Vorträge und Aufsätze

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Heidegger M., Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976.

Band 7: Vorträge und Aufsätze. Vittorio Klostermann,

Frankfurt am Main, 2000. S. 211–288.

Перевод с немецкого О. С. Ракитянской

ЛОГОС (ГЕРАКЛИТ, ФРАГМЕНТ 50)

Долог наиважнейший путь нашей мысли. Он выводит нас к тому простому предмету, что мыслится под словом λόγος. И так мало на этом пути знаков, которые указывали бы нам дорогу! Нижеследующее представляет собой попытку путем свободного размышления на основе одного из речений Гераклита (В 50) сделать несколько шагов по этой дороге. Возможно, они приблизят нас к тому месту, о котором, пусть и не вполне ясно, говорит нам это речение:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας

ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστίν Ἕν Πάντα.

Один из переводов, примерно одинаково передающих это речение, гласит:

«Если вы услышали не меня, но Смысл (Sinn), то мудрым будет в том же самом смысле сказать: Одно есть Все».

В речении говорится об ἀκούειν, то есть слушать и услышать, об ὁμολογεῖν, то есть говорить тождественное, о Λόγος, то есть о речении и говорении, об ἐγώ, то есть о самом мыслителе, причем именно как о λέγων, то есть говорящем. Гераклит размышляет здесь о слышании и говорении. Он высказывает то, о чем говорит Λόγος: Ἕν Πάντα, одно есть все. Это речение Гераклита представляется ясным во всех отношениях. Но в то же время здесь все вызывает вопросы. И больше всего вопросов вызывает как раз то, что представляется наиболее само собой разумеющимся, а именно — наша предпосылка, что слова Гераклита должны быть непосредственно доступны нашему повседневному пониманию. Это требование, пожалуй, не могло бы быть выполнено даже в отношении современников и соратников Гераклита.

Между тем мы скорее бы поднялись до уровня его мысли, если бы согласились, что, напротив, не для нас первых и не для одних лишь только древних, в самом помысленном предмете остаются некоторые загадки. Мы подойдем к этим загадкам еще ближе, если отступим назад, встретившись с ними. При этом становится очевидно: чтобы воспринимать загадку как загадку, необходимо, прежде всего, разъяснение того, что означает λόγος и λέγειν.

С древних времен Λόγος Гераклита толковали различными способами: как разум (Ratio), как слово (Verbum), как мировой закон, как логическое и логическую неизбежность, как смысл, как рассудок. Снова и снова раздается призыв обратиться к рассудку как эталону всего поведения. Но что может сделать рассудок, если он, наряду с безрассудством и противным рассудку, упорствует на одном и том же уровне небрежения, забывая размышлять о сущностном происхождении рассудка и принимать участие в его пришествии? Что может логика, λογική (ἐπιστήμη) любого рода, если мы никогда даже не начинаем принимать во внимание Λόγος и следовать за его первоначальной сутью?

Вывод о том, что есть λόγος, мы можем сделать из λέγειν. Что означает λέγειν? Любой, кто владеет греческим языком, знает: λέγειν означает «говорить» и «разговаривать», λόγος обозначает λέγειν как «изрекать» и λεγόμενον как изреченное.

Кто может отрицать, что в языке греков с древних времен λέγειν означает «разговаривать», «говорить», «рассказывать»? Однако не менее древним и даже еще более исконным (а потому уже заранее включенным в приведенное выше определение) значением его является то же, что обозначает наше, созвучное ему слово legen: слагать и предъявлять. В этом слове главенствует понятие «сведения воедино», латинское legere в значении «собирать» и «сводить вместе». Собственно говоря, λέγειν обозначает Сложение и Пред-ложение, сводящее воедино себя и других. Средний залог этого слова, λέγεσθαι, означает «возлечь в средоточии покоя»; λέχος — это «ложе покоя», λόχος — место засады, где нечто сложено и утаено. (Здесь стоит вспомнить древнее, после Эсхила и Пиндара начавшее выходить из употребления слово ἀλέγω (α copulativum): нечто лежит у меня на сердце (liegt mir an), тревожит меня).

Как бы то ни было, остается неоспоримым, что λέγειν, с другой стороны, означает также (и даже преимущественно, пусть и не исключительно) «говорить» и «разговаривать». Значит ли это, что мы должны в пользу этого господствующего и общеупотребительного значения λέγειν, которое к тому же имеет множество различных форм, попросту пренебречь исконным смыслом этого слова — λέγειν как «слагать»? Смеем ли мы вообще пойти на такое? Или же, наконец, еще не время нам заниматься вопросом, от решения которого, по-видимому, многое зависит? Вопрос же звучит так: каким образом исконное значение λέγειν, «слагать», переходит в значение «говорить» и «рассказывать»?

Дабы найти точку опоры для ответа, необходимо поразмыслить о том, что изначально заложено в λέγειν как «слагать». «Слагать» означает «класть куда-либо, укладывать». Таким образом, «слагать» одновременно обозначает «прилагать одно к другому», «класть вместе». Слагать — значит собирать (lesen). Более знакомое нам значение lesen, а именно «читать что-либо написанное», является не чем иным, как одной (хотя и самой избитой) из разновидностей слагания в значении «сводить воедино в представлении». При сборе колосьев после жатвы убирают и сохраняют плоды земли. При сборе винограда снимают грозди с лозы. Подбирать и снимать, чтобы затем сносить в некое общее место. Если мы станем привычно судить по внешним признакам, то, пожалуй, можем принять это снесение в общее место за собственно собирание или даже за его завершение. На деле же собирание есть нечто большее, чем просто нагромождение. Собирание включает в себя помещение на сохранение. В собирании главенствует размещение; в размещении же — хранение. То «нечто большее», что присутствует в собирании и ставит его выше простого нахватывающего набирания — не есть некая позднейшая добавка. В еще меньшей степени это можно считать заключительным этапом собирания, наступающим в самом конце. Помещающее хранение определяло уже самые первые шаги на пути собирания и все хитросплетения их последствий. Если сконцентрировать внимание исключительно на последовательности шагов, то за подбиранием и уборкой следует снесение воедино, за ним — помещение, за помещением — размещение в хранилищах и складах. Так создается видимость того, что складирование и хранение вовсе не относятся к собиранию. Но что это был бы за сбор урожая, если бы сбережение в закромах как основная цель не лежало в его основе и не направляло его процесс? Сбережение играет первостепенную роль в построении сущности сбора урожая.

Однако при сбережении как таковом сберегается не что угодно, где угодно и когда угодно. Собирание, проистекающее собственно из сбережения — сбор урожая — изначально представляет собой отбор того, что требуется сберечь. Отбор, в свою очередь, определяется тем, что в числе прочих предметов отбора проявляет себя достойным избрания. Наиважнейшим компонентом сбережения в построении сущности сбора урожая является избирание (на алеманнском диалекте Vor-lese, т. е. пред-сбор), от которого зависит отбор, подчиняющий себе весь процесс снесения воедино, помещения и размещения.

Порядок последовательности шагов собирающего действа не совпадает с порядком тех далеко простирающихся, направляющих черт, в которых заключена сущность сбора урожая.

Частью любого собирания является то, что сборщики собираются, дабы объединить свои действия, направленные на сбережение в закромах, и, собравшись вместе с этой целью, вначале приступают к собиранию. Сбор урожая по своей сути и целям требует этого сборища. Изначальное собрание управляет совместным собиранием.

Впрочем, мыслимый таким образом сбор (Lesen) отнюдь не встает в один ряд со слаганием (Legen). Также нельзя сказать, что первое лишь следует за последним. Напротив, понятие сбора уже заложено в понятие слагания. Любой сбор уже есть слагание. Любое слагание само по себе — собирает. Но что же тогда такое «слагать»? Слагать — значит класть, в том смысле, что слагание оставляет нечто лежать и пред-лежать вместе. Слишком охотно мы воспринимаем это «оставлять» в смысле «опускать» или «упускать». В этом случае слагать, класть, оставлять лежать означает не заботиться более об уложенном и предлежащем, проходить мимо этого. Однако λέγειν, «слагать», в своем «оставлении лежать и пред-лежать вместе» означает как раз, что лежащее перед нами приложимо к нам (liegt uns an) и потому касается нас. Слаганию как «оставлению предлежать вместе» надлежит сохранять уложенное в качестве предлежащего. («Legi» в алеманнском диалекте означает плотину, поставленную перед рекой, перед потоком воды).

Слагание, о котором нам теперь предстоит помыслить, λέγειν, заранее отказалось от притязаний — впрочем, никогда ему и не знакомых — на первенство в деле приведения предлежащего в это положение. Слаганию как λέγειν единственно надлежит оставлять под защитой, как предлежащее, то, что само по себе пред-лежит вместе, так, чтобы это оставалось у-ложенным. Что это за защита? Пред-лежащее вместе за-ложено, от-ложено, по-ложено, с-ложено в несокровенности, т. е. сберегается в ней. Оставляя пред-лежать совместно, λέγειν возлагает на себя заботу об этом сбережении предлежащего в несокровенном. Κεῖσθαι, т. е. собственно состояние пред-лежания того, что сложено подобным образом, т. е. ὑποκείμενον, есть не более и не менее, как присутствие предлежащего в несокровенности. В этом λέγειν, относящемся к ὑποκείμενον, λέγειν сохраняет значение «собирать», «сводить воедино». А поскольку λέγειν как оставление предлежать вместе лишь возлагает на себя заботу о сбережении предлежащего в несокровенности, постольку относящееся к этому слаганию собирание изначально определяется сохранением.

Λέγειν означает «слагать». «Слагать» означает сводить воедино в себе и оставлять предлежать то, что совместно присутствует.

Возникает вопрос: каким образом основной смысл λέγειν, «слагать», переходит в значение «говорить» и «разговаривать»? Предыдущие размышления уже содержат в себе ответ, ибо они обращают наше внимание на то, что мы вообще не можем более ставить вопросы подобным образом. Почему же нет? Потому что в том, о чем мы размышляли, никоим образом не идет речь о переходе одного значения слова λέγειν, «слагать», в другое — «говорить».

Мы не занимались в вышеизложенном изменением значений слов. Скорее мы столкнулись с явлением, необъятность которого все еще таится в своей доныне не замечаемой простоте.

Говорение и разговоры смертных с древних пор совершаются в качестве λέγειν, слагания. Говорить и разговаривать — значит, в сущности, оставлять предлежать вместе все то, что присутствует, будучи положено в несокровенности. Изначальное λέγειν, слагание, с ранних пор и в манере, всегосподствующей над всем несокровенным, раскрывается в качестве говорения и разговора. Λέγειν как слагание позволяет этому своему господствующему значению взять верх — но лишь затем, чтобы таким образом с самого начала сложить на хранение сущность говорения и разговора под властью собственно слагания.

То, что «говорить» и «разговаривать» выражают свою сущность именно в λέγειν как «слагании», содержит в себе указание на самое раннее и содержательное решение относительно сущности языка. Откуда оно пришло? Этот вопрос так же важен, как и другой (и, предположительно, идентичен ему): насколько далеко простирается это определение сущности языка из «слагания»? Вопрос достигает самых дальних границ возможного происхождения сущности языка. Ибо так же как и собирающее оставление пред-лежать, говорение обретает форму своего бытия в несокровенности пред-лежащего вместе. Но раскрытие скрытого в несокровенность и есть приведение присутствующего в состояние присутствия. Мы называем это существованием сущего. Итак, сущность говорения языком, заключенная в λέγειν как «слагании», не определяется ни произнесением вслух (φωνή), ни приданием значения (σημαίνειν). Выражение и значение издавна считаются явлениями, бесспорно проявляющими некоторые черты языка. Однако они не проникают в область изначального сущностного определения языка и вообще не способны определить эту область в ее основных чертах. Тот факт, что — незаметно и с давних времен, так, как если бы ничего там не происходило — говорение господствует в качестве слагания и, соответственно, речение проявляется как λέγειν, повлек за собой необычные последствия. Человеческая мысль никогда не удивлялась этому событию и не замечала в этом тайны, скрывающей некий существенный замысел бытия о человеке — сберегаемый, возможно, до того искусно выбранного момента, который не только поколеблет человеческое положение и состояние, но и пошатнет самую сущность человека.

«Говорить» есть λέγειν. Это утверждение, если как следует о нем поразмыслить, избавляет нас от шелухи всего поверхностного, избитого и пустого. Оно называет по имени невообразимую тайну того, что говорение языком осуществляется из несокровенности присутствующего и, сообразно предлежанию присутствующего, определяется как оставление пред-лежать вместе. Научится ли мысль в конце концов хотя бы смутно осознавать значение того, что Аристотель считал возможным определять λέγειν как ἀποφαίνεσθαι? Λόγος сам из себя приводит проявляющееся, выступающее вперед в своем предлежании, к явлению, к высветленному само-выражению (см. «Бытие и время», § 7 В).

Говорение есть собранное и собирающее оставление пред-лежать вместе. Но если такова сущность речения, то что же тогда такое слышание? Речение как λέγειν нельзя определить как выражающий значение звук. Таким образом, если говорение не определяется произнесением вслух, то и соответствующее ему слышание также не может заключаться в том, что некий звук, достигающий уха, оказывается воспринят, в том, что шум, атакующий слух, передается дальше. Если бы слышание заключалось всегда и прежде всего в этих восприятии и передаче звуков, к которым затем присоединяются прочие процессы, то все исчерпывалось бы тем, что озвученное входило бы в одно ухо и выходило через другое. И это действительно происходит в том случае, если мы не сосредотачиваемся на высказанном. Но само высказанное — это собранное и выложенное перед нами предлежащее. Слышание, в сущности, представляет собой эту само-собранность, само-сосредоточение, собирающееся с мыслями относительно высказанного и его сути. Слышание — это прежде всего сосредоточенное слушание. Во внимательном слушании заключается сущность слуха. Мы слышим тогда, когда целиком обращаемся в слух, в уши. Причем «ухо» здесь означает не акустический орган чувств. Анатомически и физиологически определяемые уши как органы чувств никогда не бывают причиной слышания, даже если мы рассматриваем их лишь в качестве инструмента восприятия шорохов, шумов и звуков. Подобное восприятие невозможно ни определить анатомически, ни продемонстрировать физиологически, ни вообще рассматривать его как некий биологический процесс, протекающий внутри организма, даже несмотря на то, что восприятие живет лишь тогда, когда воплощается. Если мы, по примеру науки, будем в наших размышлениях о слышании исходить из акустики, все окажется поставленным с ног на голову. Мы ошибочно полагаем, что действие телесных органов слуха и есть собственно слышание. Тогда как, напротив, слышание в смысле внимательного слушания и прислушивания должно бы рассматриваться лишь в качестве перевода собственно слышания в область духовного. В области научных изысканий можно выявить немало полезного. Так, можно продемонстрировать, что периодические колебания атмосферного давления с определенной частотой ощущаются как звуки. Из подобных выводов о слухе можно создать целое исследование, которое лишь специалисты в области физиологии чувств будут способны понять до конца.

В противоположность этому, о собственно слышании получится, быть может, сказать совсем немного, однако это немногое непосредственно касается каждого человека. Здесь стоит не исследовать, а обращать вдумчивое внимание на простые вещи. Поэтому частью собственно слышания является как раз тот факт, что человек может недослышать, если не вслушивается в существенное. Если же уши не относятся непосредственно к собственно слышанию в значении внимательного слушания, то слышание и уши вообще находятся в особой ситуации. Мы слышим не потому, что у нас есть уши. У нас есть уши, наше тело оснащено ушами потому, что мы слышим. Смертные слышат гром в небе, шелест леса, журчание родника, звон струн, грохот моторов, городской шум — лишь это, и лишь постольку, поскольку они уже некоторым образом принадлежат и не принадлежат всему этому.

Мы целиком обращаемся в слух, когда наша собранность полностью отдается внимательному слушанию, абсолютно забыв об ушах и обычном наплыве звуков. Пока мы вслушиваемся лишь в звучание слов как выражение говорящего, мы вовсе ничего еще не слушаем. Таким образом у нас никогда не получится в действительно услышать что-либо. Когда же у нас это получится? Мы услышали (gehört) нечто тогда, когда мы принадлежим (gehören) высказанному. Произнесение высказанного есть λέγειν, оставление пред-лежать вместе. Принадлежать произнесению — это не что иное, как в каждом конкретном случае оставлять лежать вместе в своей совокупности то, что некое оставление предлежать выкладывает вместе перед нами. Подобное оставление лежать слагает то, что предлежит, в качестве предлежащего. Слагает его в качестве него самого. Слагает Одно и Тождественное в Одно. Слагает Одно как Тождественное. Подобное λέγειν слагает одно и то же, ὁμόν. Подобное λέγειν есть ὁμολογεῖν: Одно как Тождественное, оставление предлежать того, что предлежит, будучи собрано в тождественности своего предлежания.

В λέγειν как ὁμολογεῖν заключается сущность собственно слышания. Таким образом, это λέγειν, оставляющее предлежать нечто, уже пред-лежащее вместе, а именно — лежащее в силу некоего слагания, которое касается всего, что в своем лежании само по себе пред-лежит вместе. Это исключительное слагание есть λέγειν, в качестве которого совершается Λόγος.

Итак, Λόγος именуется просто, без характеристик: ὁ Λόγος, слагание; чистое оставление пред-лежать вместе того, что предлежит само по себе, в этом лежании. Следовательно, Λόγος осуществляется как чистое сосредотачивающее, собирающее слагание. Λόγος есть изначальное собирание первоначального сбора из первоначального сложения. Λόγος есть собирающее сложение (die lesende Lege) — и только это.

Однако не является ли это неким произвольным толкованием и чересчур странным переводом относительно привычного понимания, рассматривающего Λόγος в качестве смысла и разума? Именование Логоса «собирающим сложением» на первый взгляд звучит странно и, возможно, будет представляться странным еще в течение долгого времени. Но как можно понять, соответствует ли то, что этот перевод предполагает в качестве сущности Логоса, хотя бы отдаленно, тому, что под именем ὁ Λόγος мыслил и именовал Гераклит?

Единственный путь к такому пониманию — поразмыслить над тем, что сам Гераклит говорит в процитированном выше речении. Это речение начинается со слов οὐκ ἐμοῦ… Оно начинается с твердого отклоняющего «не…». Это относится к самому Гераклиту, беседующему и говорящему. Это касается слышания смертных. «Не меня», то есть не этого беседующего, не звучание его речи должны вы слушать. Вы, в сущности, вообще не слышите, пока ваши уши лишь улавливают звуковой поток человеческого голоса, выхватывая из него отдельные обороты речи. Гераклит начинает свое речение с отмежевания слышания от простой чувствительности ушей. Но это отвержение основано на указании на собственно слышание.

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ… Не ко мне должны вы при-слушиваться (как бы у-ставившись на меня), но… слышание смертных должно обращаться к иному. К чему же? ἀλλὰ τοῦ Λόγου. Образ собственно слышания определяется Логосом. Но поскольку Λόγος именуется просто, без характеристик, он не может быть чем угодно из числа случайных вещей. Следовательно, соответствующее ему слышание также не может обращаться к нему случайно, чтобы затем снова отвернуться от него. Дабы имело место собственно слышание, смертные прежде должны услышать Λόγος слухом, означающим не что иное как «принадлежать Логосу».

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας: «Когда вы прислушались не просто ко мне (беседующему), но пребывали во внемлющем внимании (im horchsamen Gehoeren), тогда имеет место собственно слышание».

Что же происходит, когда такое слышание имеет место? Тогда появляется ὁμολογεῖν, которое может быть тем, что оно есть, только в качестве λέγειν. Собственно слышание является принадлежностью Логоса. В силу этого, такое слышание само есть λέγειν. А в качестве такого, собственно слышание смертных является в некотором смысле Тождественным Логосу. И в то же время в качестве ὁμολογεῖν оно отнюдь не является Тождественным. Оно не то же самое, что сам Λόγος. Скорее ὁμολογεῖν остается таким λέγειν, которое всегда лишь слагает, оставляет лежать то, что уже в качестве ὁμόν, в качестве совокупности предлежит вместе — а именно пред-лежит в таком лежании, которое ни в коем случае не берет начало в ὁμολογεῖν, но заключается в собирающем сложении, то есть в Логосе.

Но что же происходит, когда имеет место собственно слышание как ὁμολογεῖν? Гераклит говорит: σοφὸν ἐστίν. Когда происходит ὁμολογεῖν, тогда совершается, тогда возникает σοφόν. Мы читаем: σοφὸν ἐστίν. Σοφόν правильно переводят как «мудрое». Но что значит «мудрое»? Означает ли это лишь знания древних мудрецов? Что мы знаем о подобном знании? Если это представляет собой нечто увиденное, где видение совершилось не через чувственные глаза, так же как услышанное подразумевает слышание не через органы слуха, то «услышать» и «увидеть», вероятно, совпадают. Они означают не простое восприятие, но некое поведение. Какое же именно? То, что держится селений смертных. Оно держится того, что собирающее сложение каждый раз оставляет предлежать в его уже предлежащем состоянии. Следовательно, σοφόν означает то, что может держаться указанного, приспосабливаться с нему, обращаться к нему (отправляться в путь). Будучи приспособленным, уместным (schickliches), такое поведение становится способным, умелым (geschickt). В народном языке, когда хотят сказать, что кто-то имеет особенные способности в какой-либо области, до сих пор используют выражения «у него способности, предназначение к тому-то» и «он к тому-то приспособлен». Таким образом, мы встречаемся здесь с исходным значением слова σοφόν, которое мы переводим как «предназначенное, одаренное способностями»[[1]](#footnote-1) (geschicklich). Однако «одаренное способностями» изначально говорит нам больше, нежели «способное». Когда собственно слышание как ὁμολογεῖν обретает бытие, тогда осуществляется Предназначенное, тогда смертное λέγειν приспосабливается к Логосу. Тогда собирающее сложение становится приложимо к нему. Тогда λέγειν приспосабливается к приспособленному, которое берет начало в собирании первоначально собирающего пред-полагания, т. е. в том, что назначило собирающее сложение. Таким образом, осуществление смертными собственно слышания действительно является предназначенным. Однако σοφόν, «одаренное способностями», не есть τὸ Σοφόν, Предназначенное, которое зовется так потому, что сосредотачивает в себе всяческое предназначение, а именно то, что является уместным (das Schickliche) в поведении смертных. Все еще не выяснено, что есть ὁ Λόγος в мышлении Гераклита; все еще нерешенным остается вопрос, пересекается ли хоть в малой степени перевод понятия ὁ Λόγος как «собирающее сложение» с тем, что есть ὁ Λόγος.

А перед нами уже встает следующая загадка: τὸ Σοφόν. Напрасно тщимся мы помыслить это явление сообразно мышлению Гераклита, если не проследим Гераклитово речение, в котором оно высказывается, вплоть до слов, его завершающих.

Поскольку слышание смертных становится собственно слышанием, совершается ὁμολογεῖν. Поскольку подобное совершается, осуществляется Предназначенное. В чем и в качестве чего обретает сущность Предназначенное? Гераклит говорит: ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστίν Ἕν Πάντα, «Предназначенное осуществляется, поскольку Одно Все».

Употребительный в настоящее время текст гласит: ἓν πάντα εἶναι. Это εἶναι представляет собой модификацию единственно традиционного прочтения: ἓν πάντα εἰδέναι, которое толкуют как «мудрым будет знать, что все есть одно». Конъектура εἶναι здесь более уместна. Но мы оставляем глагол в стороне. По какому праву? Потому что довольно одного Ἕν Πάντα. Но его не просто довольно. Оно представляется куда более уместным для помысленного здесь предмета и вообще для стиля речений Гераклита. Ἕν Πάντα, Одно — Все, Все — Одно.

Как легко люди произносят эти слова. Как убедительно они звучат в качестве общего высказывания. Расплывчатая многообразность значений гнездится в обоих этих опасно безвредных словах, ἕν и πάντα. Их неопределенная связь дает возможность для самых разных утверждений. В словах ἓν πάντα могут встретиться небрежная поверхностность общего представления и колеблющаяся осторожность вопрошающей мысли. Какое-нибудь поспешное объяснение мира может воспользоваться высказыванием «Одно есть все», дабы опереться на некую всюду и всегда верную формулу. Но в Ἕν Πάντα также могут скрываться первые шаги мыслителя, предшествующие любым приспособлениям мысли. Слова Гераклита — как раз второй случай. Мы не знаем их содержания в том смысле, что быть способными возродить Гераклитов образ представления. Очень далеки мы и от того, чтобы вдумчиво анализировать помысленное в этих словах. Но из этой дали нам может однажды посчастливиться яснее обрисовать некоторые черты из области значения слов Ἕν и Πάντα и слова Ἕν Πάντα. Это обрисовывание должно представлять собой скорее некую свободно-общую предварительную зарисовку, чем самоуверенную срисовку. Пытаться же сделать подобную обрисовку мы можем лишь размышляя о сказанном Гераклитом исходя из единства его речения. Говоря о том, что и как предназначено, это речение называет по имени Λόγος. Речение завершается словами Ἕν Πάντα. Что это за завершение — просто конец, или же оно, в качестве ответа, раскрывает то, что должно быть сказано?

Общепринятое толкование понимает это речение Гераклита так: мудрым будет прислушиваться к изречению Логоса и следовать смыслу изреченного, повторяя услышанное в высказывании «Одно есть Все». Вот Λόγος. Он возвещает нечто. А вот и то, что он возвещает, а именно — что Все есть Одно.

Однако Ἕν Πάντα не является тем, что Λόγος возвещает в качестве речения и дает понять в качестве смысла. Ἕν Πάντα не является тем, что Λόγος высказывает; скорее Ἕν Πάντα говорит о том, каким образом Λόγος осуществляется.

Ἕν есть единственное Одно как объединяющее. Оно объединяет, сосредотачивая. Оно сосредотачивает, собирая и оставляя предлежать предлежащее как таковое и в совокупности. Единственное Одно объединяет как собирающее сложение. Это собирающе-слагающее Одно сосредотачивает в себе объединяющее, дабы быть этим Одним и, в качестве такового, Единственным. Именуемое в речении Гераклита Ἕν Πάντα дает нам несложную подсказку относительно того, что есть Λόγος.

Сбиваемся ли мы с пути, если, прежде любых глубокомысленных толкований, мыслим Λόγος как Λέγειν и, мысля так, утверждаем со всей серьезностью, что Λέγειν как собирающее оставление пред-лежать вместе не может быть ничем иным, как сущностью (Wesen) Одного, которое сосредотачивает все во Всеобщности простого присутствия (Anwesen)? На вопрос о том, что есть Λόγος, есть лишь один уместный ответ. Он заключается в нашей формулировке: ὁ Λόγος λέγει. Он оставляет пред-лежать вместе. Что? Πάντα. Что означает это слово, непосредственно и недвусмысленно говорит нам Гераклит в начале речения В7: Εἰ πάντα τα ὅντα… «Если все (а именно) присутствующее…» Собирающее сложение как Λόγος уложило Все, то есть Присутствующее, в несокровенности. Слагание есть сбережение. Оно сберегает все присутствующее в его присутствии, откуда с помощью смертного λέγειν можно в надлежащий момент из-влечь, при-влечь и вы-ставить то, что должным образом присутствует. Λόγος пред-полагает в присутствии и у-кладывает, т. е. слагает обратно, присутствующее в присутствие. При-сутствие, впрочем, означает «выявляться, дабы длиться в несокровенном». Поскольку Λόγος оставляет предлежать предлежащее как таковое, он раскрывает присутствующее в его присутствии. Но раскрытие есть Ἀλήθεια. Оно есть Тождественное Логосу. Λέγειν оставляет Ἀλήθεια, Несокровенное как таковое, предлежать (В 112). Всякое раскрытие высвобождает присутствующее из сокровенности. Раскрытие нуждается в сокровенности. Ἀ-Λήθεια покоится в Λήθη, черпает из нее, пред-полагает то, что заложено в ней. Λόγος прежде всего в себе самом есть Раскрытие и Сокрытие. Он есть Ἀλήθεια. Несокровенность нуждается в сокровенности, Λήθη, как резерве, из которого раскрытие в некоторой степени черпает. Λόγος, собирающее сложение, сам по себе носит раскрывающий-укрывающий характер. Поскольку в Логосе можно наблюдать, как Ἕν осуществляется в качестве объединяющего, одновременно становится ясно, что это осуществляющееся в Логосе объединяющее бесконечно отличается от того, что обычно представляют в качестве связывания и соединения2. Это покоящееся в λέγειν Одно есть не просто некое всеобъемлющее снесение воедино или уравнивающее соединение противоположностей. Ἕν Πάντα оставляет пред-лежать вместе в едином присутствии то, что по сути от-стоит друг от друга и тем самым противо-стоит другу другу, как день и ночь, зима и лето, мир и война, бодрствование и сон, Дионис и Гадес. Подобные противоположности, вынесенные через все громадное расстояние между присутствием и от-сутствием, διαφερόμενον, собирающее сложение, вынося, оставляет предлежать. Само его слагание и есть то, что переносит, вынося. Само Ἕν является выносящим.

Ἕν Πάντα говорит, что есть Λόγος. Λόγος говорит, как осуществляется Ἕν Πάντα. Они суть Тождественное.

Когда смертное λέγειν приспосабливается к Логосу, происходит ὁμολογεῖν. Оно сосредотачивается в Ἕν, в его объединяющем господстве. Когда происходит ὁμολογεῖν, совершается Предназначенное. Однако ὁμολογεῖν ни в коем случае не есть собственно само Предназначенное. Где мы можем найти не только то, что предназначено, но само Предназначенное, простое и без характеристик? Что оно само такое? Гераклит недвусмысленно говорит об этом в начале речения В 32: Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, «лишь только Единственное Все объединяющее Одно есть Предназначенное». Однако если Ἕν есть Тождественное Логоса, то ὁ Λόγος есть τὸ σοφὸν μοῦνον. Это «лишь только», т. е. одновременно собственно Предназначенное есть Λόγος. Но поскольку смертное λέγειν как ὁμολογεῖν приспосабливается к Предназначенному, оно является в своем роде предназначенным.

Но каким образом Λόγος является Предназначенным, собственно предназначением, т. е. сосредоточением приспособления, приспосабливающего Все к Себе Самому? Собирающее сложение сосредотачивает в себе всяческое приспособление, поскольку, принося, оставляет предлежать, удерживает всяческое присутствующее и отсутствующее на своем месте и своем пути и, сосредотачивая, сберегает все во Всем. Таким образом, все и каждое в любом случае может приспособиться и подойти к Свойственному Себе. Гераклит говорит (В 64): Τὰ δὲ Πάντα οἰακίζει Κεραυνός. «Но Все (присутствующее) приводит к присутствию молния».

Молния внезапно выявляет, в единой вспышке, все присутствующее в свете своего присутствия. Поименованная сейчас молния — ведет. Она выводит всяческое в назначенному ему месту существования. Подобное приведение в единой вспышке есть собирающее сложение, Λόγος. Слово «молния» употребляется здесь как именование Зевса. Он, как высший из божеств, есть предназначение всего. Соответственно, Λόγος, Ἕν Πάντα, должен бы быть ничем иным, как верховным Богом. Сущность Логоса, таким образом, должна содержать в себе некую подсказку относительно божественности богов.

Должны ли мы теперь свести воедино Λόγος, Ἕν Πάντα, Ζεῦς и пойти даже дальше — утверждать, что Гераклит учит пантеизму? Гераклит не учит ни этому, ни какой-либо иной доктрине. Как мыслитель, он лишь дает нам пищу для мысли. Принимая же во внимание наш вопрос о том, тождественны ли Λόγος (Ἕν Πάντα) и Ζεῦς, он побуждает нас мыслить о трудных предметах. Оперирующая образами мысль последующих столетий и тысячелетий долго тащила этот вопрос за собой, не осмысляя его, чтобы в конце концов отбросить эту непонятную обузу, с готовностью предав ее забвению. Гераклит говорит (В 32):

Ἓν τὸ Σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει

καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

«Одно, единственное Мудрое, не желает

и все же желает называться именем Зевса».

(Diels-Kranz)

Основное слово этого речения, ἐθέλω, означает не «желать», а «быть самому по себе готовым к…»; ἐθέλω означает не просто некое требование, но «допускать нечто в обратной связи с самим собой». Однако для того, чтобы верно оценить весомость сказанного в речении, мы должны взвесить то, о чем говорится в первой строке речения: Ἓν… λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει. «Единственное Все объединяющее Одно, собирающее сложение, не готово…» К чему? Λέγεσθαι, быть собранным воедино под именем «Зевс». Ибо если бы через такое собирание Ἓν проявилось бы, стало бы видимым как Зевс, оно, возможно, навсегда осталось бы лишь неким видением. То, что в приведенном выше речении говорится о λέγεσθαι в непосредственной связи с ὄνομα (именование), бесспорно указывает на значение λέγειν как «говорить», «разговаривать», «называть». Следовательно, именно это речение Гераклита, кажется, прямо противоречащее всем предыдущим рассуждениям о λέγειν и λόγος, служит тому, чтобы позволить нам снова помыслить о том, действительно ли и каким образом λέγειν становится понятным в значении «говорить» и разговаривать» лишь тогда, когда мыслится в наиболее свойственном ему значении «слагать» и «собирать». Называть по имени — значит вы-зывать. То, что собрано и заложено в имени, приходит через подобное слагание к предлежанию и проявлению. Именование (ὄνομα), помысленное исходя из λέγειν — не выражение некоего значения слова, но оставление пред-лежать в свете, в котором нечто стоит благодаря тому, что имеет имя.

Прежде всего, Ἕν, Λόγος, Предназначение всего предназначенного, исходя из своей собственной сущности, не готово проявляться под именем «Зевс», т. е. в качестве такового: οὐκ ἐθέλει. Только после этого следует καὶ ἐθέλει — «но Ἓν также и готово».

Является ли это просто некой разговорной манерой, когда Гераклит сначала говорит, что Ἕν не допускает сомнительного именования, или же приоритет отрицания имеет свои основания в самом предмете? Ведь Ἕν Πάντα, как Λόγος, есть оставление всего присутствующего присутствовать. Однако само Ἕν не есть некое присутствующее среди прочих. Оно единственное в своем роде. Зевс, напротив, не есть лишь некое присутствующее среди прочих. Он — высшее присутствующее. Таким образом, Зевсу неким исключительным образом назначено присутствие, выделенное ему, и сообразно этому выделению (Μοῖρα) сосредоточен во всесосредотачивающем Ἕν, в Предназначении. Сам Зевс не есть Ἕν, хотя он, в качестве наводящей молнии, выполняет назначения Предназначенного.

То, что в отношении ἐθέλει первым произносится οὐκ, означает, что в сущности Ἕν не допускает именования себя Зевсом и умаления себя до сущности некоего присутствующего среди прочих, даже если «среди» здесь носит характер «превыше всего прочего присутствующего».

Однако, с другой стороны, Ἕν, согласно речению, также допускает именование себя Зевсом. Каким образом? Только что сказанное уже содержит в себе ответ на это. Если Ἕν не воспринимается само по себе как Λόγος и проявляется скорее как Πάντα, тогда и только тогда Все Присутствующее показывает себя как ведомое высшим присутствующим, как некая совокупность, подчиненная этому Одному. Совокупность присутствующего, объединенная Высшим из своей среды, есть Ἕν как Зевс. При этом само Ἕν как Ἕν Πάντα есть Λόγος, собирающее сложение. Как Λόγος, Ἕν есть единственно τὸ Σοφόν, Предназначенное как само предназначение: сосредоточение приспособления в присутствии.

Если ἀκούειν смертных полагается лишь на Λόγος, на собирающее сложение, то смертное λέγειν, приспособляясь, влагается в совокупность Логоса. Смертное λέγειν сберегается в Логосе, будучи сложено в нем. Согласно предназначению, оно про-исходит в ὁμολογεῖν. Таким образом, оно под-ходит Логосу. В этом отношении, смертное λέγειν есть предназначенное. Но это не само предназначение, не Ἕν Πάντα как Λόγος.

И вот теперь, когда Гераклит в своем речении начинает говорить яснее, то, что он говорит, грозит новым погружением во мрак.

Ἕν Πάντα действительно содержит в себе указание на то, каким образом Λόγος осуществляется в своем λέγειν. Но всегда ли λέγειν — мыслим ли мы его в значении «слагать» или «говорить» — остается лишь неким образом поведения смертных? Если Ἕν Πάντα действительно есть Λόγος, то разве в этом случае отдельные черты смертной сущности не будут возвышены до уровня основной черты того, что стоит над всем, прежде всех смертных и бессмертных сущностей как предназначение самого присутствия? Заложены ли в Логосе возвышение смертного образа существования и его перевод в Единственное Одно? Остается ли смертное λέγειν лишь соответствующей имитацией Логоса, который сам по себе есть предназначение, в котором берет начало присутствие как таковое и для всего присутствующего?

А может быть, подобный вопрос, руководствующийся принципом «либо-либо», вообще не достигает своей цели, так как изначально не соответствует тому, о чем мы хотим узнать? Если это так, то ни Λόγος не может быть чрезмерно разросшимся смертным λέγειν, ни смертное λέγειν не может быть лишь имитацией основного Логоса. В этом случае как осуществляющееся в λέγειν, относящемся к ὁμολογεῖν, так и осуществляющееся в λέγειν Логоса равно имеют более первобытное происхождение, из простой средней точки между ними обоими. Есть ли путь туда для смертной мысли?

В любом случае, остается тропа, поначалу заложенная и запрятанная за теми самыми путями, которые ранняя греческая мысль открывает идущим следом. Мы ограничимся тем, что отступим назад перед этой загадкой, дабы проникнуть взглядом в некоторые ее тайны.

Приведенное выше речение Гераклита (В 50) в переводе-толковании гласит:

«Прислушивайтесь не ко мне, говорящему смертному; внимательно слушайте собирающее сложение; станьте сначала принадлежными ему, и тогда вы подлинно услышите; подобное слышание бытийствует, когда совершается оставление пред-лежать вместе, пред которым предлежит совокупность, сосредотачивающее оставление лежать, собирающее сложение; когда совершается оставление лежать оставления пред-лежать, осуществляется предназначенное; тогда бытийствует собственно Предназначенное, само Предназначение: Единственное Одно, объединяющее Все».

Если же мы отложим толкование в сторону — не забывая про него, однако — и попытаемся буквально перевести сказанное Гераклитом на наш язык, то его речение будет звучать так:

«Не ко мне, но к собирающему сложению прислушавшиеся: оставляя Тождественное лежать: Предназначенное осуществляется (собирающее сложение): Одно объединяющее Все».

Смертные, чье существо остается принадлежным к ὁμολογεῖν, являются предназначенными, если взвешивают Λόγος как Ἕν Πάντα и приводят себя в соответствие с этим взвешиванием. Потому Гераклит говорит (В 43):

Ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

«Чрезмерную гордость нужно гасить скорее, нежели пожар».

Это нужно, потому что Λόγος нуждается в ὁμολογεῖν, дабы присутствующее являлось и проявлялось в присутствии. Ὁμολογεῖν без чрезмерной гордости предается измерению Логоса.

В первом из приведенных речений (В 50) мы можем издалека расслышать некое указание, которое в последнем речении (В 43) обращено к нам как нужнейшее из нужнейших:

«Прежде чем заняться пожаром — раздуть ли его, погасить ли его — погасите прежде пожар чрезмерной гордыни, которая потому переоценивает себя и ошибается в мере, что забывает сущность Λέγειν».

Перевод λέγειν как «оставление собранного предлежать» и Λόγος как «собирающее сложение» может казаться странным. Однако для мысли полезнее блуждать в странном, чем удобно устраиваться в понятном. Вероятно, Гераклит также, хотя и по-иному, казался странным своим современникам, когда сплел в подобном речении привычные им слова λέγειν и λόγος и сделал λόγος ключевым словом своей мысли. Куда же ведет это слово, ὁ λόγος, которое мы сейчас пытаемся осмыслить как собирающее сложение, мысль Гераклита? Слово ὁ Λόγος называет по имени То, что сосредотачивает все присутствующее в присутствии и оставляет его предлежать там3. Ὁ Λόγος называет по имени То, в чем осуществляется присутствие присутствующего. Присутствие присутствующего именовалось у греков τὸ ἐόν, т. е. τὸ εἶναι τῶν ὄντων, на латыни esse entium; мы называем это бытием сущего (das Sein des Seienden). С самого начала развития западной мысли бытие сущего воспринимается как единственное достойное осмысления. Если мы поразмыслим об этом историческом факте с исторической точки зрения, то прежде всего проявится то, из чего западная мысль берет свое начало: тот факт, что в древнегреческую эпоху бытие сущего стало достойным осмысления, и есть начало Запада, сокровенный источник его предназначения. Если бы это начало не сохранило осуществившегося, т. е. совокупность поныне длящегося, то бытие сущего не господствовало бы теперь посредством сущности современных технологий. Благодаря этим технологиям, весь земной шар сейчас перестраивается и настраивается на бытие, изведанное опытным путем на Западе и представленное методами познания европейской метафизики и науки.

В Гераклитовой мысли бытие (присутствие) сущего проявляется как Λόγος, как собирающее сложение. Но этот проблеск бытия остается забытым. Забвение, со своей стороны, остается сокрытым, потому что понятие Логоса тотчас меняется. Вследствие этого с самого начала и в течение долгого времени представлялось невероятным, чтобы бытие сущего могло выразить себя в языке через слово ὁ Λόγος.

Что происходит, когда бытие сущего, сущее в своем бытии, различие между ними в качестве различия, выражается в языке? «Выражать в языке» означает для нас обычно «высказывать нечто устно или письменно». Но под этим оборотом здесь может мыслиться и нечто иное: «выражать в языке» — значит, сберегать бытие в сущности языка. Вправе ли мы предположить, что подобное было предуготовано, когда ὁ Λόγος стал для Гераклита ключевым словом его мысли, став именем бытия сущего?

Ὁ Λόγος, τὸ Λέγειν есть собирающее сложение. Но λέγειν для греков всегда равным образом обозначало «пред-полагать», «излагать», «рассказывать», «говорить». Следовательно, ὁ Λόγος можно было бы считать греческим именованием разговора как говорения, именованием языка. Но не только этим. Ὁ Λόγος, мыслимый как собирающее сложение, можно было бы считать сущностью говорения, как ее мыслили греки. Язык можно было бы считать говорением. Язык можно было бы считать сосредотачивающим оставлением присутствующего предлежать в своем присутствии. В самом деле: греки жили этой сущностью языка. Однако они никогда не осмысливали эту сущность языка — не делал этого и Гераклит.

Греки действительно воспринимали говорение подобным образом. Но никто из них, включая Гераклита, не осмыслял сущность языка как собственно Λόγος, как собирающее сложение.

Что бы произошло, если бы Гераклит — и вслед за ним все греки — помыслили сущность языка как собственно Λόγος, как собирающее сложение! Тогда бы произошло ничто иное, как следующее: греки осмыслили бы сущность языка из сущности бытия, даже как собственно сущность бытия. Ведь ὁ Λόγος есть именование бытия сущего. Но ничего этого так и не произошло. Мы нигде не находим ни единого следа осмысления греками сущности языка непосредственно из сущности бытия. Вместо этого язык представляется — прежде всего именно греками — как φωνή, озвучивание, как звук и голос, фонетически. Греческое слово, соответствующее нашему «язык, речь» — это γλῶσσα, «язык, орган речи». Язык — это φωνὴ σημαντική, озвучивание, которое нечто обозначает. А это значит, что в языке изначально преобладает черта, которую мы описываем словом «выражение». Это верное, но взятое извне определение языка, язык как выражение, с тех пор стало основным. И остается таким по сей день. Язык считается выражением, и наоборот. Любую разновидность выражения охотно представляют как разновидность языка. История искусства говорит о языке форм. И все же однажды, в начале развития западной мысли, сущность языка проблеснула, как молния, в свете бытия. Однажды — когда Гераклит помыслил Λόγος как ключевое слово, дабы осмыслить в этом слове бытие сущего. Но этот проблеск так же внезапно погас. Никто[[2]](#footnote-2) не ухватился за этот луч света и близость того, что он озарил.

Мы видим эту молнию лишь тогда, когда становимся посреди бури бытия. Однако сегодня все говорит о том, что мы скорее стараемся рассеять бурю. Мы прибегаем ко всем доступным нам средствам рассеяния облаков, дабы сохранить затишье перед бурей. Но это затишье — на самом деле не тишина. Это лишь наркоз, а вернее — анестезия страха перед мыслью.

Свободное мышление — вещь своеобразная. Слово мыслителей не обладает никаким авторитетом. Слово мыслителей не знает авторов в значении «писателей». Слово мысли не колоритно и не чарующе. Слово мысли находит удовлетворение в отрезвляющем свойстве того, о чем говорит. И тем не менее мышление преображает мир. Преображает его во все более темных глубинах загадки — в глубинах, которые обещают тем более великий свет, чем темнее становятся.

Загадка эта давно загадана нам в слове «бытие». А потому «бытие» — это лишь предварительное слово. Давайте позаботимся о том, чтобы наша мысль не неслась за ним слепо. Давайте прежде поразмыслим о том, что «бытие» изначально называлось «присутствием», а «присутствие» — длящимся перед нами в несокровенности.

1. «Приспособленный» (schicklich) как «способный» (geschickt). [↑](#footnote-ref-1)
2. За исключением православного христианского богословия, в котором со времен святого Иустина Философа (ок. 100–165 г.) Гераклит, Сократ и некоторые другие античные философы именуются «христианами до Христа». — Примеч. Пер. [↑](#footnote-ref-2)