**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

1. Мышление Гераклита в круге огня и спо­ра и в близости к игре
2. Слово Гераклита, реченное под покрови­тельством Артемиды
3. 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

1. «Темнота» существенного мышления: сущностное самосокрытие должного-быть-помысленным (бытия)
2. Сущностно противообращенное (контроверзное) (das Gegenwendige) и диалек­тическое мышление. Несоразмерный язык диалектики
3. 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

1. Промежуточное замечание о задаче пере­вода
2. Вопрос о «никогда не заходящем» и его сущностная связь с «сокрытием»
3. Лексическое значение несущего слова τò δΰνον и его разъяснение в русле веду­щего вопроса метафизического мышле­ния (Аристотель)
4. 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 τò δΰνον 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

1. Самобытная нужда изначально мысляще­го сказывания, проявляющаяся в оборо­те τò μη δΰνόν ποτε и его преобразование во «всегда-восхождение» (φύειν). О сло­ве φύσις в изначальном мышлении и о понятии «природы». Фрагмент 123
2. 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
3. «Насильственность» преобразования Гераклитовой формулы и ясное принятие во внимание факта отрицания

Повторение

1. Изначальное помысленное μή δΰνόν 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

1. «Противоречие» между восхождением и захождением. Несостоятельность логики и диалектики перед лицом этого «проти­воречия»
2. 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

1. Восхождение (φύσις), благосклонность (φιλία) и самосокрытие (κρύπτεσθαι)
2. 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

1. Неявное (das Unscheinbare) сплочения, совершаемого в φύσις, как отличительная черта ее открытости. Изначально благо­родное существо чистого восхождения
2. 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
3. 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 δΰνόν ποτε (φύσις). Как рас-скрытие в не-сокрытость бытия. Фрагменты 64, 66, 30 и 124

1. 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
2. άλήθεια как сущностное начало и основа φύσις. Сущностное отношение несокрытости к самосокрытию в изначально помысленной φύσις. άλήθεια как несокрытость самосокрытия
3. 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»

1. Логика мышления и логика вещей
2. έπιστήμη 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: έπιστήμη λογική έπιστήμη и τέχνη

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

1. 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
2. Логика как έπιστήμη λογική во взаимосвя­зи с έπιστήμη 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. έπιστήμη λογική, φυσική, ήθική

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

Повторение

1. О господстве рефлексии и субъективно­сти. Вопрос о глубине чистого мышления и воз-врат (Рильке, Гёльдерлин)
2. 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

1. Истоки деления философии на логику, физику и этику как научные дисциплины в философии и судьба западноевропей­ской метафизики
2. 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»

1. О значении «логоса» как речи, слова и высказывания. Необходимость возобнов­ления вопроса об изначальном значении «Логоса»
2. Подход к услышанию «Логоса». Чуткое слушание «Логоса» как ввод в настоящее знание. Фрагмент 50. Вопрос об исход­ном согласии (óμολογία). Фрагменты 32 и 112

Повторение

1. λόγος как высказывание о сущем через идею (εΐδος) 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?

1. Первый путь: Λόγος как Одно и Всё. Под­ступ к «Логосу» как бытию через έν πάντα εΐναι из фрагмента 50
2. 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
2. Третий путь: подступ через λόγος, прису­щий ψυχή. Фрагмент 45. Вопрос об óμολογεΐν

Повторение

1. 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»

1. Созвучие фрагментов 50 и 45. Гомологи­ческое отношение «логоса» души к *само­му* «Логосу». óμολογεΐν 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
3. 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
4. Кажущееся противоречие между «Лого­сом» как средоточением и как «обособ­ленным». Фрагмент 108. πάντων κεχωρισμένον как отличительное, должное-быть-помысленньм определение «Логоса» как έν πάντα и предметно не­-очерченный (бес-крайний) край «Логоса»
5. Λόγος как краевое присутствие, в котором и из которого всё присутствует и отсут­ствует, а также исконное различие меж­ду сущим и бытием

Повторение

1. 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

1. «Правящий совет» и слаженность (άρ­μονία) исконного сосредоточения. γνώμη и Λόγος как единящее единое в наделяю­щем своим советом присутствии исконно хранящего сосредоточения
2. Повторное размышление об óμολογεΐν, ха­рактерном для ψυχή, и самообогащение человеческого «логоса», понятое как само-сосредоточивающееся пребывание в присутствии исконного «Логоса»
3. 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

1. Λόγος как έν πάντα: исконно сосредоточи­вающее присутствие. О тождестве «Ло­госа» и бытия. Человек как хранитель бытия; отношение бытия к человеку: предположение бытийного события
2. 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 τοΰ σοφοΰ: 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]](#endnote-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:

`Hράκλειτος λέγεται πρóς τούς ξένους ε…πεΐν τούς βουλομένους έντυχεΐν αύτώι, ο… έπειδή προσιόντες εΐδον αύτóν θερόμενον πρóς τώι …πνώι έστησαν, έκέλευε γάρ αύτούς ε…σιέναι θαρροΰτας εΐναι γάρ κα… ένταΰθα θεούς...[[2]](#endnote-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: εΐναι γάρ κα… ένταΰθα 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… ένταΰθα - 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 εΐναι 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… ένταΰθα («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… ένταΰθα («и здесь»), έν 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… ένταΰθα: «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 (έρις). 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 έρις (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:

άναcωρήσας δ’ ε…ς τó …ερόν τής 'Aρτέμιδος μετά τών παίδων ήστραγάλιζε περιστάντων δ’ αυτóν τών 'Eφεσίων, `τί, ώ κάκιστοι, θαυμάζετε; εΐπεν `ή ού κρεΐττον τοΰτο ποιεΐν ή μεθ’ ύμών πολιτεύεσθαι;[[3]](#endnote-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 (άστράγαλος: «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 άλλότρια, 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, ώ 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]](#endnote-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 ή 'Aρτεμις τών 'Eφεσίων[[5]](#endnote-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]](#endnote-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, чтó 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]](#endnote-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 φωσφóρος, 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 άλήθεια. Это греческое наименование так назы­ваемой «истины», которая для греков, однако, есть несокрытость (Unverborgenheit) и раскры­тие (Entbergung). В сокровенном существе того, что именуется словом άλήθεια 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» (ζώον). Наше слово «жизнь» настоль­ко отягощено христианским и новоевропейским мышлением, что в нем уже ничего не осталось от того, что греки понимали под ζωή и ζώον. 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 (έρις). 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]](#endnote-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:

άνέθηκε δ’ αύτó τó φερόμενον αύτοΰ βιβλιον ε…σ τó τής 'Aρτέμιδος …ερόν...[[9]](#endnote-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.

с) 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: έπεκληθη ό 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]](#endnote-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]](#endnote-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]](#endnote-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 άρχή, «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 τοΰ σοφοΰ, 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 (φωσφóρος). 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 έχον, 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 έρις. 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», έρις. Любая борь­ба и всякая война — определенный вид и раз­новидность этой έρις, 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», ό 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]](#endnote-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 ό 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]](#endnote-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]](#endnote-15). Равным обра­зом Ницше, перечисляя своих «предков», в первую очередь называет Гераклита, потом Спи­нозу и затем Гёте[[16]](#endnote-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]](#endnote-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 дóлжно 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]](#endnote-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 ό 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» (ό 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? φωσφóρος, «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.

с) 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 ичтить 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» (ό 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 само-обнаружению, 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 δΰνόν 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»

τÕ μή δΰνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;

В этом речении Гераклита названы несколь­ко вещей. Во-первых, τó μή δΰνόν 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]](#endnote-19). Далее речь идет о λάθοι, λαθεΐν, 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 — τò μή δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰναί 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 δΰνόν 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 δΰνόν 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.

с) Лексическое значение несущего слова τό δΰνόν и его разъяснение

в русле ведущего вопроса метафизического мышления (Аристотель)

Едва начав внимать этому речению, мы сра­зу хотим узнать, что такое «никогда не заходя­щее» (τó μή δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰνόν (заходящее/никогда-не-заходящее), есть возможность мимо-мыслия (Vorbeidenken)? Ведь τό δΰνόν — 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 τó δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰνόν 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 νΰν καί αεί ζητούμενον και αει απορούμενον, τί τό ον...[[20]](#endnote-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]](#endnote-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 ούσία, 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) τοΰτó έστι τίς ή ούσία) («...он, то есть вопрос о том искомом в сущем, что отличает это сущее как таковое, для нас есть вопрос о сущности»). Ούσία, 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 κοinόν (общее), которое καθόλου, то есть в целом и вообще присуще всякому сущему.

Итак, когда мыслитель мыслит τό ón (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 τó óν, τά óντα (сущее), они именно как мыслители сразу мыслят эти слова, имеющие «причаст­ную» форму, не «субстантивно», но «вербаль­но»; τό óν, сущее, они мыслят как бытийствующее, то есть как бытие. Для Парменида, напри­мер, τό óν, 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 óν («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 óν, вовсе не обязательно переносить на причастие τό δΰνόν. 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 δΰνόνупотребляется 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 «временнóе сло­во» (Zeitwort). Будучи словом всех слов, «бы­тие» есть просто изначальное «временнóе 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 δΰνόν прямо из значения основного слова τό óν (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 óν 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 δΰνόν и το óν,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 δΰνόν 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]](#endnote-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 δΰνόν 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]](#endnote-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]](#endnote-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 cказанное 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, раз­верзшейся 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 δΰνόν 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 δΰνόν.

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 δΰνόν — 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 δΰνόν*

*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 νΰν 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 óν), то ecть 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: τοΰτό 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 δΰνόν 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 δΰνόν ποτε («никогда не заходящее»)? Как вообще надо мыслить причастие τό δΰνόν? 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 εΐναι? 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 ón; (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 ón. 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 ón (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 ón, 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 óν («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 ón 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: τί τό 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 либолее 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* όn*.*

*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 δΰnon в смысле аристотелевского όn. Мы могли бы легко устранить это сомнение, сказав, что в сравнении с όn наше δΰνόν — это нечто обособленное; что «заходящее» и, соответственно, «не-заходящее» — это лишь некий вид сущего; тогда δΰνόν, так же, как и «восходящее», да и вообще тот или иной «процесс», подпадает «под» общее понятие аристотелевского сущего (όn). Если «никогда-не-заходящее» вообще «есть» нечто и если захождение «происходит», тогда перед нами некое сущее и некое бытие.

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

Но именно это еще не решено, более того: еще не было спрошено как раз о том, является ли δΰνόν, точнее говоря, μή δΰνόν ποτε, лишь неким обособленным явлением и чем-то случаю­щимся внутри όn, 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 δΰνόν «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

о понятии «природы». Фрагмент 123

Итак, мы более обстоятельно рассмотрели лексическое значение первой части Гераклитова речения, а именно фразы τό μή δΰνόν ποτε. Теперь, говоря о «заходящем», мы больше не думаем о том, чтό 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 δΰνόν 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 ού, 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 δΰνόν), а именно с τό μή δΰνόν ποτε, где причастие (δΰνόν) *обрамле­но* словами с отрицательным значением (второе отрицание ποτέ: когда-либо, никогда). В силу такой конструкции (где δΰνόν стоит между μήи 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 языкескажем 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]](#endnote-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, oсобенностей 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 άείζωον[[26]](#endnote-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]](#endnote-27). Для Ницше, например, совершенно в духе его времени, «жизнь» предстает как нечто самое знакомое, просто как нечто само coбой 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]](#endnote-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]](#endnote-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]](#endnote-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]](#endnote-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 бынас 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 άλήθεια).

с) «Насильственность» преобразования Гераклитовой формулы

и ясное принятие во внимание факта отрицания

Слово άείζωον, 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: ά-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 δΰνόν. 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, cyщее, 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 всеежедневно совершаемое. С «повседневно­стью» дела обстоят странно[[32]](#endnote-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 δΰνόν.

Если τό δΰνόν мы понимаем в соответствии с метафизическим пониманием τό ον**,** тогда в данной фразе речь идет о чем-то «заходящем» в его соотнесении с «захождением». «3aходящее» 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 δΰνόν 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 ούσία, можно отнести к «бытию». Таким образом, как δΰνόν, так и τό μή δΰνόν 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 δΰνόν 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 άλήθεια: 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 άλήθεια, 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 άλήθεια — 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]](#endnote-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]](#endnote-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 άλήθεια, 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 ζώον — 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 άείζωον означает «всегдашнее восхождение». Это тоже самое, что и τό άείφυον, которое мы отождествляем с τό μή δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰνόν 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 δΰνόν 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 φιλεΐ.

«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 paccмотреть 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» (ό 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 φιλεΐ (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]](#endnote-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 (φιλεΐν),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 φιλεΐ)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 — ούσία)— 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 φιλεΐ.

«Восхождение дарует свою благосклонность самосокрытию»).

**Повторение**

*О существенной связи восхождения и захождения.*

*Отказ от логических (диалектических) истолкований*

Итак, в точном переводе фраза τό μή δΰνόν ποτεозначает: «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 δΰνόν,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 по­мыслить 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 δΰνόν ποτεкак 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 φιλεΐ.

«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 φύσιςтак 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]](#endnote-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]](#endnote-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]](#endnote-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 φιλεΐ и в дословном переводе это означает, что она «любит». Глагол φιλεΐνможно 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 φιλεΐ. Пока мы видим только то, что φιλεΐ употреблено по отношению к φύσις: φύσις … … φιλεΐ. Слово φύσιςназывает то, что предстает для мыслителей как должное-быть-помысленным. Уже у греков это глубинное, существенное мышление получило такое наи­менование, в котором тоже слышится φιλεϊν: «философия» — φιλία τοΰ σοφοΰ. 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 μοΰνον, то есть одно-единственное в строгом смысле светлое есть εν— единое. О нем в 32 фрагменте Гераклит говорит так: έν τό σοφόν μοΰνον 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 σοφόνкак «должное-быть-помыслен­ным», это очень предварительный перевод, ко­торый только в том случае получает свое со­держание и основу, если определено само «дол­жное». Слово φιλεΐνв 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», φιλίαесть 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 φιλεΐ.

(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 φιλεΐ 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 φιλεϊν,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 φιλεΐ.

«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 (φιλεϊν), — «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]](#endnote-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 φιλεΐν 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 φύσιςи 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 φύσιςне 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 φιλεΐ 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 φιλεΐ) эта сущностная взаимосоотнесенность названа словом φιλεΐ. φιλεΐνмы 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 φιλεϊν предстает как связь между φύσις и κρύπτεσθαι. Как это понимать?

Предположим, что άείζωον, 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 φιλεΐ,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 φύσιςсвязывается с κρύπτεσθαι,необходимо при­нять во внимание, что κρύπτεινозначает «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 φιλεΐ(«восхождение дарует свою благосклонность самосокрытию») посте­пенно раскрывает свой смысл, который мы ско­рее поймем, если сумеем прислушаться к «сре­динному» слову данного речения κρύπτεσθαιи 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, φύσιςнепрестанно 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, φύσιςесть 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 φύσιςи 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 φύσιςнет 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 φύσιςпрячется: 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 (**άρμονία**)**

**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 άρμονία.Услышав это слово, мы сразу вспоминаем о согласо­вании звуков и понимаем «гармонию» как «со-звучие». Однако в своей основе άρμονία — это не сфера звуков и тонов, а άρμός, 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, άρμονία, 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 άρμονία, которая есть φύειν самой φύσις, Гераклит в 54 фрагменте (который у нас идет третьим) говорит следующее:

άρμονίη άφανής 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»).

φύσιςне 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.

άρμονία, 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). άρμονία άφανήςблагородна. 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 δΰνόν ποτε, то час­тица μή, в ней употребляющаяся, обозначает κρείττων, то есть изначально, исконно благород­ную сущность чистого восхождения. Частица μήупотребляется 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: τόάντίξουν. ξέωозна­чает «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, ξάωи «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, при-несение одной сущности в дру­гую и слаженное сплочение в единую сущ­ность по-гречески называется συμφέρειν.Поэто­му впоследствии причастие συμφέρονозначает «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 άντίξουν, 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 άντίξουν, 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 άντίξουν-συμφέρον,то есть прислу­шиваться к противо-движению как со-принесению воедино и в таком прислушивании сообразовываться с тем, что в данном случае действительно надо помыслить[[40]](#endnote-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]](#endnote-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 παλίντονοςупотребляется 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, άρμονίαсостоит 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: άρμονίαхарактеризу­ется 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 παλίντονοςне 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 συνίημιдословно, 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]](#endnote-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:

όνους σύρματ’άν έλέσθαι μάλλον ή 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, чтó является предметом их мысли, поскольку раз­личие в том, чтó 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, чтó 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 άρμονία, то есть о сущности φύσις.

παλίντονος άρμονίη όκωσπερ 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 άρμονία), 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»; άρμός — это противодвижное сплачивание, άρμονία — «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 άρμονία,предстает в особой форме со­звучия. Богиня, чьими знаками являются лук и лира, сама бытийствует из сущности φύσιςи 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 φύσιςесть 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 φύσιςесть 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 φύσιςутратила 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 без-сущностное. «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).

с) 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 δΰνόν,коль скоро в сущности φύσιςсамосо­крытие имеет то же самое «сущностное» пра­во, что и восхождение? Почему вместо τό δΰνόν он употребляет обратное, то есть τό μή δΰνόν 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 άρμονία. Так как φύσις есть άρμονία, самосокрытие присутствует в ней рав­носущностно. Именно поэтому вместо φύσις можно было бы употреблять выражение τό δΰνόνи 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 от-рицание 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 по-лагания 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 (Voraus-setzung), 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 κρύπτεσθαιпребывают 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 άλήθεια, 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, φύσιςозначает 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 (φιλεϊν). 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 (νοεΐν) и бытием (είναι) 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 κρύπτεσθαιс 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 φύσιςкак таковым и забыли, что эта φύσις, в соответствии со своей изначальной двойственностью одновременно означает отне­сенность к κρύπτεσθαι, то есть говорит о φιλεϊν, 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.**

άλήθεια**, помысденная в** μή δΰνόν 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 άρμονία, 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. άρμονίαсплачивает и разжигает раскрытие и сокрытие в единую простоту их существа, и потому она есть само разжигаю­щее разверзание этого единства. φύσις есть άρμονία,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. άρμονία,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 άρμονία 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 φύσιςсоответствующее слово из того же греческого языка. Это слово — τό πϋρ, 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 πυρозначает 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 (Ver-fügung), 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 φύσιςвсякое 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, φύσιςпредстает 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 δΰνόν 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, άρμονία, есть сам украшающий огонь, молния. κόσμος и πΰρ 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 άείζωον.У нас это речение по счету идет восьмым и вот что в нем гово­рится:

κόσμον τόνδε, τον αυτόν άπάντων, ουτε τις θεών ούτε άνθρώπων έποίησεν, άλλ’ ήν αεί καί εστιν καί έσται πΰρ άείζωον, άπτόμενον μέτρα καί άποσβεννύμενον 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 (άρμονία φανερή в отличие от άρμονία άφανής), 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 εΐκή κεχυμένον ό 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 ήν άεί, то есть «она всегда была». Ясно, что άεί имеет силу также по отно­шению к «есть» (έστιν) и «будет» (έσται). 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 вре­менн*ы*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 κόσμοςизначальнее всякого временнόго (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 πΰρ άείζωον, всегда восходящий огонь. По­сле всего, что было сказано о φύσις, άρμονία, κόσμοςи 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»? άπτόμενονни в коем случае не означает «загорающийся» или «воспламеняю­щийся»: άπτωозначает «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 άπτόμενον μέτραкак «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 άρμονία άφανής, 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 κόσμοςесть 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 са­мосокрытие (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. μέτραсуть 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, κόσμοςесть 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 φύσιςбытийствует в себе самом как та благо­склонность, в которой восхождение и замыка­ние удостаивают друг друга своим сущностным основанием.

b) άλήθειαкак сущностное начало и сущностная основа φύσις.

Сущностное отношение несокрытости к самосокрытию

в изначально помысленной φύσις.

άλήθεια как несокрытость самосокрытия

τό μή δΰνόν 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 δΰνόν ποτε есть φύσις; φύσις же есть благосклонность восхождения и самозамыкания друг ко другу, каковая благосклонность, в свою очередь, есть άρμονία άφανής, неприметная слаженность, сияю­щая над всем. Она так сияет только потому, что, будучи благородной, является исконным украшением: ό κόσμος όδε — «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 δΰνόν 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 άλήθεια. Мы здесь говорим об «истине». Но теперь, в нашей первой попытке помыслить первое рече­ние Гераклита, мы узнаём, что άλήθεια в нем мыслится, но не называется.

άλήθεια, 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 άλήθεια 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 άλήθεια— 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 άλήθεια 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 άλήθεια), что изначально άλήθεια 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 φύσιςи люди и боги раскрываются ей?

τό μή δΰνόν 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 άλήθεια?

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 φιλεΐ — «восхождение дарует свою благосклонность са­мосокрытию». Но если άλήθεια является сущ­ностной основой для φύσις, тогда мы впервые начинаем понимать смысл имени άλήθεια — не-сокрытость, рас-скрытие. άλήθειαправит из несокрытости и в сокрытии. Ее имя говорит о том, что она — не просто одна только откры­тость, но несокрытость самосокрытия. Уже давно άλήθειαмыслят 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 άλήθεια,есть сущностное начало самой φύσιςи 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 άλήθεια**,** «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 άλήθειαсообщает себя тем, кто ей внимает.

Но если φύσιςимеет 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 φιλεΐ.

с) О внимании бытию и сказывании бытия в изначальном

мышлении: λόγοςи 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:

ό άναξ, ού τό μαντεΐόν έστι τό έν Δελφοϊς, ουτε λέγει ουτε κρύπτει άλλα 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 λέγεινкак «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, νοεΐν, 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 — άρμονία — φύσις — κόσμοςгово­рят 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, σημεΐον, σημαίνειν здесь надо мыслить по-гречески, то есть в соотнесении с φύσις и άλήθεια. В восьмом фрагменте Парменид го­ворит о σήματαбытия, 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 δΰνόν 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 не­приметной 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)? Чтό если все объективное — лишь тот образ действий, которым субъективность человека «отбрасывает» вещи от себя, то есть ставит их перед собой, пред-ставляет, опред­мечивает? Чтό 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 необерегаемое?

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]](#endnote-43), сказав, что из него придет «совет» «о царях и наро­дах»?[[44]](#endnote-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) επιστήμη 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, ήθική, перед которыми можно поставить έπιστήμη, переводимое нами пока словом «зна­ние». λογικόν, λογικά именует все то, что касает­ся «логоса» (λόγος). Соответственно φυσικόν, φυσικά именует все, что принадлежит φύσις, а ήθικόν — все, что затрагивает ήθος. «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 έπιστήμη. 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: έπιστήμη φυσική, έπιστήμη ήθική. 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 — έπίστασθαι, то есть «становиться пе­ред чем-либо», «пребывать при нем и стоять перед ним, чтобы оно показало свой вид». По­мимо прочего έπίστασις обозначает пребывание перед чем-либо, внимание ему. Это внимаю­щее, пребывающее перед-чем-то-стояние (Vor-etwas-stehen), έπιστήμη,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 έπιστήμηмы 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 έπιστήμη,«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 έπιστήμηмы 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 έπιστήμηвсе-таки взаимосвязаны. Это так. Поэ­тому при переводе греческой επιστήμηнемец­ким 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). Чтό если мы еще как следует не знаем, что такое настоящее? Чтό 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» («Wissen­schaft»)?

Если мы утверждаем, что έπιστήμηв 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 έπιστήμη,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 έπιστήμη,мы уже не захо­тим разъяснять природу греческой τέχνηс 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. Чтό такое слово без связи с тем, что оно называет и чтό 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 ό 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 έπιστήμηсловом «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 έπιστήμηв 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 έπιστήμηбыла 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; τίκτωозначает «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». ó 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 «ар­хитектор» слышится ό τέκτων. От архитектора как начала (άρχή)порождения (τεκεϊν)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 φύσιςкак 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 τέχνηи 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 τέχνηв ее отношении к τεκεϊν,к «порождению»?

τέχνη— это то, что глубочайшим образом затрагивает всякое порождение в смысле со­вершаемого человеком сюда-поставления. Если порождение (τεκεϊν)есть поставление в несо­крытое (мир), тогда под τέχνηподразумевается 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-из-водится и поставляется то, что туда необходимо поставить. Это подготавливающее держание наготове несокрытого (άληθές),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 τέχνηименно 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 έπιστήμη —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 θεωρεϊν— являет­ся высшей формой самого действования. К чему тогда наше бессмысленное и беспочвенное различение «теоретического» и «практическо­го»? Самобытной и пока еще прикровенной особенностью, отличающей έπιστήμη и τέχνη,остается их отнесенность к несокрытости того, что есть и может быть.

έπιστήμη,«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 λογικήво взаимосвязи с

επιστήμη φυσική и ήθική. О господстве рефлексии

«Логика» — это сокращенное выражение для επιστήμη λογικήи 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 λογικήпоявляются 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 όνταпринадлежат 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 φυσικήмыслит сущее в целом (das Sei­ende im Ganzen) и, таким образом, одновременно мыслит сущее во все-общем (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 по­думать о том, что было бы, если бы мы, если бы человек не мог помыслить и сказать «бытие» и «есть»? έπιστήμη 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 έπιστήμη 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 ήθικήпредставляют 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 οργανον, 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) έπιστήμη 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 έπιστήμη λογική— наука о «логосе» и том, что его затрагивает, έπιστήμηозначает: уметь разобраться в чем-либо. Ко времени возникновения и формирования «ло­гики» это слово было равнозначным или тесно связанным со словом τέχνη. τέχνηмы переводим как «знать толк в чем-либо».

Впрочем, от указания на родство и даже равнозначность греческих слов έπιστήμη и τέχνηмало толку. Если же мы подумаем о том, что έπιστήμηявляется 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 έπιστήμη и τέχνηприобретает 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 έπιστήμη λογική, а также тому предмету, который им называется, обратим внимание на то, что данное наименование появляется вмес­те с двумя другими: επιστήμη φυσική и έπιστήμη ηθική. Что в них помогает нам понять смысл έπιστήμη? 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. έπιστήμη φυσική— это зна­ние о сущем в его целом, отличное, правда, от знания, характерного для новоевропейской фи­зики.

В противоположность этому έπιστήμη 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. έπιστήμη 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 έπιστήμη 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 έπιστήμη λογική, с логикой?

с) λόγος и ήθος. Универсальная функция «логоса» как ratio

и разум в определениях человеческого существа и их

последовательном завершении в «Воле к власти» (Ницше)

В названии έπιστήμη 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 λόγοςне 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 έπιστήμη 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 ήθος 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 несказáнное? Ведь, будучи более-не-сказуемым (Nicht-mehr­sagbare) несказáнное и несказываемое сущест­вуют лишь из их отношения к сказыванию. Но, по-видимому, с λόγος дело обстоит не так, как с ήθος. 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]](#endnote-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, чтó 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 έπιστήμη 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’οм?Для «логики» λόγος есть λέγειν τι κατά τίνος,то есть высказывание о чем-то через что-то. На римский и средневеко­вый лад λόγοςпонимается 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; λόγοςесть 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, ήθοςчеловека — 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. λόγοςпревратился 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]](#endnote-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]](#endnote-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]](#endnote-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 άνθρω­ποςζωον 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 λόγοςкак 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 λόγοςберется 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 έπιστήμη 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 *те* 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. λόγοςдля логики есть λέγεινкак 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 έπιστήμη 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. κρίνεινже 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 λόγοςбыл 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 λόγοςкак 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 λόγοςи почему он таков, что ему принадлежит мыш­ление, принадлежит только оно — и принадле­жит по существу? Что такое мышление? Для логики λόγοςесть высказывание. Как высказы­вание он принадлежит сказыванию. Сказыва­ние же есть речь и язык. λόγοςесть явление языка. Поэтому λόγοςесть 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 *тот* 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: ό σκοτεινός, Темный. То, что Гераклит назы­вает словом Λόγοςи 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:

ούκ έμοΰ, άλλα τοϋ λόγου άκούσαντας όμολογεΐν σοφόν έστιν έν πάντα είναι.

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: ό λόγος, вот этот логос. Речь идет о «слушании» (άκούειν),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 ούκ,с «не», которое нечто отклоняет — нечто, касающееся челове­ческого слушания. ούκ έμοΰ— не меня, вот это­го человека, должны вы выслушивать и не к моим речам прислушиваться, чтобы потом рас­сказывать, что вы, дескать, слушали Гераклита.

ούκ έμοΰ — 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.

ούκ έμοΰ, άλλα τοΰ λόγου άκούσαντας.

«Вы слушали не только меня, άλλά, 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 άκούειν — 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 έστιν— «тогда *есть* (ввод в) настоя­щее знание». Исходно σοφόν — σοφίαимеют 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; σοφόςслышится в слове φιλόσοφος, а σοφία — в слове φιλοσοφία. Но в гре­ческом σοφόν постоянно слышится отголосок σαφές, что означает «яркий, очевидный, ясный». σοφόν έστιν— 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:

έν τό σοφόν μοΰνον λέγεσθαι ούκ έθέλει καί έθέλει Ζηνός όνομα.

«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 όνομα, соотносятся с nomen, именем, именованием. Правда, для того чтобы понять слово όνομα(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, όνομαстановится 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 λέγεινозначает «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 Λόγοςблагодаря чуткому вслушиванию в него. Но в чем состоит это настоящее знание, если оно *есть*? Гераклит говорит: όμολογεΐν σοφόν έστιν.

όμολογεΐν —мы видим, что слово, обознача­ющее настоящее знание, Гераклит ставит перед σοφόν έστιν, но это еще не все. Благодаря этому соединению слов όμολογεΐν, в котором именует­ся λέγειν и λόγος, приходит в непосредственное соседство с Λόγος: άλλά τοϋ λόγου άκούσαντας — όμολογεΐν. 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 όμολογεΐνи 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 όμολογεΐν,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. όμολογεΐν,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. όμολογεΐνозначает 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. όμολογεΐνзначит 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. όμολογεΐν σοφόν έστιν: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 όμολογεΐν— это нечто осо­бенное. Да и может ли оно не быть таковым там, где ему надлежит образовать настоящее знание, τό σοφόν?С чем это όμολογεΐνнаходит­ся в согласии? Гераклит говорит: τοϋ λόγου άκούσαντας— 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 ό 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».

όμολογεΐν σοφόν έστιν εν πάντα είναι.

«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 (είδος) 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» λόγοςесть 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, чтό, собственно, оно есть. По­этому λόγοςкак 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» — είδος, ιδέα,«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 είδος 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», είδος —ιδέα. Таким образом, в каком-то смысле είδος 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 κατηγορίαозначает «высказывание» и бо­лее того: по своему корню и составу оно гораз­до скорее и, по существу, лучше подходит для такого обозначения. κατ-αγορεύεινозначает: 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 λόγοςимеет 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 εΐδη. Но почему бы этому отличительному сказыванию, в котором основная черта бытия, как говорит Аристотель, έμφαίνεται, 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]](#endnote-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 είδος. 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:

ούκ έμοΰ, άλλα τοΰ λόγου άκούσαντας όμολογεΐν σοφόν έστιν εν πάντα είναι.

(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 όμολογεΐν,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 όμολογεΐν, которое мы «дословно» переводим как «говорить то же самое, что го­ворит Λόγος». Вряд ли можно сомневаться, что здесь Λόγος и όμολογεΐν 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 όμολογεΐν: 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: по-слушным. Таким, наверное, является послу­шание в όμολογεΐν, 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, ενподразумевает 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 είναι,«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, ενподразумевает 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, έν.

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 έν? Сразу видно, что все вопросы о его возможном значе­нии возвращаются, если мы попытаемся по­мыслить 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 έν πάντα είναι про­яснить природу εν и πανи 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 έν πάντα είναι — 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 πάνταвообще получают возможность именоваться и определяться.

Эти слова называются в том, что внятно из самого «логоса», и звучит это так: έν πάντα είναι— одно *есть* всё. В бытии и как бытие «одно» единит «всё», что есть. «Всё» есть су­щее, имеющее в ενосновную 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? πάνταкак сущее в целом и ενкак основная черта сущего живут и бытийствуют в бытии. Но прежде нам, наверное, надо спро­сить, как именно следует мыслить бытие, είναι,в котором помыслено έν πάντα είναι,или даже так: как надо мыслить одно только бытие в со­ответствии со способом мышления Гераклита. До тех пор пока мы здесь не научимся мыслить είναι, 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 πάνταи, мысля, постичь их, ока­жутся совершенно напрасными.

А теперь прислушаемся к целому (das Gan­ze) данного речения, которое говорит из пра­вильного слушания «логоса»:

ούκ έμοΰ, άλλα τοΰ λόγου άκούσαντας όμολογεΐν σοφόν έστιν έν πάντα είναι.

Мы видим, что речение завершается словом είναι. Однако во всем речении είναι (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 όμολογεΐν. По­следнее, то есть послушное сказывание, в кото­ром состоит настоящее знание, говорит то же самое, что говорит λόγος. λόγος же говорит έν πάντα είναι — при всегдашней предпосылке, что λόγος — это сказывание и только оно. έν πάντα είναι внимается в чутком слушании «логоса» из него самого. έν πάντα είναιприходит из «лого­са». Оно есть то внятное, которому мы внима­ем в слушании «логоса» и которое, таким обра­зом, вынимаем из него. Но может ли έν πάντα είναι 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 είναι или, по крайней мере, не равнороден? И может ли сам λόγος еще быть «вне» и «рядом» с εν πάντα είναι? πάντα как це­лое сущего бытийствует в бытии. Равным обра­зом (и тем более) в нем бытийствует εν как основная черта сущего. Следовательно, λόγος, внятный в έν πάντα είναι, 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 είναι,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 έν πάντα είναι так или иначе восходит к са­мому «логосу». Таким образом, сам λόγος дол­жен давать возможность бытийствования для εν, πάντα, είναι — 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 είναι— 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 είναι тогда, когда в этом внимаемом восходит сам Λόγος и, показывая себя, делает себя внятным? Что го­ворит нам έν πάντα είναι тогда, когда мы осмыс­ляем и удерживаем его, — что оно говорит нам о самом «Логосе»? Пытаясь сейчас усмотреть существо «Логоса» из εν πάντα είναι мы, однако, вспоминаем, что εν πάντα (είναι)остается пре­дельно многозначным. Но прежде всего мы от­казались от того, чтобы подробно говорить о неопределенной многозначности третьего сло­ва — είναι.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 είναιкак внимаемое становится внятным из «Логоса» и как «Логос».

b) Второй путь: подступ к «Логосу» через исходное значение

слова λέγειν. Λόγοςкак 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]](#endnote-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 έν πάντα είναι?

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, чтό 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 λέγεινи 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 λόγοςкак 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 λόγοςлогики 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 ιδέαеще 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 λόγοςкак 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 Λόγοςне 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 Λόγοςдо Платона и Аристотеля и, навер­ное, помыслил так существенно, что слово λόγοςостается 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 είναιвновь 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 Λόγοςне 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 Λόγοςесть 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.

с) Третий путь: подступ через λόγος, присущий ψυχή.

Фрагмент 45. Вопрос об όμολογεΐν

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 όμολο­γεΐν, 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 όμολογεΐν?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]](#endnote-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 ψυχήкак 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 само­раскрытие 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 ψυχήвидно, 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 όμολογεΐν. 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 όμολογεΐν, 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]](#endnote-52). Глубокое — это просторно-далекое, но всецело отсылающее в сокрытое и таким обра­зом само как-то средоточащее. В какой мере λόγοςможет 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: ψυχής πείρατα ιών ούκ 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 λόγοςмыс­лится 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 λόγοςметафизически 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 λόγοςздесь 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 ό 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: έν πάντα είναι— 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 είναι становится внятным. В этом έν πάντα είναι пока­зывается «сам Λόγος», причем именно как Λόγος. Ведь έν πάντα είναιудерживает 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: Λόγοςесть само себя возве­щающее «единое», которое объединяет «всё». Λόγοςесть 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 λέγεινозначают «собирать», «средоточить», то есть, в конце концов, единение и объединение.

Правда, стремясь прояснить значение έν 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 ΛόγοςГераклита 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 временнόй 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, чтό 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 ό Λόγος, ка­ковым словом он именует само бытие, именует единое, объединяющее все сущее. ό 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 όμολογεΐν. 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 όμολογεΐν, 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 ψυχήдолжно иметь λόγος,дабы όμολογεΐνстало возможным. По всей вероятно­сти, этот человеческий λόγοςдолжен 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». όμολογεΐνкак

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 ψυχήпо-гречески — значит мыслить ее существо из его принадлежности к ζωή и φύσις,«жизни» и «природе». Правда, соотнесе­ние ψυχή с ζωή и φύσιςне 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 φύσιςподразумевает восхождение, которое само по себе есть в-себя-возвращение (In-sich-zurück- gehen), 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. φύσιςимеет в себе эту «размерную» осо­бенность, которую, однако, надо мыслить в единстве с другой особенностью: φύσιςесть 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 φύσιςв 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 φύσιςот 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 φύσιςвообще 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 φύσιςот­носится 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; φρονεΐν, 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 λόγοςкак суждения и высказывания, тогда совершен­но непонятно, что же общего у ψυχή именно с «логосом», особенно если вспомнить, что как раз λόγοςи его глубина и приводят к тому, что «исходов» души невозможно отыскать. Если же мы понимаем λόγος как λέγεινв 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 λόγοςпредстает здесь не просто как одно из возможных свойств ψυχή,но даже как сущ­ностная основа той ψυχή,которая здесь подразумевается и которая есть ψυχήчеловека. 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 πείραςстоит во множест­венном числе, ψυχήимеет 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, чтό 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 όμολογεΐν и что это όμολογεΐν 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», όμολογεΐνкак 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, Λόγοςкак само бытие и есть та глубина, в которую уводит отсылающий в про­стор λόγοςчеловеческой 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 όμολογεΐν, в самосредоточащемся собирании человеческого «логоса», в сосредо­точении себя на нем есть, то есть присутству­ет «Λόγος».Таким образом, в όμολογεΐνотыски­вается 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, όμολογεΐνне 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, λόγοςчеловека не может сразу, сам собой и через себя самого досягнуть до крайних исхо­дов души, несмотря на то что он как λόγοςпро­стерт в то, чему он как λόγοςтолько 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 όμολογεΐν 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: ούκ έμοΰ, άλλα του λόγου άκούσαντας όμολογεΐν σοφόν έστιν 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 όμολογεΐν. 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 Λόγοςесть исконное сосредоточение, бытие сущего в це­лом. Человеческий λόγοςесть, по существу, само-средоточение 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 όμολογεΐν, 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 λόγοςкак высказыва­ние, суждение, это слово легко приобретает значение, которое делает понятным все рече­ние в целом. Итак, λόγοςнеобдуманно 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. Λόγοςкак 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». Λόγοςесть «понятие» и «смысл» че­го-либо. Так как λέγεινпонимается как выска­зывание, а высказывание — как выговаривание, λόγοςодновременно 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 λόγοςкак 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: έδιζησάμην έμεωυτόν. 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 έδιζησάμην έμεωυτόνозначает: «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». ό Λόγος — это исконное, всё сохраняющее сосредоточение. Человеческий λόγος— это само-средоточение на исконном сосредоточении. Чело­веческое средоточение на исконном сосредото­чении совершается в όμολογεΐν.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 όμολο­γεΐν.

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 όμολογεΐν, 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 ψυχήпо-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 ψυχήкак 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 όμο­λογεΐν 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:

ώι μάλιστα διηνεκώς όμιλοΰσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, και οις καθ’ημέραν έγκυροϋσι, ταϋτα 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: διαφέρεινозначает «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 διηνεκώςсловом «вынашивая». Вынашиваемое (das Austragsame) — это отли­чительная черта пребывания при чем-либо, особенно если оно имеет характер όμιλεϊν,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 διαозначает 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 διαφοράозначает 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, Λόγοςкак исконное со-средоточение заранее привлекает человече­ское существо к себе и каким-то образом соби­рает, средоточит его. Поэтому таким образом сосредоточивающий Λόγοςесть 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 δΰνόν, «ни в коем случае не заходящее ког­да-либо», «всегда восходящее»; в этой связи в 16 фрагменте говорится: τό μή δΰνόν ποτε πώς άν τις λάθοι;«Может ли кто укрыться от всегда восходящего?»[[53]](#endnote-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 όμιλεϊν — 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 έγκυρεΐν — 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 — «Яискал 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 όμολογεΐν,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 Λόγοςбудет 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 όμολογεΐν?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 λόγοςеще 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 όμολογεΐν 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 όμολογεΐν, 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 όμολογεΐν,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».

с) Кажущееся противоречие между «Логосом» как средоточением

и как «обособленным». Фрагмент 108. πάντων κεχωρισμένον

как отличительное, должное-быть-помысленным определение

«Логоса» как έν πάνταи предметно неочерченный

(бес-крайний) край «Логоса»

Даже мыслитель Гераклитова достоинства не освобождается от задачи прислушаться, чтό 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 κεχωρισμένονкак «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, Λόγοςистолковывается 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 κεχωρισμένονистолковывается 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 σοφόνв своем бытийствовании обращено имен­но к этому знанию, то есть к όμολογεΐν 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 λέγεινвнимает 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 λόγοςка­ким-то образом выстраивает свое отношение к сущему в целом. Когда человеческий λόγοςокликается 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 Λόγοςкак 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 έν πάνταόν, должно означать нечто иное. Если мы собира­емся переводить и мыслить сочетание πάντων κεχωρισμένονсвободным 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 κεχωρισμένονнасильственным 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. κεχωρισμένονотносится 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 ή χώρα, ό 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 ή 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). ή χώραкак 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 χωρίζεινв 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 κεχωρισμένονпрежде 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 κεχωρισμένονформально-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 κεχωρισμένονздесь 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. Λόγοςесть 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 κεχωρισμένονотносится к «Логосу» и если он бытийствует как λέγων,как исконно хранящее сосредоточение, тогда в κεχωρισμένονнельзя по­дразумевать пассивный залог, но надо пони­мать его в медиальном залоге. Λόγοςбытийству­ет 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, «рас­краивающее» 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: Λόγοςкак 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]](#endnote-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]](#endnote-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:

ώι μάλιστα διηνεκώς όμιλοϋσι 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. Чтό если бы человек не был заранее, преж­де всякого другого отношения, и, следователь­но, больше всего обращен к бытию? Чтό 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, ταΰτα αύτοΐς 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 Λόγοςесть 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 όμολογεΐν, 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.

όμολογεΐν 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: όκόσων λόγους ήκουσα, ούδεις άφικνεϊται ές τοϋτο, ώστε γινώσκειν ότι σοφόν έστι 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 ύπερουράνιος 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 κεχωρισμένονв 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 όμολογεΐν 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 (άρμονία) 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 вéдению 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, вследующем 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 вéдению, 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 Λόγοςкак 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 Λόγοςесть искон­но хранящее сосредоточение, а о γνώμηсказа­но, 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, γνώμηпереводят 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]](#endnote-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 γνώμηодним 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 γνώμηможет, 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 γνώμηи 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 (άρμονία).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 γνώμηначинается ход искон­но подготавливающего сосредоточивания, мы не можем не предпринять на первый взгляд ри­скованного шага и не отождествить γνώμη θείαс «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 άλήθεια 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 έν τό σοφόν: единое, а именно единственно знаемое, то, что единственно должно быть знаемым. Согласно 41 фрагменту, это знание есть έπίστασθαι — «пред-стояние»; теперь мы можем по­нять его исконнее и соразмернее его природе, а не только в соответствии с более поздним зна­чением ориентирования, характерным для έπιστήμη 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 όμολογεΐν.

b) Повторное размышление об όμολογεΐν, 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 όμολογεΐν.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 λόγοςникогда 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 со­средоточении. 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 έαυτόν,а именно αυξων,согласно которо­му λόγοςдуши, 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 λόγοςбогаче 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 υβρις,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 λόγοςдовольст­вуется собой и не испытывает потребности в другом, чтобы стать богаче. Как таковой, то есть в своем существе, человеческий λόγοςесть лишь то чуткое самосредоточение, к которому призывает 50 речение и которое совершается по способу όμολογεΐν.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 λόγοςи 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 όμολογεΐν,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): ψυχής έστι 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 Λόγοςвсе 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 дόлжно 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.

с) 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 φρονεΐν αρετή μεγίστη, καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεΐν κατά φύσιν έπαίοντας[[57]](#endnote-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 понимаеn 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 άληθέα, встречающееся в данном рече­нии и переведенное как «истинное», буквально и по существу означает «несокрытое» (das Unverborgene). άλήθεια, 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 άληθέα соседствуют φύσις, λέγε­ιν (λόγος), ποιεΐν (ποίησις), σοφίη, φρονεΐν и άρετή, έπαΐω (άίω). 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 φρο­νεΐν и σοφίη — о «мышлении» и «знании» — что они такое. Мы предварительно, никак не тол­куя, переводим φρονεΐν 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 άληθέαнашим 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 λέγεινснова 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 φρονεΐν («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 άληθέα, так как к нему относится высказанное в этом речении λέγειν. Здесь Λόγος появляется в связи с άλήθεια. В соответствии с обычным переводом и истол­кованием λέγειν понимается как «сказывать» и «высказывать». Тот факт, что άληθέα, понятое как «истинное», называется в связи со cказы­ванием 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 άληθέα, άληθές и άληθείηвезде появляются лишь в связи со cказыванием, повествовани­ем, сообщением, ответствованием, высказыва­нием[[58]](#endnote-58). Таким образом, привычный взгляд на άλήθεια, λέγεινи их взаимосвязь подтверждается как нельзя лучше. И тем не менее άληθέα 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? άληθέα 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 άληθέα 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 άληθέα, которое мы называем «истинным», принадлежит сфере λέγειν, сфере того, что мы называем «cказыванием», и что как раз благодаря этой связи между άληθέα 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, чтό есть само знание. Оно говорит, что знание есть άληθέα λέγειν καί ποιεΐν κατά φύσιν. Всякий, кто хоть немного понимает в языке Гераклита и ранних мыслителей, сразу распознает структу­ру этого речения: άληθέα относится к λέγειν, а ποιεΐν — к κατά φύσιν. Знание состоит в λέγειν καί ποιεΐν— в средоточащем единении и в изнесении-наружу, произведении. Что средоточится в средоточимости, попутно составляющей зна­ние? άληθέα— 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 άληθέα,взятое как «истинное», коренится в λέγειν, взятом как вы­сказывание, но λέγειν, понятое как средоточа­щее, сбирающее единение, обретает свое су­щество из άληθέα, 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 άληθή, несокрытое, каковое равнозначно тому, что называется τά οντα, равнозначно присутст­вующему.

Если в этом речении мы понимаем άληθέα λέγεινкак 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: ποιεΐν 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 άλήθεια.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 άλήθεια 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 άλήθεια и φύσις и пораз­мышляем о том, что λέγειν как средоточащее сбережение определяется в ракурсе άληθέα, не­сокрытого и его раскрытия, тогда нам станет ясно, в какой мере второй сущностный момент знания, а именно ποιεΐν κατά φύσιν,по существу, касается того же самого. Но что в этой связи означает ποιεΐν κατά φύσιν? ποιεΐν означает «де­лать», «совершать». Подобно греческому, не­мецкие слова охватывают широкое семантиче­ское поле, и тем не менее уже пора хотя бы по­пытаться именно слово ποιεΐν 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 ποιεΐν,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 ποιεΐν, 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. ποιεΐν и ποίησις — вовне-изнесение и сюда-поставление — износит и ставит в несокрытое то, что до этого не появлялось. ποιεΐν 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 ποίησιςвсегда 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 φύσιςв том смысле, что как раз про-изведенное, 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. ποιεΐν 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. ποιεΐν κατά φύσινвовсе 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 ποιεΐν как таковое все-таки не является сущностным элементом знания, но предстает только как ποιεΐν 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 άληθέα 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 ποιεΐν 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 ποιεΐν 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 θεωρεΐν, 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 ποιεΐν как ποιεΐνв 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 ποιεΐν— это как раз не порождающее дела­ние, а в буквальном смысле понятое из-несение, сюда- и туда-поставление и вы-ставление, 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 — ποιεΐν κατά φύσιν.

Когда Гераклит различает λέγειν и ποιεΐν,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 ποιεΐν, 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 — έπαΐοντας, где άΐω 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 έπαΐοντας, 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 έφ’ού,относящееся к «слушающим», к άΐοντες, мы можем определить только путем дополнения — έπί του λόγου. Та­ким образом, έπαΐοντας 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 ποιεΐν (про-изводяще-средоточащее самосредоточение) совершается έπαίοντας έπί 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 άληθέα,несо­крытое, а точнее — несокрытость, утверждаю­щаяся в сокрытии. Несокрытость же есть то же самое, на что направлено ποιεΐν, 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. Άλήθεια, 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. 'Έν, исконно единящее Единое, Единственное есть Λόγος как Άλήθεια, как Φύσις. Этому именно так мыслимому Еди­ному, «Логосу», в όμολογεΐν и как όμολογεΐν соот­ветствует то человеческое разверзающе-вбирающее λέγειν, которое в себе одновременно пред­стает как ποιεΐν, 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 όμολογεΐν, ожидается, что оно на-строится на краевое присутствие бытия, «Логоса». Из этого исходно затребованного на-строения человека на Λόγοςвесь 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 φρονεΐν άρετή μεγίστη. φρόνησις, φρονεΐν, 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 φρονεΐν, 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 φρονεΐν — со­единяя, он как бы говорит: и это так, потому что именно σοφία, в заботливом попечении ко­торой и пребывает φρονεΐν, имеет называемое теперь свойство. φρονεΐν 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 φρονεΐν άρετή μεγίστη, καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεΐν 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 φρονεΐν αρετή μεγίστη, καί σοφίη άληθέα λέγειν καί ποιεΐν 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 όμολογεΐν, 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 έμοΰ, άλλά τοΰ λόγου άκούσαντας όμολογεΐν 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 μοΰνον 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 'Έν πάντα — это не нечто разнящееся между собой, но одна и та же, единственная сущность бытия. Έν 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 Άλήθεια и Φύσις. Άλήθεια 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 ποιεΐν, 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 Άλήθεια 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 λέγεινесть «человеческое» в чело­веке?

Тогда надо спросить: что здесь означает «зависимость»? Умаляет ли эта зависимость достоинство бытия? Чтό если бытие нуждается в λέγειν потому, что оно, бытие, есть как раз не­зависимое (das Unabhängige)? Чтό 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, чтό 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 Λόγοςкак 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 λέγεινна 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 'Ένи тем самым подспуд­но — как Λόγος, то есть как "Εν 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 λέγεινи проносит его сквозь всякий образ действий. Поэтому и для Аристотеля, хотя уже в видоизмененной форме, всякая έπιστήμη 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]](#endnote-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 Άλήθεια—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 не­что такое, что господствует над всем поставленным, стоящим и постоянным. Выступление и наступление в открытое публичной открыто­сти 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 όμολογεΐν, 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 όμολογεΐν,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 όμολογεΐν,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. Λόγοςесть 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:

ώι μάλιστα διηνεκώς όμιλοϋσι 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 διάозначает «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, ύβρις. 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 όμολο­γεΐν,— 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):

ψυχής έστι λόγος έαυτόν αύξων.

«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 όμολογεΐν. 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 όμολογεΐν, 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, чтό 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; όμολο­γεΐν— 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 ποιεΐν(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 έν πάντα είναι 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 λέγεινкак «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 λέγεινвнешним образом, т. е. в смысле подбирания и складывания в кучу разбросанных перед нами вещей. Таким образом, λέγειν и Λόγοςсохраняют 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» (1еsen), 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 φρονεΐν 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 σωφρονεΐν.

«Только человеческая доля — познавать са­мого себя и, зная, мыслить». Здесь «мышле­ние», φρονεΐν, 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 Λόγοςстоит по отношению к поведению и способностям людей, ищущих только самих себя. Уже молодой Ницше в сво­их базельских лекциях о доплатоновой философии правильно увидел, что άεί,т. е. «всегда», связа­но с έόντος.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 άξύνετοι,от которых уходит συνιεΐν,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 συνιεΐν,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 со-ответствуют 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 τοΰ 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, чтό именно мыслить, полу­чается, что просто мыслить). В некоторых иностранных переводах Zu-denkende тоже понево­ле «предметно» (*what* is to be thought, *cosa* da pensareи 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 άρμονία, 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. В. “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» (ούσία). Но мы знаем, что обычно ούσία 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 οντοςheißt in der entsprechenden deutschen Übersetzung: Seiendheit des Seienden; wir sagen: Sein des Seien­den». То есть «в соответствующем немецком переводе ούσία τΰ όντοςозначает 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 мета­физическую 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 (ούσία—κοινόν) bestimmt ist». То есть Seiendheit как термин — это, по существу, то κοινόνмногочисленных 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 όμολογεΐν,в своеобразном онтологиче­ском «единословии» или «подобнословии» по отношению к исконному «Логосу»: возможно потому, что человеческий λόγοςонтологически «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 Пармениде названо сло­вом Ent-bergung, понимаемым как рас-скрытие. 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 ή 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 [↑](#endnote-ref-1)
2. Aristoteles. De part. Anim. A5. 645 а 17 sqq. [↑](#endnote-ref-2)
3. Diogenes Laertius. IX. 3. [↑](#endnote-ref-3)
4. Ср.: Gesamtausgabe. Bd. 54. [↑](#endnote-ref-4)
5. Ср.: Деян. XIX. 34. [↑](#endnote-ref-5)
6. Hölderlin F. WW (Hellingrath) Bd. IV. S. 129-131. [↑](#endnote-ref-6)
7. Ср.: Гомер. Одиссея XX, 71: ... μήκος δ’έπορ 'Aρτεμις άγνή, т. е. «станом высоким она одаряет, Артемида свя­щенная». [↑](#endnote-ref-7)
8. См. фрагмент 93. [↑](#endnote-ref-8)
9. Diogenes Laertius. IX. 6. [↑](#endnote-ref-9)
10. De natura deorum I. 74. [↑](#endnote-ref-10)
11. Hegel G. F. W. Sämtliche Werke (Glockner). XVII. 347. [↑](#endnote-ref-11)
12. WW. XVIII. 314. [↑](#endnote-ref-12)
13. Hegel G. F. W. а. а. О. XVII. 348. [↑](#endnote-ref-13)
14. Hegel, а. а. О. XVII. 22. [↑](#endnote-ref-14)
15. Hegel, а. а. О. XVII. 344. [↑](#endnote-ref-15)
16. WW (Groβoktav). XIV. 263. [↑](#endnote-ref-16)
17. Hölderlin, а. а. О. VI. 232. [↑](#endnote-ref-17)
18. WW. II. 188 f. [↑](#endnote-ref-18)
19. Ср. фрагменты 30 и 53. [↑](#endnote-ref-19)
20. Met. Z 1. 1028 b 2 sqq. [↑](#endnote-ref-20)
21. Met. Г 1. 1003 а 21-23. [↑](#endnote-ref-21)
22. WW (E. Berend). 1. Abt. Bd. V. S. 265. [↑](#endnote-ref-22)
23. WW. Bd. XV. S. 141 f. [↑](#endnote-ref-23)
24. WW. Bd. XV. S. 241. [↑](#endnote-ref-24)
25. Ср.: фрагмент 123. [↑](#endnote-ref-25)
26. Ср.: фрагмент 30. [↑](#endnote-ref-26)
27. Ср.: Лейбниц. Монадология. § 30. [↑](#endnote-ref-27)
28. WW. Bd. XVI. S. 77. Воля к власти. Афоризм 582. [↑](#endnote-ref-28)
29. WW. Bd. VI. S. 168. (Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 83.) [↑](#endnote-ref-29)
30. а. а. О. S. 167. (Там же. С. 82.) [↑](#endnote-ref-30)
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). [↑](#endnote-ref-31)
32. Ср.: Sein und Zeit. [Gesamtausgabe Bd. 2]. [↑](#endnote-ref-32)
33. WW. Bd. XVI. S. 101. Воля к власти. Афоризм 617. [↑](#endnote-ref-33)
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».]. [↑](#endnote-ref-34)
35. Kant. а. а. О. Bd. III. S. 149. [↑](#endnote-ref-35)
36. Hegel, а. а. О. IV. 540. [↑](#endnote-ref-36)
37. Hegel, а. а. О. IV. 547-548. [↑](#endnote-ref-37)
38. Hegel, а. а. О. XII. 171-172. [↑](#endnote-ref-38)
39. 178 b. [↑](#endnote-ref-39)
40. Ср. ниже, о фрагменте 16. [↑](#endnote-ref-40)
41. [Дильс: όμολογέει вместо συμφέρεται]. [↑](#endnote-ref-41)
42. Ср. фрагменты: 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108. [↑](#endnote-ref-42)
43. Hölderlin F. а. а. О. Bd. IV. S. 129. [↑](#endnote-ref-43)
44. Hölderlin F. а. а. О. Bd. IV. S. 185. [↑](#endnote-ref-44)
45. WW. Bd. X. S. 189 f. [↑](#endnote-ref-45)
46. Kant I. а.а. О. Bd. IV. S. 243. [↑](#endnote-ref-46)
47. Hölderlin F. а. а. О. Bd. II. S. 379. [↑](#endnote-ref-47)
48. Kant I. а. а. О. Bd. III. S. 13. [↑](#endnote-ref-48)
49. Kant I. а. а. О. Bd. III. S. 89-92. [↑](#endnote-ref-49)
50. В немецком lesen — «читать» и «собирать» (плоды и проч.) — *Примеч. пер.* [↑](#endnote-ref-50)
51. Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления». [↑](#endnote-ref-51)
52. Ф 573. [↑](#endnote-ref-52)
53. Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления». [↑](#endnote-ref-53)
54. Ср. фрагмент 72. [↑](#endnote-ref-54)
55. Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления». [↑](#endnote-ref-55)
56. Ср. в этом же томе: «Начало западного мышления». [↑](#endnote-ref-56)
57. [σωφρονεΐν вместо τό φρονεΐν (Дильс)]. [↑](#endnote-ref-57)
58. В «Илиаде» три раза: άληθείη, Ψ 361; Ω 407; άληθέα, Ζ 382. [Согласно записи автора четырнадцать раз — в «Одиссее»]. [↑](#endnote-ref-58)
59. [Vgl. Heidegger М. Nietzsche. Bd. II. Neske-Verlag Pfullingen, 1961. 399 ff.]. [↑](#endnote-ref-59)