет ли эта зависимость достоинство бытия? Чтó если бытие нуждается в λέγειν потому, что оно, бытие, есть как раз независимое (das Unabhängige)? Чтó если эта независимость бытия состоит в том, что бытие исконно есть всё скрывающее (alles Bergende), то есть собирающее и, стало быть, средоточащее — Λόγος?

9. Поскольку бытие есть Λόγος, оно нуждается в λέγειν. Бытие нуждается в нем ради сохранения своей независимости. Здесь мы мыслим в той области в области истины бытия (das Seyn), где все отношения совсем не такие, как в сферах сущего.

10. В 50 речении Гераклит говорит о том, что бытие есть Λόγος, и он говорит об этом, тут же говоря, чтó есть Λόγος, а он есть "Εν и, будучи

таковым, он также *есть* πάντα. Λόγος скрывает всё как сущее таким образом, что, скрывая, позволяет сущему быть только сущим. Это скрывание есть исконное со-средоточение. Оно есть то сохраняющее скрывание, которое всё скрывает в или —или раскрытия и сокрытия.

11. В мыслящем речении бытие изрекается как Λόγος. Мы — если вообще мы исторически *суть* мы сами в нашем существе — после-мыслящие. Перед нами — если мы как исторические люди в благоговении стремимся отыскать слаженность с этим нашим бытием — стоит задача совершать после-мыслие и, оставив всяческое своекорыстие, осмыслять сказанное изначально.

Только как после-мыслящие мы пред-мыслим, предвосхищаем мыслью нашу собственную, уже давно позабытую и вообще еще ни разу специально не выраженную человеческую сущность. Только как пред-мыслящие мы можем с должным вниманием отнестись к речению и не оставлять этого почтительного внимания.

12. Всякий, кто хотя бы издали может предощутить Λόγος как сущность глубинного бытия, обнаруживает, что бытие, если его мыслить в таком ключе, нам, сегодняшним, располагающим привычными для нас понятиями, чуждо и непостижимо. Первым делом легко решить, что истолкование бытия как «Логоса» — это просто очеловечение бытия, поскольку здесь привлекается λέγειν, которое, понимаемое как человеческое отношение и действие, переносится на бытие как его характеристика. Однако здесь все-таки остается спросить:

a) Почему именно λέγειν получает преимущество быть такой переносимой характеристикой бытия?

b) Каким образом в таком случае само бытие представлено так, что на *него* в качестве *его* характеристики переносится именно λέγειν?

c) Если (что очевидно) само бытие прежде уже помыслено и, следовательно, высветлено как бытие и, таким образом, стало познаваемым

и охарактеризованным, тогда почему оно нуждается в еще какой-то переносной характеристике?

d) Наконец, такое перенесение λέγειν на бытие, предпринимаемое для того, чтобы таким образом оно стало «Логосом», невозможно во всех отношениях.

13. Бытие не нуждается в перенесении на себя самого откуда-то заимствованных и в действительности им же уже определенных характеристик: применительно ко всякому отношению и действию и как прояснение его края оно прежде — и сущностно прежде — требует сохранения в человеческом человека (im Menschlichen des Menschen). Но поскольку изначально бытие прояснено как Ἕν и тем самым подспудно — как Λόγος, то есть как Ἓν πάντα, бытию в качестве единственно возможного человеческого отношения к нему и свершения его сохранения соответствует λέγειν. Если применительно к отношению между бытием и человеческим существом и может идти речь о каком-то перенесении, то, самое большее, о таком, в котором существо бытия переносит себя на соответствующий способ человеческого отношения к нему, бытию. Однако и здесь нигде нет перенесения. Бытие требовательно взывает к человеческому существу, которое отвечает по-человечески и отвечает тем, что в качестве основной черты человека (то есть отвечая на притязание бытия о его существе) приносит в ответ λέγειν и проносит его сквозь всякий образ действий. Поэтому и для Аристотеля, хотя уже в видоизмененной форме, всякая ἐπιστήμη и σοφία, всякая ποίησις и πράξις еще всюду осуществляется μετά λόγον.

14. Но в какой мере в отношении бытия к человеку властвуют взыскательное притязание одного и ответ другого? Разве они уже не являются почерпнутыми из слова и сказа определениями исконного отношения между тем, что, призывая, выкраивается из своего края, и тем, что, идя навстречу, призвано ответить на этот призыв? Именно так. Но, с

другой стороны, то, что теперь было названо, отсылает в те области, которые если и открываются сказу, то делают это только по отношению к одному: к более основательному после-мыслящему предвосхищающему пред-мыслию. Для того чтобы суметь последовать этому указанию, наше мышление должно выйти за пределы давно привычного, устоявшегося кругозора, который ограничивает всякое мышление, желающее осмыслить природу отнесенности бытия к человеческой сущности (а не только характер отношения сущего к сущему человеку), и ограничивающее действие которого сказывается прежде всего в том, что оно вообще не воспринимается как граница.

15. Когда нам надо мыслить отнесенность человека к бытию (именно так, в таком переиначивании, сразу же схватывается отнесенность бытия к человеку), наше представление не выходит за горизонт, очерченный отношением субъект—объект. Истолкование человека как субъекта не дает возможности постичь человеческое человека (das Menschliche des Menschen) в его исконности — не дает потому, что как раз то, что определяет человеческое как таковое, (а именно затрагивающий человека призыв бытия и само бытие), с точки зрения субъекта могут мыслиться только как «объект» или, самое большее (как у Канта), как условие объекта как такового, то есть как объективность.

16. Отнесенность бытия к человеку, и, в единстве с ними, — сама отнесенность как таковая, будучи истиной бытия и вот-бытием человека и опережая бытие и человека в их соотнесенности (и опережая потому, что она уже прежде перерастает и пересобытийствует в истину как сохранение сокрытости и ее бытийствования), есть событие.

17. То, что λέγειν издавна означает «сказывать» («рассказывать» и тому подобное), указывает на то, что слово и сказ имеют одинаковое сущностное происхождение с «собиранием». Хотя греки никогда, наверное, не задумывались над тем, почему и как λέγειν как исконное средоточение

(сохранение в несокрытость) стало у них сказыванием, так что исконно оно также означает «сказывать». Наверное, и вопрос о том, каким образом λέγειν как средоточение превратилось в λέγειν как сказывание уже не соразмерен характеру проблемы. Скрывающе-сохраняющее средоточение сущего как такового уже исконным образом есть то отношение, в котором человек, первым делом храня молчание и продолжая хранить его и потом, внимает бытию сущего, сущему в его бытии, сущему как таковому. Это о-безмолвленное бытие есть исконное сказывание и именование сущего, исконное слово, касающееся кромки того края, в котором бытийствует бытие, первый ответ, в котором безмолвствует всякое слово, раскрывающееся в сказ и начинающее звучать в слове языка. Окутывание безмолвием бытийствует как исконное самосредоточение человеческого существа на бытии и наоборот. λέγειν как скрывающее и сохраняющее собирание совершается не просто одним молчанием: оно и только оно есть в себе средоточенное средоточение удерживающегося безмолвия. Исконное λέγειν есть молчание, безмолвие. В удержании молчания покоится всё самодержание человека по отношению к сущему и всякое держание его отношения к людям и богам. Но то, что можно сказать о λέγειν (а именно то, что оно как исконное средоточение есть сохраняющее обезмолвливание бытия), еще глубиннее, еще исконнее относится и к «Логосу». Он есть исконно хранящее умолчание (die Verschweigung) и как таковое — пред-словие (das Vor-Wort) ко всякому сказу слова в ответе. Пред-словие есть вымалчивание (das Erschweigen) тишины, которое в своем бытийствовании опережает, предваряет существо слова, — той тишины, которая сначала должна нарушиться, если надлежит быть слову. Λόγος — это не слово. Он изначальнее слова, он есть пред-словие ко всякому языку. Его взыскующее обращение к человеческому существу — это безмолвное обращение пред-словия, которое при-малчивает (zu-schweigt) человеку бытие. Лишь в неизбежной неспособности сохранить равновеликость этому

безмолвию и уже с точки зрения человеческого отношения как говорящего сказа мы называем это при-малчивание речением в смысле обращения к нам (Zu-Spruch und An-Spruch). Если же говорить более адекватно, тогда надо сказать, что Λόγος — это при-малчивающийся (sich zu-schweigende) человеку край, то есть тот покоящийся в себе простор, который хранит все раскрывающие намеки и указания. При-малчиваясь к человеческому существу, этот край возвращается в свою собственную тишину и, будучи таким возвращением, он есть уход в остающийся открытым исток. Истина исконного бытия, при-малчивающаяся к человеку и таким образом вымалчивающая его человеческое (das Menschliche), зовет человеческое существо в средоточение на возвращении, в котором эта истина скрывается в тишину прошлого и как исконное со-средоточение хранит тот покой, каковым особляется бытийное событие, чтобы упокоить на себе все, что есть. Но, собственно, событием становится бывшее в его встрече с будущим.

18. Из средоточаще-безмолвствующего существа λέγειν сначала возникает то, что едва ли можно не заметить даже при стороннем рассмотрении «логоса». Оно устанавливает, что λόγος как сказывание (в котором таится нарушенное молчание) средоточит по способу сведения воедино и обособления. И то, и другое — самые первые улавливаемые признаки средоточения. Аристотелю они известны под титулом σύνθεσις и διαίρεσή как взаимопринадлежные моменты «логоса», причем «логоса» «высказывающего» (в смысле «обнаруживающего»). Высказывание может высказать что-либо о чем-либо только в том случае, если прежде оно называет нечто как нечто. Значит, нечто одно обособляется от чего-то другого, причем так, что это обособленное сводится воедино с названным. Оба момента «логоса», то есть σύνθεσις и διαίρεσις, отмечал уже Платон, хотя и не как структурные элементы «апофантического логоса».

19. Исконное существо λέγειν, проблескивает в том определении

Канта, которое он дает мышлению, когда понимает его как «я связую», т.е. «я средоточу». Функции единства связывания, т.е. способы исконного сосредоточения как собирания, которое теперь, со времен Декарта, перемещено в ego cogito, суть категории, разумеемые как те понятия рассудка, в которых предметность предметов, т. е. бытие сущего мыслится так, как его понимает Кант. И здесь бытие еще коренится в «единстве», хотя о существе и происхождении этого единства вопрос еще не встает.

20. Слабое сияние изначального «Логоса», который еще может проявляться в трансцендентальном понятии мышления, есть скрытая причина выявления природы разума в мышлении Канта и в спекуляции абсолютного идеализма. Разум мыслится как воля (Кант), как воля действия (Фихте), как воля духа (Гегель), как воля любви (Шеллинг). Как эта воля разум (ratio, logos) есть воля «жизни». Затем в последующих обращениях, которые не-существо бытия вымогает себе у мыслителей, эта воля появляется как «воля к отрицанию жизни» (Шопенгауэр), которая, еще раз обратившись, завершает обращение и появляется как «воля к власти» (Ницше). Каков смысл того, что воля к власти предстает как обращение обращения? Как это оборачивание связано с волей и ее выступлением? В этом еще загадочном волении бытия одновременно скрывается то существо воли, которое — как волю к воле — можно познать только из мышления, продвигающегося своей мыслью в истину бытия. В этой воле к воле проступает предельное и законченное противо-существо изначальному «Логосу». Картина почти такова, как будто в воле к воле исчезло все существо изначального бытия, почему и удивляет, когда бытие, помысленное в новоевропейской метафизике, решительно истолковывается как воля[59]. Люди не знают ничего другого, кроме как истолковывать всё и вся «психологически» и провозглашать психологию «самой *метафизикой*». Тем не менее для того чтобы отыскать в воле к воле еще не исчезнувший след изначального существа бытия, возвратно мыслящему продвижению

мысли надо сделать лишь несколько простых шагов.

21. В ракурсе Ἀλήθεια—Φύσις бытие решающим образом определяется как ιδέα, ουσία, ενέργεια. Смысл этого в следующем: бытие означает исхождение в присутствие, бытийное присутствование по способу само-выставления и само-представления. Сюда же входит: само-презентация и вместе с нею презентация другого: репрезентация. Собственно сущее всего и для всего — это репрезентирующее, репрезентант.

В соответствии с этим бытие означает: приносить себя в определяющее присутствие, означает само-вынесение и само-пронесение, само-пролагание. От правильно понятой ιδέα как кажущей себя про-образующей зримости до господствующего само-осуществления простирается та единая сущностная связь, в развертывании которой волевое начало выступает все решительнее (почему и в какой мере?). Когда существо бытия поворачивается в сторону субъективности, тогда волевое в бытии утверждается окончательно: теперь это само-пред-ставление, которое предо-ставляет всё себе и на себя и в этом устанавливается как не-что такое, что господствует над всем поставленным, стоящим и постоянным. Выступление и наступление в открытое публичной открыто-сти представляющего сознания берет верх над моментом того открытого, которое характерно для присутствия. Гон репрезентации и погоня за репрезентацией, в чем одновременно коренится и ее поддержание, — это вперед-напирание в напирающем само-пред-ставления. Присутствие, а также тот факт, что именно в нем и бытийствует всякое напирающее выступление, перед единственной в своем роде погоней за репрезентацией отступают на задний план — как нечто, уже ничего не значащее. Но ведь эта погоня не была бы тем, что она есть, без возможности осуществления того бытийного при-сутствования, которое она всячески гонит и вновь и вновь ищет. Тот факт, что совершительное (das Vollzugshafte), тот факт, что

действие везде и всюду получает преимущество, говорит лишь о том, что упомянутое осуществление бытийного присутствования, от которого целиком и полностью зависит всякая гонка, предается забвению. Бытийствуя как воля, бытие тем самым — хотя еще и не явным образом — свидетельствует о том, что его забвение попускается им самим.

Чем сильнее в воле проявляется ее волевое намерение, тем решительнее (поскольку всякое воление есть воление себя самого) она как воля к воле волит себя самое. Однако своим напором воля вынуждает к появлению противо-воления (откуда это «против»?), причем в таком виде, что воля к воле повсюду хочет и волит одного и того же — воления, но это одно и то же всюду «разгоняет» волю в предельные противоположности «гона», каковые противоположности на самом деле вовсе не противоположности, но лишь волимые «предлоги», под прикрытием которых волится одно и то же. Как только воля к воле разгоняет себя в это мнимое противо-воление, она ради себя самой с безусловной исключительностью волит одно лишь воление. Так завершается забвение бытия, и воля к воле ослепляет себя самое до безусловно слепого воления.

Но бытие отпускает себя в это не-существо и только потому может допустить это отпущение, что оно, бытие, отъединившись от всего волевого и его предформ, уже начало возвращаться в свою истину. Тихо обращается бытиё (das Seyn) к сохранению просвета, в который еще хранимое былое однажды прольет свою милость, дабы начинательно наделить человека единственным достоинством: возможностью стать хранителем истины бытия.

ДОПОЛНЕНИЕ

[Нижеследующее является первым продолжением текста на с. 346, где оно следовало за словами «на что указует ее λόγος как таковой». —

Изд.].

... с чем ее λόγος как таковой связан в своем λέγειν. Но это λέγειν есть ὁμολογεῖν, есть то собирание, которое является основной чертой «души» человека, т.е. его вбирающего разверзания, поскольку она как собирающая средоточит себя на «Логосе». Глубина «логоса», который «имеет» человеческое существо, определяется широтой сохранения *того* «Логоса», которому душа чутко внемлет и которому принадлежит в этом внимании, причем даже тогда, когда она *не* внемлет ему намеренно и непрестанно. λόγος, характерный для ψυχή, отсылает в изначальный Λόγος, т. е. он отсылает в него так далеко, что душа, которая есть раскрывающееся восхождение, при *своем* ходе совсем не находит исходов. Она не находит их тогда, когда, совершая свой ход, отправляется в тот или иной путь *только из себя самой* и проходит эти пути лишь сама, по своей мерке. Но почти всегда именно так она и поступает, хотя ее хождение все равно остается неким видом λέγειν, видом средоточащего единения и вбирания — но совершается это не из ее собственного отсылающего вдаль «логоса». Ведь этот «логос» только тогда может быть тем, что он есть, т. е. выступать как ὁμολογεῖν, когда душа, вместо того чтобы лишь самой ходить по своим путям, чутко вслушивается *в* изначальный Λόγος. Если она призвана к тому, чтобы вообще мочь то и это, тогда, конечно же, «Λόγος» должен стать внятным, причем *прежде* всего прочего. Он таков и согласно другим речениям Гераклита. Λόγος, которому надо чутко внимать ради достижения того, что есть ὁμολογεῖν, даже ближе и внятнее, чем любая обычная «близость» и все то, что считается близким, осязаемым и понятным. Однако эта сверхблизкая близость «Логоса», приводящая к тому, что никакой человек не может скрыться от него (ср. фрагмент 16), *эта* необычная его близость как раз приводит и к другому — люди отворачиваются от него и более того: то самое повседневное, что только и может сделать их дни «священными часами», кажется им чужим. Λόγος есть самое внятное (das

Vernehmlichste), но ему все равно меньше всего внимают, пропуская его мимо ушей в угоду напористому шуму. Λόγος — это исконно средоточащее, это покоящееся в себе сосредоточение, которое тем не менее встречается со странным рассеянием, характерным для человеческого существа. Тот способ, каким человеческая душа «имеет» свой «логос» и благодаря нему сохраняет связь с «Логосом», ни на что не похож, он странен, однако это странное есть признак того непривычного, к которому человек должен непрестанно и всякий раз заново приучать себя. Об этом говорит речение, известное как 72 фрагмент:

ὡι μάλιστα διηνεκώς ὁμιλοϋσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καί οις καθ'ημέραν έγκυροϋσι, ταϋτα αύτοΐς ξένα φαίνεται.

«И к чему они, непрестанно его вынашивая, более всего обращены, [то есть] к «Логосу», [именно] с тем они в разладе, — и с чем встречаются ежедневно, [как раз] это кажется им незнакомым».

В первой части речения мы имеем дело с игрой слов, которую едва ли можно повторить, поскольку в ней дважды, но в совершенно противоположных смыслах, употребляется одно и то же слово: διηνεκώς— διαφέρω. В первом случае διά означает «через», «вдоль», «в течение какого-то времени» — «проносить», выносить», во втором случае διά означает «врозь»: διαφέρειν, разнесение — внесение раздора, хотя при этом речь никогда не идет о разделении.

Занятый своими расчетами и процедурами, человек видит ближайшее и «близость» в чем-то более отдаленном, к чему он и устремляется своей волей. Совершая свои «ходы», человек вы-ходит за пределы по-настоящему близкого. Потому какими бы путями он не ходил в своем хождении, этому хождению не удается выйти в свободу и простор, а также добраться до тех исходов, на которых оно остается потаенно сосредоточенным: вместо этого оно наталкивается на теснины и нужды, порожденные теми преградами, которые создает сам человек. Поэтому в то восходящее, в то изначальное

прояснение, отличающее человеческое существо, вместо тихого света врывается жгучее и опаляющее пламя, то жгуче-страстное, что своим жаром заставляет своевольно и эгоистично вымерять пути, но что всегда остается лишь дерзким приступанием меры, остается дерзостью, ὕβρις. О ней Гераклит так говорит в 43 фрагменте:

υβριν χρή σβεννύναι μάλλον ή πυρκαϊήν.

«Дерзость надо гасить пуще пожара».

Все опустошающие пожары — лишь следствие той пылающей дерзости. Тушением пожара эта наглая дерзость еще не уничтожается, более того — она даже никак не затрагивается и не учитывается. Она угасает только благодаря чуткому вслушиванию в Λόγος. *Когда* это вслушивание происходит, тогда становится явным настоящее знание, τό σοφόν, а вместе с ним — знаемое и узнанное в нем. Правда, многоопытному и изощренному в своих помыслах человеку трудно — и это для него даже самое трудное — как следует постичь всю неповторимость настоящего знания и то, что ему должно знать. На эту тему многое говорится и решается. Гераклит отмечает по этому поводу следующее (фрагмент 108):

όκόσων λόγους ήκουσα, ούδείς άφικνεΐται ές τοϋτο, ώστε γινώσκειν ότι σοφόν έστι πάντων κεχωρισμένον.

«Каких только высказываний я [уже] не слышал, но никому не удается познать, что настоящее знание, а также то, что должно быть узнано в нем, есть нечто от всего обособленное».

Но мы слышали, что то, что должно-быть-знаемым, есть то, что говорит Λόγος. Оно обособлено в своем единственном месте. Оно не отделено, напротив, оно есть близкое во всем самом близком, но, будучи таковым, оно в своей единственности совершенно незаменимо ничем другим, ни с чем не сравнимо, не поддается высчитыванию ни через какое посредничество, его нельзя выманить никакими окольными компромиссами и оговорками. Это должное-быть-знаемым, единственное в

своем роде, только тогда становится доступным в своей обособленности, когда душа следует не собственным торным путям, а своему отсылающему вдаль «логосу». λόγος души, в котором только и удается совершиться тому, что есть ὁμολογεῖν, — это разверзающее, отосланное в свободное (ins Freie) вбирание, — настоящее собирание, которое, чем чище оно остается у себя самого, тем более средоточащим и умножающимся становится. Поэтому Гераклит говорит так (фрагмент 115):

ψυχῆς ἔστι λόγος ἑαυτόν αὔξων.

«Душе присуще собирание, которое обогащает самое себя».

Однако здесь как будто говорится о том, что душа все-таки утверждается на самой себе, что она идет своими путями и должна идти ими, чтобы обогатиться. Но вспомним, что в данном случае речь идет о ее «логосе», о «логосе» души и, значит, о том «логосе», который отсылает в простор, т. е. разверзает душу в сторону *изначального* «Логоса». Именно этот малый λόγος, а не своевольная и себялюбивая душа, именно λόγος как λόγος становится богаче благодаря своему λέγειν, поскольку это последнее есть ὁμολογεῖν. Поскольку λέγειν чутко средоточит себя на «Логосе», отдается ему и только ему внимает, оно, это λέγειν, обогащается. Душа должна отказаться от торных путей, должна оскудеть в своей обращенности к одной-единственной малости настоящего чуткого вслушивания, и тогда — и только тогда — совершится обогащение ее «логоса». Обогащение самосредоточения на изначальном «Логосе» состоит в том, что, чутко вслушиваясь в него, это самосредоточение всегда позволяет «Логосу» опередить себя — опередить его, «Логоса», встречным разверзанием и тем самым привести себя к тому, чтобы, все проще и обновленнее разверзаясь в его опережающее разверзание, соединиться, сладиться с этим последним в неповторимом ладе.

Чтобы научиться «беспримесному» взиранию в постоянно упоминаемые теперь отношения между «логосом» души и его ὁμολογεῖν, в

каковом и состоит σοφόν, обратимся к последнему речению Гераклита о душе. Благодаря тому, что λέγειν души соответствует самому «Логосу», *бытийствует* настоящее знание. Но когда это происходит и какая душа оказывается знающей, чисто знающей и самой знающей — по-гречески ψυχή σοφωτάτη? Гераклит говорит об этом в 118 фрагменте:

αυη ψυχή σοφωτάτη καί άρίστη.

«Трезвая душа — мудрейшая и благороднейшая».

αύη значит «сухая», однако здесь имеется в виду не что-то зачерствевшее, высохшее, безжизненное, но сухость в противоположность влаге, под которой подразумевается нечто болотистое, затхлое, чадящее и только опьяняющее. Трезвая душа — это душа чисто настроенная, настроенная голосом того «Логоса», которому она внимает. Из этого речения мы снова улавливаем, как греки понимают благородное: оно коренится в знании и расцветает из него. То благородное, которое характеризует человека, есть исконное родство с единым, которое — как единящее единственное — есть всё. Поэтому Гераклит говорит (фрагмент 49):

εις έμοί μύριοι, εάν άριστος ήι.

«Один стоит мне десяти тысяч, если он благородный».

«Род» благородного покоится в мудром знании, которое есть некое, нет, само мышление. Мышление — это жизнь, но какое мышление? То, которое, пребывая в отсылающем вдаль «логосе», в своем обогащении следует за ним из своей собственной глубины.

Итак, мы попытались разъяснить некоторые речения Гераклита, в которых говорится о «логосе». Знаем ли мы теперь, чтó мыслит Гераклит, когда произносит это слово? Кое-что знаем и все-таки не знаем ничего. Прежде всего наше знание не таково, чтобы теперь просто выразить в каком-нибудь определении приобретенные сведения о природе Гераклитова «логоса» и свести их к какой-нибудь формуле, если бы вдруг

мы решили, что такое сообразованное с определениями «знание» — самое строгое. Может быть, такие сведения о предмете — вообще не знание, равно как таковым не является одно только смутное чувствование или шаткое предугадывание.

Обозревая сказанное о Гераклитовом «логосе», мы остаемся в той же неопределенности, которая окружала нас уже при первом знакомстве с этим словом. Тем не менее можно сказать, что, во-первых, оно явно обозначает сказывание, так как связано со слушанием; ὁμολογεῖν — это тоже сказывание, говорение в смысле того со-ответствия, которое внемлет слышимому в «Логосе», следует ему, принимает его во внимание, т. е. ему ответствует. Поэтому λέγειν связано с ποιεῖν (фрагмент 112), но все-таки обозначает, пожалуй, сказывание в отличие от делания. Во-вторых, о настоящем «Логосе», о просто «Логосе» сказано, что «соответствие» ему означает знание, гласящее, что одно есть всё. «Логос» есть одно во всём, единое единственное единящее со-единяющее.

Наверное, мы все-таки поступаем правильно, держась этого высшего указания на настоящий Λόγος, того указания, согласно которому именно в нем — единство и единение; ему соответствует и само слово λέγειν, взятое в его основном значении собирания и средоточения. Не пора ли нам, наконец, без всяких сторонних взглядов и оговорок понять и не упускать того, что греки и прежде всего греческие мыслители мыслят в речении и сказывании и именно там, где они отваживаются сказать высшее, они внимают вполне ответствующему слову; что для ἓν πάντα εἶναι есть λέγειν и λόγος? Не пора ли нам самим попытаться помыслить второе значение слова λέγειν, согласно которому это слово означает «говорить», в контексте первого? Правда, для этого необходимо как следует вдуматься во все теперь указанные отношения и в то же время отбросить в сторону всё уже унаследованное. Мы должны попытаться помыслить Λόγος так, как он сказан, не допуская того, чтобы в нашу мысль через черный ход вкралась какая-

нибудь «духовность», или «личность», или «Бог», или «провидение» или еще что-нибудь в этом роде — тем более что нам и нашему привычному мнению легче при этом слове быстро что-нибудь представить. Но разве этот уже давно и повсюду практикуемый подход можно назвать серьезным мышлением? Разве это вслушивание в сказанное?

Конечно, пытаясь понять λέγειν как «собирать», а Λόγος — как «собирание», нам нелегко помыслить нечто достаточно определенное и надежное. Стараясь разъяснить «собирание» и «сбор» как некое накопление, мы легко поддаемся искушению понять λέγειν внешним образом, т. е. в смысле подбирания и складывания в кучу разбросанных перед нами вещей. Таким образом, λέγειν и Λόγος сохраняют фатальную черту одного лишь последующего накопления. Как же на самом деле расценивать нечто наподобие *существа* «Логоса», через которое всё все-таки призвано оставаться определенным в своем единстве? По-видимому, все дело в том, чтобы воспринимать глагол «собирать» (= «средоточить») не слишком внешним образом, не слишком поверхностно и пусто. В более строгом смысле «собирать» как «читать» (1esen), например, «читать» какое-нибудь сочинение, «читать» знаки — это все-таки никогда не какое-то накапливание и нанизывание букв, никогда не сополагание слов, на которые потом — Бог знает откуда и как — навьючивается какое-то «значение».

(Что это такое, «чтение» (die Lesung), например, какая-нибудь лекция (die Vorlesung)? Только ли считывание записанного, нанизывающее вбирание записанных букв — или средоточение, которое, будучи само средоточенным, приводит нас к средоточению, пытается это сделать? Лекция лекции рознь, и многие, кто их только «гонит», никогда не постигают происходящего, так что не раз на неделе они легко «читают» и «изливают», к удивлению тех, кто ни о чем не догадывается. Лекции, чтение, собрание — почему бы и нет, а когда, наконец, «звонят», тогда во

всей своей красе воцаряется развлечение, может быть, кино).

Это совершенно внешнее подхватывание и уловление букв — нечто совершенно другое, и оно не было бы тем, чем поистине и является, если бы прежде уже не было постигнуто и припасено для нас самокажущееся и казание. Это припасенное помогает нам в нашем внимании знакам, причем уже тогда и — самым прямым образом — как раз тогда-то, когда мы совсем не понимаем знака и стоим перед ним в растерянности, словно лишенные всякого припасенного совета. Но разве эта растерянность, это отсутствие совета может охватить нас, если бы прежде уже какой-то совет и запас не стали нашими?

λέγειν означает «собирать»: собирать колосья, собирать виноград, собирать дрова. Затем под «собиранием» мы понимаем рассмотренную со стороны деятельность наших рук. Но оставим чудодействие рук в покое и обратим внимание только на то, что собирание есть средоточение в смысле вбирания и внесения во что-либо. Собирание готовит запас, оно — не задним числом и не только впоследствии, но в самой своей основе — обращено на сохранение запаса. Поэтому настоящее собирание ничему не дает ускользнуть, ничему не дает погибнуть: собирание есть спасение. Собирание — это средоточащее единение, т. е. разверзание, которое всюду уже направляется и влечется вбиранием и средоточащим внесением. Собирание есть спасение того, что кажет себя; спасать (retten) и приносить в за-пас (Vor-rat). Затем всякое правильное средоточащее единение само уже сосредоточено, т. е. настроено в единство своего постоянства и тщания на взаимопринадлежное, в себе и из себя средоточенное. Средоточащее единение — это сведение воедино и сплоченность, но не внешняя и не наступающая когда-то потом. Пастух собирает, средоточит стадо. Стадо — это не случайно собранная куча, а пастух — не полицейский. Средоточить — как можно сплачивать и средоточить, если сам не остаешься сосредоточенным на средоточенное в себе? Как — пусть даже отдаленным

образом — может существовать чистое и высшее средоточение, если нет того единственного, что, опережая всякий запас, уже припасло в себе средоточение и собирание, собранное на себе? Если мы помыслим в таком ракурсе, тогда собирание и средоточение утратит то внешнее, что является одной лишь не-сущностью.

Греческие мыслители говорят о том, что их мышление есть σώζειν τά φαινόμενα, спасение того, что кажет себя. Здесь под самокажущимся подразумевается присутствующее как таковое, а также то восходящее и взошедшее в несокрытое, что совершает свое восхождение как присутствующее. Это «спасать», а именно «спасать» в мышлении, означает: вносить, собирать в несокрытость то, что кажет себя, чтобы иметь его в ней в запасе на все случаи. Это спасение есть средоточение, собирание, λέγειν, а именно λέγειν τά άληθέα — *вносить несокрытое в несокрытость*. Итак, собирание — это спасительное внесение кажущего себя, внесение знаков в несокрытость. А теперь на мгновение вернемся к тому речению Гераклита, где он говорит нам, в чем состоит σοφίη настоящего знания:

καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεΐν κατά φύσιν έπαΐοντας. (вторая часть 112 фрагмента).

«Таким образом, настоящее знание состоит в том, чтобы говорить и делать несокрытое — из вслушивания, согласно тому и в соответствии с тем, что, восходя, само показывает себя».

Тем самым фраза άληθέα λέγειν καί ποιεΐν понимается как «говорить и делать» (слово и дело). В свое время мы сказали, что никак нельзя решить, затрагиваем ли мы существенное (das Wesentliche), если переводим λέγειν как «говорить». Теперь мы обнаруживаем, что нет, не затрагиваем. άληθέα λέγειν означает нечто более исходное, чем только изречение истинного (das Wahre): речь идет о том, чтобы сначала средоточить несокрытое как таковое, внося его в единство, и таким образом сосредоточивать себя на нем, одним словом, «собирать» в том смысле, в каком нам надо это мыслить

теперь. Только при таком понимании этого речения его содержание говорит о том, в чем же, собственно, состоит настоящее знание и бытие-знающим. Только изрекать истинное, каким бы существенным это изречение ни было, — это всегда нечто позднейшее, которое вообще возможно только там и тогда, где и когда уже есть истинное в знании. Но истинное в знании есть тогда и только тогда, когда кажущее себя уже спасено в своей несокрытости, т. е. собрано и тем самым припасено для всякого изречения и свершения. Однако настоящее знание становится и есть в мышлении. Только теперь мы можем осмыслить все речение Гераклита целиком, т. е. принять во внимание и те слова, которые стоят в начале уже разъясненного. Они гласят: τό φρονεῖν άρετή μεγίστη, т. е. «мышление есть высшая способность...». *Мышление*, которое здесь имеется в виду, мыслится не в смысле потом сформировавшейся «логики», но понимается как раздумье и самораздумье; самособирание в средоточение — λέγειν. Гераклит тоже знал, что существу человека, поскольку он есть мыслящий, принадлежит склонение и возвращение к самому себе (фрагмент 116):

άνθρώποισι πασι μέτεστι γινώσκειν έωυτούς καί σωφρονεῖν.

«Только человеческая доля — познавать самого себя и, зная, мыслить». Здесь «мышление», φρονεῖν, еще не понимается в смысле позднее сформировавшейся «логики», для которой λέγειν означает только одно: высказывать и рассказывать.

Теперь слово λέγειν, переведенное как «собирать», приобретает иное значение. λόγος — это тот, кто собирает, тот, кто, разверзая и спасая, вносит в средоточие и хранит за-пас, тот, кто прежде всего прочего дает совет из запаса, т. к. он есть то, что всё вокруг, все πάντα исконно единит в единственное единство того, что есть как сущее. Λόγος же есть исконно собирающий в собирании, который, вбирая (потому что удерживает в вобранности) *уже* всё спас и, таким образом, спасает и скрывает, чтобы оно прежде всего могло раскрыться в свое время и стать несокрытым. Что

касается души, восхождения человека в открытое-несокрытое, то у нее есть λόγος — ее восхождение бытийствует по способу разверзающе-спасающего внесения как раз того, куда она ушла, в своих предельных исходах чутко прислушиваясь к изначальному «Логосу», и где она через это собирание оказывается своей.

Наверное, теперь мы можем попытаться хотя бы указать на два речения Гераклита, которые в собрании дошедших до нас отрывков стоят в начале и нумеруются как первый и второй фрагменты.

Согласно замечанию Аристотеля (Риторика. III 5. 1407b. 16) первый фрагмент Гераклита представляет начало его сочинения. Первое предложение, разъяснением которого мы и ограничимся, звучит так (согласно самому древнему унаследованному нами варианту, который мы имеем у Аристотеля (см. выше); вторая часть предложения дается по Сексту Эмпирику):

του λόγου τοϋδ’έόντος άεί άξύνετοι γίνονται άνθρωποι καί πρόσθεν ή άκοϋσαι καί άκούσαντες τό πρώτον.

«Что касается “Логоса”, единственно здесь помысленного, [того “Логоса”], который всегда присутствует, то люди [на своем скоропреходящем пути] достигают только того, что они его не сводят воедино — ни прежде чем явно его услышат, ни даже после того, как его услышали».

Мы не станем вдаваться в противоречивые истолкования этого предложения. Принято считать — хотя это мнение несостоятельно — что Λόγος означает всего лишь собственное, следующее далее сказывание мыслителя Гераклита, и потому άεί связывают с άξύνετοι, полагая, что Гераклит начинает свое сочинение такой констатацией: «Люди всегда будут слишком глупы, чтобы понять это мое учение». Но глупыми, конечно, оказываются «толкователи», коль скоро они верят, что мыслитель, который, согласно уже названному пятидесятому фрагменту, вполне определенно

сказал, что надо слушать не *его* слова, а Λόγος, начинает свой труд с такого предложения, полного профессорского тщеславия. На самом деле достаточно лишь немного знать о том, как Гераклит мыслит и говорит, чтобы тотчас же увидеть, что уже первые слова называют то противообращенное, в котором Λόγος стоит по отношению к поведению и способностям людей, ищущих только самих себя. Уже молодой Ницше в своих базельских лекциях о доплатоновой философии правильно увидел, что ἀεί, т. е. «всегда», связано с ἐόντος. Правда, оно означает не просто «пребывание» (Ницше), а «присутствование»: присутствуя, давать себя собиранию как сбор. Λόγος всегда присутствует именно так; в противоположность этому люди γίνονται, люди, самовольно идя по своему бренному пути, приходят лишь к тому, чтобы слоняться как ἀξύνετοι, от которых уходит συνιεῖν, сведение воедино, т. е. уходит то, что исконно пребывает как единое и единящее собирание исходного средоточения. Исходное средоточение сбора «Логоса» и постигающее, чутко вслушивающееся последующее сведение воедино или не-сведение противостоят друг другу. Но мы знаем и такие слова: нечто не сводить, больше не сводить воедино, т. е. не понимать его, не следовать за ним. Мы должны уловить эхо, вибрирующее между «Логосом» и συνιεῖν, чтобы сразу же понять загадочную связь, соединяющую «Логос» с человеком и человека с «Логосом». В какой мере Гераклит может говорить о том, что люди не сводят «Логос» воедино, причем не сводят и до того, как явно его услышали? Разве можно вообще требовать какого-то сведения до того, как совершится слушание и услышание? Предполагать нечто подобное — нелепость. Да, но только до тех пор, пока люди не понимают, что еще до того, как человек явно услышит «Логос», он уже присутствует для человека и всегда позволяет человеку собирать его. Тем не менее согласно рассмотренному нами 72 фрагменту «Логос» есть то, чего люди — постоянно его вынашивая, больше всего находясь в диалоге именно с ним

и ежедневно с ним сталкиваясь — все-таки не схватывают и на что не обращают внимания. Но даже тогда, когда «Логос» явно доходит до человеческого слуха, нет ни малейшей уверенности, что они соответствуют ему, т. е. сводят его воедино в его присущем ему средоточении. Даже когда люди слушают ушами, нет уверенности в том, что они внимают услышанному и чутко сосредоточиваются на нем.

Здесь Гераклит ни в коем случае не хочет заявить, что люди глупы для его мысли, равно как не хочет сказать и того, что их глупость отъединяет их от «Логоса», от εν πάντα είναι. Он, скорее, хочет сказать, что их ум, упрямство, торопливое эгоистичное всезнайство и закоснелость в самих себе заставляют их отворачиваться от «Логоса». Минуя прочие важные предложения первого фрагмента, перейдем ко второму, который гласит:

διό δει επεσθαι τώι ξυνώι τοῦ λόγου δ'έόντος ξυνοϋ ζώουσιν οί πολλοί ώς ιδίαν εχοντες φρόνησιν.

ПОСЛЕСЛОВИЕ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

I

В настоящем 55 томе две фрайбургские лекции «Начало западного мышления. (Гераклит)» (летний семестр 1943 г.) и «Логика. Учение Гераклита о Логосе» (летний семестр 1944 г.) предстают на девятом месте в ряду Полного собрания сочинений, которое, будучи начатым в 1975 г., открывает перед нами всю панораму мысли их автора.

Мартин Хайдеггер сам доверил издателю публикацию этих двух лекционных курсов. Внезапная смерть философа сделала невозможным намеченное на 30 июля 1976 г. обсуждение вопросов, связанных с изданием этого тома.

В распоряжении издателя оказались рукописи обоих курсов, а также их машинописные копии. Рукописные оригиналы состоят из неровно

исписанных страниц формата in-folio. На левой половине страницы — сплошной текст, на правой — многочисленные, отчасти нанизывающиеся друг на друга вставки к помеченным автором местам. «Повторения» к обеим лекциям составлены в виде отдельных рукописей со своей пагинацией. По указанию автора они были внесены в текст и выделены. Однако тексты «повторений» Хайдеггер составил не для всех разделов лекций. Поскольку рукописные и машинописные материалы не имеют никакого членения, деление на параграфы, подзаголовки и их наименование было доверено издателю. Так, вместо нелюбимых автором указателей по его пожеланию появилось подробное оглавление.

Рукопись «Начала западного мышления» насчитывала пятьдесят девять страниц. Кроме того, сюда же относятся пять неполных страниц «указаний» и «набросков». Они представляют собой три варианта начала лекций, окончательная редакция которых представлена в настоящем тексте. Рукописи «кратких повторений» насчитывают двадцать страниц, включая две перечерканные страницы.

Лекция под названием «Логика. Учение Гераклита о Логосе» насчитывает сорок восемь, а их рукописные «Повторения» — тридцать одну страницу. К лекциям и «Повторениям» добавлено «Приложение»: так издатель озаглавил семь рукописных страниц, обнаруженных за отдельными рукописями «Повторений». Мартин Хайдеггер не обозначил, надо ли было присовокупить их к нашему тому. Они представляют собой первый вариант продолжения текста на с. 346 и показались издателю слишком ценными, чтобы утаить их от читателя. За включение «Приложения» в книгу ответственен только издатель.

Еще при жизни Мартина Хайдеггера и по его поручению машинописные копии и рукописный оригинал подготовил и сверил его брат Фриц Хайдеггер. Авторизованные Хайдеггером копии оказали издателю большую помощь, и тем не менее он дважды сличил копии с рукописями,

руководствуясь указаниями автора. В результате этого издатель не только обнаружил упомянутое «Приложение», но и разобрался с некоторыми еще не перенесенными в основной текст вставками, которые и были туда перенесены в указанных Хайдеггером местах.

Поскольку прочих авторизованных записей представлено не было, от включения в текст незавершенных заметок решено было отказаться.

II

Настоящий 55 том имеет основополагающее значение для понимания двух текстов Хайдеггера: «Логос (Гераклит, фрагмент 50)» и «Алетейя (Гераклит, фрагмент 16)», появившихся в 1954 г. в третьей части «Докладов и статей», опубликованных в издательстве Гюнтера Неске. Кроме того, настоящий том дает необходимую опору для понимания семинара по Гераклиту, который Евгений Финк вместе с Мартином Хайдеггером провели в зимний семестр 1966—1967 гг. и который в 1970 г. был опубликован в издательстве Витторио Клостермана.

На путях назад в темноту изначального мышления, которые пролагаются во всех упомянутых сочинениях Мартина Хайдеггера, 16 фрагмент Гераклита (по нумерации Дильса-Кранца) раскрывается как то в первую очередь должное-быть-помысленным, что помыслено изначально.

Я хотел бы поблагодарить всех тех, кто помогал мне в работе над машинописным текстом. Это касается психолога и кандидата филологии Сильвии Нейхёйзер, добросовестно просмотревшей печатный текст и оформившей его греческие места. Я также благодарю доктора Ф.-В. фон Херманна за его постоянную готовность помочь в решении вопросов о наследстве, а также за необходимое содействие в расшифровке ряда слов в рукописях, равно как выражаю благодарность доктору Хартмуту Титьену за всю его помощь, оказанную мне. Кроме того, я благодарен доктору Йоахиму Шторку (Марбах) за прочую ценную информацию о наследии, профессору Бернхарду Целлеру из Немецкого литературного архива

(Марбах), профессорам Фрицу Шалку и Кеннету Стикерсу за их полную самоотдачу в работе над библиографией. И напоследок — напоследок по порядку, но не достоинству — я благодарю университет, великодушно освобождавший меня от моей преподавательской работы во время подготовки этого издания.

De Paul University, *Манфред Фрингс*

Чикаго, март 1979

ПРИМЕЧАНИЕ ПОПЕЧИТЕЛЯ НАД НАСЛЕДСТВЕННЫМ ИМУЩЕСТВОМ

Ошибки и несоответствия, имевшие место в первом издании, во втором устранены. Доктор Франц-Карл Блуст и доктор Хартмут Титьен с большим тщанием отнеслись к его подготовке. За это им — сердечная благодарность.

Герман Хайдеггер

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Сначала несколько слов о термине, который красной нитью проходит через весь лекционный курс, посвященный Гераклиту, как, впрочем, и через многие другие его работы. Проходит потому, что это даже не термин, а тема — тема бытия, которое надо помыслить исконным образом, т. е. не просто помыслить его и остаться «при себе», а «сладиться» с ним ценой утраты чего-то из привычно «своего», но при этом обретя еще более «свое», каковое, собственно, и дало возможность «лада», ибо и не найденным было найдено (почти как Августиново: «Утешься, ты не искал бы меня, если бы не нашел меня»). Речь идет о вполне прозрачном термине zu-Denkende, за которым скрывается «бытие», которое надо помыслить. Термин вполне ясный, и говорить тут, собственно, не о чем: единственная, на наш взгляд,

неправильность в его передаче — это его описательный перевод. Перед нами обычное причастие действительного залога настоящего времени с выраженной в нем идеей долженствования (zu-). С нашей точки зрения, некоторая неточность иных его переводов — в перифрастичности этой, в принципе, жесткой конструкции, которая, к тому же, субстантивирована артиклем *das*. Иногда его переводят как «содержание, требующее осмысления» (и тогда кажется, что речь идет, пусть даже о каком-то высшем, но все-таки сущем), «нечто данное для мышления» (и тогда слышится предметность), «призывающее мыслить» (в последнем варианте вообще не ясно, чтó именно мыслить, получается, что просто мыслить). В некоторых иностранных переводах Zu-denkende тоже поневоле «предметно» (*what* is to be thought, *cosa* da pensare и проч.). Хотя эти варианты в целом все равно передают идею термина, в них, на наш взгляд, все-таки проступает некоторая отстраненность и предметность (в конце концов, это ведь не das Gegebene für Gedanken, а именно das Zu-denkende, и в этой намеренной субстантивации обычной причастной конструкции с характерной для нее идеей долженствования содержится призыв не просто осмыслить нечто данное и сделать это как бы через некую пространственную отстраненность от него, сторонним образом его охватывающую, но помыслить его той мыслью, которая в ходе своего совершения как бы перетекает в него, «вмысливается» в него, приобретая онтологические свойства самого das Zu-denkende и входя в тот бытийный диалог, в котором мыслящее и мыслимое как бы вступают в круг их исконного единства, а само это вступление возможно лишь потому, что оно, собственно, и не совершается, ибо единство уже есть, поскольку иначе и диалог был бы невозможен, но, с другой стороны, он станет невозможным, если это вступление целиком совершится (распадение «онтологизирующей» мысли в герменевтическом круге).

Исходя из всего сказанного, мы считаем, что лучше переводить этот

термин как можно буквальнее — не уходя в пространные описания — в соответствии с его обычным грамматическим смыслом, подчеркивающим идею необходимости и даже некоторой категоричности заключенного в нем призыва, то есть как «должное-быть-помысленным» (бытие должно *быть* в помышлении мыслителя бытия как помысленное им). И даже не «должное-быть-осмысленным» (потому что в приставке «о-» слышится об-ятие, то есть чуть ли не охват (о-хват) мыслимого нашей мыслью и понятийное торжество над ним), а именно «помысленным», то есть затронутым мыслью как мыслительным прикосновением к нему и только (то есть не об-ятым мыслью, а скорее, по-ятым, если уж развивать идею «ятия» («емлю тебя в дом свой») или, точнее, в-ятым, внятым (das Vernehmen как «внятие»), хотя и тут подспудно присутствует угроза вбирания как овладения и «осуществления» как претворения в «сущее» со всем его онтическим содержанием.

Некоторую громоздкость нашего варианта перевода мы оправдываем произведенной самим Хайдеггером субстантивацией причастия (*das* Zu-denkende) и той дефисностью, которая есть и в оригинале, а также стремлением чисто грамматически закрепить его именно как термин (путем того же дефиса), поскольку описательные варианты размывают не только его вполне определенный смысл, но и парадигму склонения с соответствующими предлогами (für das Zu-denkende, des Zu-denkenden, dem Zu-denkenden и т. д.). К тому же das Zu-denkende как субстантивированное причастие не одиноко: кроме жестко скрепленной смысловой пары субстантиваций das Zu-denkende — das Gedachte мы встречаем die Nach-denkenden и die Vor-denkenden («после-мыслящие», каковые суть мы сами, задача которых — совершать после-мыслие, осмысляя сказанное изначально, отыскивая утраченную исконную слаженность (Fügung) с бытием и тем самым становясь «пред-мыслящими» (die Vor-denkenden) и предвосхищающими своей мыслью уже ввергнутое в забвение изначальное

— свое собственное — человеческое существо).

Хайдеггер пишет: «Das Zu-denkende ist nichts “Objektives”; dies Denken (то есть мышление изначального мыслителя, мыслителя бытия. — А. Ш.) ist nichts “Subjektives”. Die Unterscheidung von Objekt und Subjekt hat hier keine Stätte». То есть «должное-быть-помысленным не имеет в себе ничего “объективного”, а мышление, мыслящее его, в свою очередь, не представляет из себя ничего “субъективного”; здесь нет места различию между объектом и субъектом». Далее он говорит: «Такое различие чуждо миру греков и особенно сфере изначального мышления». Впрочем, в сфере сугубо грамматической «объективное» неизбежно, и само Zudenkende может, к примеру, оказаться в обычном аккузативе, как это и происходит во втором параграфе «Введения»: «Die Erläuterung der Bruchstücke muß, wenn sie eine denkende sein und so allein eine gemäße werden soll, nur darauf denken, dieses Zu-denkende zu erfahren».

Упомянутое «keine Stätte»» для субъекта и объекта можно, наверное, увидеть в следующей фразе: «Das philosophische Denken ist wohl das eigentliche Denken, und zwar deshalb, weil in ihm dasjenige gedacht wird, was seinem Wesen nach das Zu-denkende ist, indem es für sich das Denken in den Anspruch nimmt». Здесь, как видим, Zu-denkende само обращается к das Denken, берет его «in den Anspruch», но если прочитать «es» в аккузативе, то, наверное, возможно и обратное. Двоякость прочтения намекает на то «мышление бытия», когда это словосочетание словно раздирается изнутри двумя родительными: субъекта и объекта.

Мы не хотим сказать, что наш вариант принципиально отличается от прочих: в конце концов, любая номинативность — это уже предметность, но все-таки в структуре Zu-denkende больше призыва, чем той «расшифровки», которую мы видели в приведенных английском и итальянском вариантах, и разве что артикль *das* неумолимо подчеркивает общее сходство. Хотя, с другой стороны, совершенная Хайдеггером

субстантивация уводит от напрашивающегося zu denkende Etwas и намекает на нечто лексически не выраженное, что по-своему знаменательно. Итак, das Zu-denkende — это именование самого *бытия*, но именование в ракурсе *призыва* быть помысленным в мысли изначального мыслителя, каков в данном случае Гераклит.

Приведем несколько примеров того, что под Zu-denkende «скрывается» именно бытие, а не что-либо иное.

«Aber die Erziehung selbst und ihr Wesensgrund, die Philosophie als die Freundschaft für das Zu-denkende, gründen ihrerseits noch darin, daß das Zu-denkende, was von altersher das Sein heißt, in sich selbst von einer Gunst und einem Gönnen durchwaltet ist». То есть «само воспитание и его сущностная основа, то есть философия как дружественное расположение к должному-быть-помысленным, со своей стороны, основываются на том, что это должное, издавна означающее бытие, в себе самом властно проникнуто благосклонной готовностью к даянию».

Еще один пример: «Wenn wir erst dies bedenken, dann kommt vielleicht der Augenblick, wo das Entsetzen über die Seinsvergessenheit zugleich ein Staunen wird darüber, wie nahe wir dem sind, was erst nur wie eine abseitige Künstelei eines weitabirrenden Denkens sich ausnimmt, nahe nämlich dem, was das schalste aller Alltagswörter, das unscheinbare “ist”, nennt, nahe nämlich dem “Sein”. Dies aber ist das einzige auch, was den Denkern als das Zu-denkende sich zuspricht». То есть «стоит только подумать об этом, и, наверное, ужас от забвения бытия тут же сменится удивлением — удивлением по поводу того, как близки мы всему, что поначалу кажется одним только противоестественным мудрствованием совсем заблудившегося мышления, близки тому, что называется самым пошлым из всех повседневных слов, называется этим невзрачным “есть” — короче говоря, как мы близки “бытию”. А оно как раз и является тем единственным, что вверяет себя мыслителям как должное-быть-помысленным».

В мыслящем речении бытие выражается как Λόγος («das Sein wird in einem denkenden Spruch als der Λόγος ausgesprochen»), и тогда das Zu-denkende — это именно он, тем более что его присутствие специфично (весь § 6 «Гераклитова учения о Логосе» посвящен его «отсутствующему присутствию» (die abwesende Gegenwart).

Под das Zu-denkende «скрывается» и φύσις, соединяющая «раскрытие» и «сокрытие» в своем едином прорастающем «бытийствовании»: «Jetzt hören wir, daß das Wesen des Zu-denkenden, also dessen, was Heraklit denkt, nämlich die φύσις als ἁρμονία, sich in Bogen und Leier enthüllt».

Второй термин тоже достаточно технический, и ввиду вариативности его перевода нам хотелось бы объяснить свой выбор. Это термин die Seindheit. Вот как Хайдеггер объясняет его в лекционном курсе «Начало западного мышления»: «Was nun z. B. “das Freie” als ein solches kennzeichnet, was das Freie als ein solches, als ein Freies auszeichnet, nennt die Sprache die Freiheit. Was das Gerechte zum Gerechten prägt, ist die Gerechtigkeit. Demgemäß dürfen wir sagen, auch wenn sich das gewönliche Ohr dagegen sträubt, was das Seiende als solches kennzeichnet, ist die “Seiendheit” ». «Например, то, что характеризует “свободное” (das Freie) как таковое; что отличает его именно как “свободное”, язык называет “свободой” (die Freiheit). То, что запечатлевает “справедливое” как “справедливое” является “справедливостью”. В соответствии с этим мы говорим, даже если обычное ухо противится этому: то, что характеризует сущее как таковое есть Seiendheit». Далее Хайдеггер говорит, что это дословный перевод греческой, и в частности Аристотелевой, «усии» (οὐσία). Но мы знаем, что обычно οὐσία переводится как das Wesen («сущность»), и потому Seiendheit, несмотря на свою «дословность», не кажется традиционным переводом. Хайдеггер уже пояснил, что здесь речь идет о «чтойности» сущего, о его «сути». У Платона это ιδέα, у Декарта — представленность (die

Vorgestelltheit), у Ницше — воля к власти (der Wille zur Macht); кроме того, это вообще логическая предметность и категориальность. Находясь в таком «метафизическом» контексте, Хайдеггер часто отождествляет Seiendheit и Sein и делает это, наверное, потому, что для метафизики Seiendheit и есть Sein. Вот что он пишет в I томе «Ницше»: «Kategorien als Bestimmungen des Seienden als solchen sagen, was das Seiende als Seiendes ist. Sie sagen das “Allgemeinste”, das vom Seienden gesagt werden kann: die Seiendheit oder das Sein». То есть «категории выражают “самое общее”, что можно сказать о сущем: его Seiendheit или Sein». В этом же томе читаем: «Das Wissen von der Seiendheit des Seienden — kurz vom Sein — nennt Aristoteles die Philosophie in erster Linie», то есть «знание о Seiendheit сущего — короче говоря, о Sein — Аристотель называет первой философией».

В лекционном курсе «О существе человеческой свободы» он пишет: «ουσία τϋ οντος heißt in der entsprechenden deutschen Übersetzung: Seiendheit des Seienden; wir sagen: Sein des Seienden». То есть «в соответствующем немецком переводе ούσία τΰ όντος означает Seiendheit des Seienden; мы говорим: Sein des Seienden». Здесь не только нет привычного Wesen (Wesen des Seienden), но опять Seeindhet и Sein употребляются на равных.

Имеющиеся варианты этого термина таковы: «сущность», «существо» (как «суть»), «существование», «сущесть», «бытийность». В «Европейском нигилизме», где речь идет о сравнении метафизических основоположений Декарта и Протагора и характеризуется Декартова метафизическая проекция сущего на бытие, В. Бибихин переводит Seiendheit как «существование» и в сноске так поясняет смысл этой Seiendheit: «То, что придает сущему его характер сущего». Кроме того, этот термин, как мы уже сказали, переводится как «существо» (в смысле «сути», «сущности»), и тут он как будто «посягает» на смысловую территорию традиционного Wesen, а также как «сущность» и «бытийность». В последнем варианте речь идет не об «истине бытия» в смысле бытия самой

бытийности, а о «совокупности сущего» или «бытийности» именно сущего, то есть о том, что есть бытие-сущее *сущего*, о том, что как раз и «придает сущему его характер сущего».

В нашем переводе мы используем вариант «сущесть». Во-первых, здесь сохраняется момент упомянутого «противления уха» («...sich das gewönliche Ohr dagegen sträubt»), потому что и в русском языке слово «сущесть» тоже звучит непривычно (в отличие от «сущности» и «существа»). Кстати, о непривычности этого термина Хайдеггер говорит и в лекционном курсе «О существе человеческой свободы»: « “Seiendheit” ist eine sehr harte und ungewohnte, weil *künstliche* sprachliche Prägung, die erst in der philosophischen Besinnung erwächst», то есть «“Seiendheit” — это очень жесткое и непривычное, потому что *искусственное* (курсив Хайдеггера), языковое выражение, которое появляется только в философском размышлении». Во-вторых (и это существеннее), Seiendheit как «сущесть» кажется нам более оправданным потому, что здесь слышится явная перекличка с уже устоявшимся das Seiende как «сущим», для которого Seiendheit, как мы видели, — это не «бытие» в его *единичной* исконности собственно бытия, а «бытие», рожденное из различных обобщений «сущего», вся совокупность «сущего», то есть то «бытие», которое в схоластике носило название *esse commune*. Впрочем, здесь опять обнаруживаются переводческо-языковые «издержки» онтологической дифференции: ведь в Seiendheit, по существу, одинаково хорошо слышится и «бытие», и «сущее», и в смысле выбранной точки отсчета оба варианта («сущесть» и «бытийность») одинаково оправданы (разница только в том, что в первом точка отсчета (чисто лексическая) — «сущее» (в силу явного созвучия), за пределы которого и выводит «сущесть», становясь как бы «обобщением» всего «сущего», а во втором сразу акцентируется «бытие» в его «бытийности» как той силе в «сущем», которая и дает ему возможность быть таковым (хотя второй вариант, в отличие от первого, заставляет помнить о двух «бытийностях»:

бытийности сущего и бытийности собственно бытия).

Завершая разговор об этом термине, приведем два отрывка из «Beiträge zur Philosophie», которые проясняют природу Seiendheit. В первом говорится о сказывании (das Sagen), которое достигается высшим мыслительным «вымалчиванием» (Erschweigung). Хайдеггер говорит, что в результате появляется сказывание об истине, каковая есть «das Zwischen für die Wesung des Seyns und die Seiendheit des Seienden» (то есть здесь это «между» как будто стремится примирить исконное бытиё и мета-физическую сущесть сущего. И не просто примирить: «Dieses Zwischen gründet die Seiendheit des Seienden in das Seyn», то есть это «между», достигнутое упомянутым «вымалчиванием», укореняет сущесть сущего в исконное бытиё (Seyn) (примечательно, здесь мы имеем дело с нехарактерной для глагола gründen аккузативной переходностью с предлогом *in* («в»): то есть это «между» основывает, утверждает сущесть сущего в бытиё.

Во втором отрывке говорится, что в области ведущего вопроса философии «die Auffassung des Wesens von der Seiendheit (οὐσία—κοινόν) bestimmt ist». То есть Seiendheit как термин — это, по существу, то κοινόν многочисленных сущих, которое и составляет ее, Seiendheit, метафизическую природу. И потому «die Wesentlichkeit des Wesens liegt in seiner größtmöglichen Allgemeintheit», то есть «в максимально возможной всеобщности». Но там, где бытиё (Seyn) понимается как *событие* («...als Ereignis begriffen wird»), упомянутая Wesentlichkeit понимается из исконности и единственности самого бытия («...aus der Ursprünglichkeit und Einzigkeit des Seyns selbst»). И тогда «das Wesen ist nicht das Allgemeine, sondern die Wesung gerade der jeweiligen Einzigkeit...», то есть «сущность» (Wesen) (если по-прежнему переводить Wesen как «сущность») перестает быть «общим» (каковым она была, будучи определенной через Seiendheit как κοινόν), но претворяется в Wesung (то есть «бытование»,

«бытийствование» — если понимать глагол wesen именно как «быть») — претворяется в Wesung в свое время бывающей (je-weilige) «единственности» (Einzigkeit).

В заключение вкратце рассмотрим еще два термина, перекликающиеся между собой. Это das einholende Ausholen и die Gegend. Этот лекционный курс, по существу, представляет собой герменевтику Гераклитовых фрагментов, и исконное бытиё, хайдеггеровское das Seyn здесь предстает как Λόγος, но, разумеется, не как «логос» суждения, «логос» традиционной «логики», а как сам бытийствующий в своем исконном бытии Λόγος, стать причастным которому — задача «логоса» человеческого (опять-таки понимаемого не как «логос» *высказывания* о сущем, а как тот еще не раскрытый в человеке бытийный λόγος, который тоже наделен онтологической весомостью и составляет само существо человека). Стать причастным возможно в ὁμολογεῖν, в своеобразном онтологическом «единословии» или «подобнословии» по отношению к исконному «Логосу»: возможно потому, что человеческий λόγος онтологически «пространен», отсылаем в тот бытийный простор (er ist weitgewiesen — как причастие от weitweisen), где душа человека переступает пределы только «душевного», сугубо «психологического» и в какой-то мере становится сродной исконному «Логосу». Согласно Хайдеггеру, душа человека — это einholende Ausholen ins Offene. Хайдеггер стремится подчеркнуть, что ее природа — это постоянно распадающееся единство и единящееся распадение, это «дыхание», в котором вдох и выдох парадоксальным образом едины и единовременны: только потому и возможна упомянутая онтологическая (или, точнее, *становящаяся* онтологической) ομολογία двух «логосов», что λόγος человека изначально не совсем человеческий, равно как исконный Логос-бытие — не отрешенный от сущего, замкнутый в себе метафизический абсолют. Das einholende Ausholen мы переводим как «вбирающее разверзание». Основное

значение глагола einholen — «догонять», «настигать», но здесь он жестко связан с ausholen («размахиваться», «разбегаться»), и соседство префиксов «ein-» и «aus-» («в-» и «из-») призвано передать живое единство онтологического биения упомянутой «гомологии». Влекомая исконным «Логосом», душа «размахивается» и «разбегается» в свои неведомые ей бытийные просторы (и этому «разбеганию», по словам Гераклита, нет пределов), но тут же «догоняет», «настигает» свой размах, вбирает его в себя, потому что, по сути дела, «разбегание» совершается *вовнутрь* ее собственного «логоса». Это то самое одновременное из-себя-исхождение (Aus-sich-her-aus-gehen) и себя-замыкание (Sich-verschließen), которое в лекциях о Парменидe названо словом Ent-bergung, понимаемым как раскрытие. Еще одно значение глагола ausholen — «выведывать» (то есть выведывать разбеганием). «Выведывая» свои пределы, то есть мысля Zu-denkende, душа словно *разверзается* из математической точки своего «логоса» (*вержа* — круги на тихой воде от брошенного в нее камня; Вл. Даль), но это раз-верзание совершается в *обратном* направлении — вбирающее разверзание, einholende Ausholen. (В конце концов, даже словосочетание «разверстые объятия» в каком-то смысле противоречиво: в минуту разверзания («разверзе руце свои») объятия еще не совершились, а в момент объятий уже нет разверзания, но только смыкание).

Причастность бытию возможна потому, что Λόγος — не метафизический абсолют, его «обитание» не в запредельной области, а в том, что Хайдеггер называет словом Gegend, в свою очередь переводя им греческую ἡ χώρα, которая перекликается с глаголом χωρίζω («отделять», «обособлять»). Казалось бы, греческий контекст намекает на то, что и «Логос» — тоже абсолют, «отделенный», «отрешенный» от сущего. Но на самом деле Gegend — это нечто вроде нетематического фона, некоего бытийного «горизонта», который дает возможность «разомкнуть несмыкаемое» в «диалоге» двух «логосов». Мы переводим Gegend словом

«край», хотя это также «местность», «страна», «сторона», «окружность» и проч. Этот вариант мы выбрали по нескольким причинам. Во-первых, «область» уже «задействована» Хайдеггером, причем как «область» наук. Во-вторых, если говорить не о «крае», а о «месте» или «местности», то эти варианты не вписываются в тот контекст, который задает сам Хайдеггер. «Место всегда находится внутри края», — пишет он и тут же добавляет: «Wir sprechen von “Himmelsgegenden” und können dafür schwerlich sagen Himmelsorte», то есть «мы, к примеру, говорим о “небесных краях” и заменить их на небесные места не так-то просто» (ср. Ахматова: «Она бредила, знаешь, больная / Про тот, про небесный край»). В-третьих, «край» оказывается продуктивнее «области» и прочих вариантов в смысле возможной передачи тех *действий*, которые совершает die Gegend, и самого качества этой Gegend, каковая, как подчеркивает Хайдеггер, по сути своей gegenstandlose, то есть непредметна, предметно не очерчена, лишена предметности или, как мы теперь можем сказать, бескрайня, а точнее бес-крайня — в том смысле, что не очерчена краями того или иного сущего. То есть сам «край» — бескрайний; это «открытый простор» и не «пустота какой-то емкости, а сдержанное, многое удерживающее и самобытным образом себя из себя же ограничивающее открытое (das Offene), границы которого сами опять-таки остаются сродни краю (gegendhaft sind), то есть просторны и отсылают в простор». Край «горизонтен» по своей природе: «В самих местах (то есть в чем-то очерченном. — А. Ш.) и в том, как они выдерживают окрестность, проявляется скрытая слаживающая и запечатлевающая сила края, хотя при этом он сам не имеет «предметных» очертаний», то есть, как мы сказали, бескраен. В то же время «действия», которые «совершает» die Gegend или «обитающий» в ней «Логос», заставляют помнить о том, что в основе этого термина — предлог gegen («против», «по направлению к»). Например, о присутствии «Логоса» надо знать «соразмерное ему», то есть знать тот край, из которого он

«крайствует» и идет навстречу человеческому «логосу» («...die Gegend zu kennen, aus der er gegnet und dem menschlichen logos entgegenkommt»). Или в другом месте: «Логос» есть то, что «по отношению к целому сущего выступает как все окружающий, для всего открывающийся и всему «выкраивающийся» край («...in Beziehung auf das Ganze des Seienden die alles umgebende, für alles sich öffnende und allem sich entgegnende Gegend». И, наконец, последнее: «Wir verstehen darunter... die Weite, worin etwas seinen Aufehthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet». «Мы понимаем под ним (краем, die Gegend)... простор, в котором нечто устраивает свое пребывание, откуда оно исходит, выходит и вы-краивает» («выкраивает» в смысле интранзитивного глагола, то есть не «кроит» что-либо другое, а осуществляет себя самое, как бы «выглядывает» из края своими очертаниями, которые край и позволил ему приобрести).

---

[1] Kant I. Logik. WW (Cass.) Bd. VIII. S. 346

[2] Aristoteles. De part. Anim. A5. 645 a 17 sqq.

[3] Diogenes Laertius. IX. 3.

[4] Ср.: Gesamtausgabe. Bd. 54.

[5] Ср.: Деян. XIX. 34.

[6] Hölderlin F. WW (Hellingrath) Bd. IV. S. 129-131.

[7] Ср.: Гомер. Одиссея XX, 71: ... μήκος δ’έπορ 'Αρτεμις άγνή, т. е. «станом высоким она одаряет, Артемида священная».

[8] См. фрагмент 93.

[9] Diogenes Laertius. IX. 6.

[10] De natura deorum I. 74.

[11] Hegel G. F. W. Sämtliche Werke (Glockner). XVII. 347.

[12] WW. XVIII. 314.

[13] Hegel G. F. W. a. a. O. XVII. 348.

[14] Hegel, a. a. O. XVII. 22.

[15] Hegel, a. a. O. XVII. 344.

[16] WW (Groβoktav). XIV. 263.

[17] Hölderlin, a. a. O. VI. 232.

[18] WW. II. 188 f.

[19] Ср. фрагменты 30 и 53.

[20] Met. Z 1. 1028 b 2 sqq.

[21] Met. Г 1. 1003 a 21-23.

[22] WW (E. Berend). 1. Abt. Bd. V. S. 265.

[23] WW. Bd. XV. S. 141 f.

[24] WW. Bd. XV. S. 241.

[25] Ср.: фрагмент 123.

[26] Ср.: фрагмент 30.

[27] Ср.: Лейбниц. Монадология. § 30.

[28] WW. Bd. XVI. S. 77. Воля к власти. Афоризм 582.

[29] WW. Bd. VI. S. 168. (Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 83.)

[30] a. a. O. S. 167. (Там же. С. 82.)

[31] У последнего см. третий и десятый Олимпийские эпиникии (III, 22 и X, 45), первый Истмийский эпиникий (I, 32), пятый Пифийский (V, 70) и седьмой Немейский (VII, 92); см. также фрагменты 90 (60), 4; фрагмент 105 (7).

[32] Ср.: Sein und Zeit. [Gesamtausgabe Bd. 2].

[33] WW. Bd. XVI. S. 101. Воля к власти. Афоризм 617.

[34] Ср. Декарта, который в своих «Размышлениях о первой философии» думает о том, чтобы mansurum quid et firmum stabilire, то есть чтобы постоянно утверждать нечто непреходящее и прочное. [См.: I. 1., где дословно сказано: «…si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire».].

[35] Kant. a. a. O. Bd. III. S. 149.

[36] Hegel, a. a. O. IV. 540.

[37] Hegel, a. a. O. IV. 547-548.

[38] Hegel, a. a. O. XII. 171-172.

[39] 178 b.

[40] Ср. ниже, о фрагменте 16.

[41] [Дильс: όμολογέει вместо συμφέρεται].

[42] Ср. фрагменты: 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108.

[43] Hölderlin F. a. a. O. Bd. IV. S. 129.

[44] Hölderlin F. a. a. O. Bd. IV. S. 185.

[45] WW. Bd. X. S. 189 f.

[46] Kant I. a.a. O. Bd. IV. S. 243.

[47] Hölderlin F. a. a. O. Bd. II. S. 379.

[48] Kant I. a. a. O. Bd. III. S. 13.

[49] Kant I. a. a. O. Bd. III. S. 89-92.

[50] В немецком lesen — «читать» и «собирать» (плоды и проч.) — *Примеч. пер.*

[51] Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления».

[52] Ф 573.

[53] Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления».

[54] Ср. фрагмент 72.

[55] Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления».

[56] Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления».

[57] [σωφρονεῖν вместо τό φρονεῖν (Дильс)].

[58] В «Илиаде» три раза: άληθείη, Ψ 361; Ω 407; άληθέα, Z 382. [Согласно записи автора четырнадцать раз — в «Одиссее»].

[59] [Vgl. Heidegger M. Nietzsche. Bd. II. Neske-Verlag Pfullingen, 1961. 399 ff.].