**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР**

**ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ**

Перевод с немецкого Н. О. Гучинской

Перевод сделан с издания: Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik — Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923— 1944. Band 40. — Vittono Klostermann, Frankfurt am Main, s.a.

**СОДЕРЖАНИЕ**

**От составителя** *(Н.А.Печерская)*

Первая глава

**Основной вопрос метафизики**

**§ 1**. Вопрос по чину первый, поскольку он самый обшир­ный, глубокий и изначальный: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

**§ 2**. Вопрошание первого по чину вопроса как филосо­фия. Два лжетолкования сущности философии

**§ 3**. Начало вопрошания о сущем как таковом в целом у греков под ключевым именованием φύσις

**§ 4**. Первый по чину вопрос как основной в метафизике. Введение в метафизику как введение в вопрошание основного вопроса. Нарочитая двусмысленность названия лекции

**§ 5**. Развертывание вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

а) Вопросительная установка как любознательность

б) Языковая оправа вопросительного предложения. Раз­рез в вопросе и сомнение по поводу «а не наоборот — ничто»

в) Языковая оправа вопроса как уважение традиции

**§ 6**. Вопрос о бытии и «логика». Истинное говорение о ничто в мышлении и поэзии

**§ 7**. Пояснение сокращенного вопроса в отличие от пол­ного. «А не наоборот — ничто» делает сущее зыбким

**§ 8**. Вопрошание как раскрытие области действительной вопросительности сущего: его колебание между небытием и бытием

**§ 9**. Двойное значение слова «сущее». Кажущаяся ненуж­ность различения бытия и сущего и двусмысленность «основного вопроса» как вопроса об основе бытия

**§ 10**. Развертывание «пред-вопроса»: «Как обстоит дело с бытием и с нашим пониманием бытия?»

**§ 11**. Уточнение вопроса «Как обстоит дело с бытием?» Есть ли бытие только словесный звук или судьба Европы?

**§ 12**. Прояснение факта: бытие — словесный туман! Во­прошание о бытии и «онтология»

**§ 13**. Пояснение связи между основным вопросом метафи­зики и пред-вопросом: новое понятие пред-вопроса — пред­шествующий и как таковой в высшей степени исторический вопрос

**§ 14**. Философия и «наука истории»

**§ 15**. Внутренняя причастность историчного по своей природе вопрошания о бытии мировой истории. Понятие ду­ха и его лжетолкования

**§ 16**. Фактичность факта забвения бытия как собствен­ная основа нашего отчуждения от языка

Вторая глава

**О грамматике и этимологии слова «бытие»**

**§ 17**. Высветление сущности бытия относительно его сущностной поглощенности сущностью языка

**А. Грамматика слова «бытие»**

**§ 18**. Словесная форма «бытия»: отглагольное существи­тельное и инфинитив

**§ 19**. Инфинитив

а) Происхождение европейской грамматики из осмысле­ния греками греческого языка: őνομα и ρήμα

б) Греческое понимание πτώσις (casus) и έγκλισις (declinatio)

**§ 20**. Греческое понимание бытия: бытие как постоянство в двойном смысле φύσις и ούσία

**§ 21**. Греческое понимание языка

а) Инфинитив как не-выявление-более-того, что обычно выявляет глагол

б) Инфинитив греческого слова είναι

в) Закрепление и опредмечивание всеобщей пустоты

**Б. Этимология слова** **«бытие»**

**§ 22**. Трехосновностъ глагола «быть» и вопрос о единстве

**§ 23**. Результат двоякого объяснения слова «бытие»: пус­тота как стирание и смешение

Третья глава

**Вопрос о сущности бытия**

**§ 24**. Неотвратимая фактичность: понимание и все же не­понимание бытия

**§ 25**. Единственность в своем роде «бытия», сравнимая только с ничто

**§ 26**. «Всеобщность» бытия и «сущее» как «особенное». Необходимая предварительность в понимании бытия

**§ 27**. Основной опыт: неизбежность понимания бытия: без понимания бытия нет сказывания, без сказа — бытия че­ловека

**§ 28**. Понимание бытия как «основы» человеческой сиюбытности

**§ 29**. Понимание бытия и само бытие как наивопросительнейшее всякого вопрошания. Вопрошание о смысле бытия

**§ 30**. Взгляд на предшествующее рассуждение: решитель­ный шаг от равнодушного факта к наивопросительнейшему свершению

**§ 31**. Выделение слова «бытие» на фоне всех прочих слов о «сущем»: весьма существенная зависимость бытия и слова друг от друга

**§ 32**. Собственная определенность бытия и направляемая им определяемость нашего понимания бытия. Глагол-связка «есть» в различных примерах

**§ 33**. Разнообразие значений формы «есть». Понимание бытия из «есть» как постоянного присутствия (ούσία)

Четвертая глава

**Ограничение бытия**

**§ 34**. Формализованные способы сказывания бытия в раз­личениях (бытие и...)

**§ 35**. Семь тезисов относительно отличений бытия от иного

**А. Бытие и становление (Sein und Werden)**

**§ 36**. Бытие в противостоянии становлению. Парменид и Гераклит: бытие — внутренняя, собранная в себе надежность постоянного

**Б. Бытие и видимость (Sein und Schein)**

**§ 37**. Очевидность и привычность этого различения. Не­понимание его изначального расхождения и нерасторжимо­сти. Три способа видимости

**§ 38**. Внутренняя связь бытия и видимости. «Бытие», по­нятое в греческом смысле как φύσις, восходяще-пребывающее властвование и зримое явление

**§ 39**. Связь между φύσις и άλήθεια, единственная в своем роде, — истина, сопричастная сущности бытия

**§ 40**. Многозначность слова δόξα — борьба за бытие против видимости

**§ 41**. Поэтическое запечатление борьбы между бытием и видимостью у греков

**§ 42**. Причастность видимости бытию как явлению. За­блуждение как переплетение бытия, несокрытости и видимости

**§ 43.** Философская мысль в начале философии (Парменид) как открытие трех путей: к бытию и несокрытости, к не­ бытию, к видимости

**§ 44**. Внутренняя сопричастность разделений «бытие» и «видимость» — «бытие» и «становление»

**В. Бытие и мышление (Sein und Denken)**

**§ 45**. Выделение этого различия и его историческое значение.

**§ 46**. Установление границ «мышления». Мышление как пред-ставление

**§ 47**. «Логика» и ее происхождение

**§ 48**. Первоначальное значение λόγος и λέγειν

**§ 49**. Доказательство внутренней связи между λόγος и φύσις в начале европейской философии. Понятие λόγος у Ге­раклита

**§ 50**. Внутренняя необходимость и возможность разделе­ния между φύσις и λόγος, исходящая из их изначального един­ства. Λόγος у Парменида и «первосуждение»

**§ 51**. Определение человеческого бытия из сущности самого бытия в изречении Парменида: свершение сущностной сопричастности бытия и разумения

**§ 52**. Поэзия мысли как раскрытие сущности челове­ческого бытия. Истолкование первого хора из «Антигоны» Софокла в трех «действиях»

а) Первое «действие»: внутренний набросок сущности неуютнейше-зловещего, области и протяженности его властво­вания и судьбы

б) Второе «действие»: развитие бытия человека как неуютнейше-зловещего

в) Третье «действие»: собственно толкование как сказывание несказанного. Сиюбытность исторического человека как брешь для раскрытия бытия в сущем — промежуточный случай

**§ 53**. Новое истолкование изречения Парменида в свете софоклова хора. Сопричастность νοείν и είναι как взаимо­действие τέχνη и δίκη. Несокрытость как неуютность. Разуме­ние как решение. Λόγος как потребность и основа языка

**§ 54**. Начальное толкование сущности человека как φύσις = λόγος άνθρωπον έχων, в отличие от позднейшей формулы: άνθρωπος = ζώον λόγον έχον

**§ 55**. Расхождение λόγος и φύσις и преимущество λόγος передбытием. Λόγος становится судилищем бытия, φύσις превращается в ούσία

а) Φύσις становится ίδέα: ίδέα как следствие сущно­сти становится самой сущностью. Истина становится пра­вильностью. Λόγος становится άπόφανσις и первоистоком категорий

б) Основа превращения φύσις и λόγος в идею и высказы­вание: крах несокрытости — невозможность обоснования άλήθεια в потребности бытия

**§ 56**. Указание на свершение краха несокрытости в его историческом протекании: перестройка истины в «правиль­ность» с учетом обустройства истины, содержащейся в ούσία

**Г. Бытие и долженствование (Sein und Sollen)**

**§ 57**. Долженствование как противоположность бытию, коль скоро бытие определяется как идея. Выстраивание (Ausgestaltung) и завершение противоположности. Философия ценностей

**§ 58**. Обобщение четырех различений ввиду семи предло­женных основных положений

а) Проходящий через все четыре разделения основной ха­рактер бытия, постоянное присутствие őν как ούσία

б) Вопрос о бытии в противовес ничто как первый шаг к действенному преодолению нигилизма

в) Необходимость нового постижения бытия во всей ши­роте его возможной сущности. Превращение окруженного че­тырьмя разделениями бытия в окружающий круг и основу всего сущего: различение бытия и сущего как разделение абсо­лютно изначальное

**§ 59.** Сущность человека (сию-бытность) как место бы­тия. «Бытие и время»: время как перспектива для истолкова­ния бытия

**Приложения**

Критические замечания М. Хайдеггера к тексту лекции

Первая редакция рукописных страниц 31—36

Послесловие Петры Йегер, издательницы немецкого текста

Список основных понятий и терминов, употребляемых М. Хайдеггером, и их русские эквиваленты

**ОТ СОСТАВИТЕЛЯ**

После выхода в свет на русском языке — благодаря усилиям В. В. Бибихина — «главной книги» Хайдеггера «Бытие и время» публи­кация перевода «Введения в метафизику» кажется весьма своевремен­ной, ибо эта крупная работа достаточно полно представляет философа после пресловутого «поворота» 30-х годов. Хотя *бытие* в его *несокрытости* остается главным, по существу, единственным предметом мысли Хайдеггера, пути, которые теперь вводят в эту несокрытость, становят­ся иными, иной теперь и способ существования мысли в языке.

Публикация «Введения в метафизику» — один из итогов много­летней работы петербургской группы участников международного про­екта «Разработка концепций перевода немецкой философской классики XX века: Гуссерль и Хайдеггер», осуществляемого в рамках программы INTAS; группа московских коллег под руководством проф. В. И. Мол­чанова занимается переводом важнейших текстов Гуссерля.

Замысел проекта состоял в том, чтобы терминология в новом философском пласте, осваиваемом русской культурой, складывалась не вполне стихийно, а хотя бы до некоторой степени обдуманно. Несмотря на то, что во многих отношениях эта затея уже запоздала, ибо в тече­ние последних лет появилось немало переводов отдельных работ Хай­деггера, как абсолютно безответственных, так и несомненно выдаю­щихся, она, на наш взгляд, не потеряла актуальности. Более того, тео­ретические проблемы перевода, понимания, интерпретации текстов Хайдеггера, освоение мысли философа русским языком обнаруживают все новые и новые стороны, которые должны стать предметом тщатель­ной философской работы. Этому и были посвящены заседания семина­ров и конференций с участием немецких коллег и переводчиков Хайдеггера на английский, испанский, итальянский, венгерский, польский, чешский и др. языки.

Сказанное ничуть не умаляет заслуг переводчицы «Введения в метафизику» Н. О. Гучинской, выполнившей работу чрезвычайной сложности, ведь в конце концов переводчик всегда оказывается один на один с текстом.

От лица всех тех, кто принимал участие в создании этой книги, я хотела бы сердечно поблагодарить руководителя INTAS проекта проф. К. Хельда, проф. О. Пёггелера, проф. Ф.-В. фон Херманна, проф. Г. Хюни, проф. М. Рудженини и всех участников конференций во Фрай­бурге и Праге за внимательное и заинтересованное обсуждение концеп­туальных и терминологических проблем перевода.

*Н. А. Печерская,* координатор

проекта INTAS в Петербурге

**Предуведомление**

Данное сочинение воспроизводит текст полностью перерабо­танной лекции, прочитанной под тем же названием в летнем семестре 1935 года во Фрайбургском университете.

То, что излагалось устно, уже не распознать в печатном тексте.

По необходимости, *без ущерба для содержания,* убраны длинные предложения, сплошной текст расчленен более дробно, повторения вы­черкнуты, оплошности устранены, неточности исправлены.

То, что стоит в круглых скобках, написано одновременно с раз­работкой. Помещенное в квадратные скобки содержит замечания, до­бавленные в последующие годы[[1]](#endnote-1).

Чтобы призадуматься, в каком смысле и по какой причине в за­главии лекции употреблено слово «метафизика», читатель должен про­читать ее до конца.

**ПЕРВАЯ ГЛАВА**

**Основной вопрос метафизики**

*§ 1. Вопрос по чину первый, поскольку он самый*

*обширный, глубокий и изначальный: «Почему вообще есть сущее,*

*а не наоборот* — *ничто?»*

Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто? В этом весь во­прос. По- видимому, он не случаен. «Почему вообще есть сущее, а не наобо­рот — ничто?» — явно первейший из всех вопросов, хотя и не в порядке временной последовательности. И отдельный человек, и целые народы спрашивают в своем историческом шествии по времени о многом. Чего они только не исследуют, не испытывают, не требуют, пока не наталкиваются на вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Многие вообще никогда не сталкиваются с этим вопросом, т.e. не то чтобы не слы­шат его, когда он высказан, или не видят его написанным, но не спрашива­ют его, не осуществляют его, не задают, не понуждают себя войти в состоя­ние этого вопрошания.

И все же всякого хотя бы один раз, а то и не единожды задевает скрытая сила этого вопроса, пусть он и не отдает себе отчета в том, что с ним происходит. Вопрос этот возникает, например, в порыве великого от­чаяния, когда, казалось бы, вещи теряют всю свою тяжесть и в них затемня­ется всякий смысл. Он может вдруг глухо ударить, как колокол, вызвучивая нашу сиюбытность (Dasein) и постепенно замолкая. В ликующем сердце возникает этот вопрос, ибо все вещи вокруг предстают в нем преображен­ными и изначальными, как будто бы нам понятнее, что их нет, чем то, что они суть и таковы, каковы они суть. Посреди скуки возникает этот вопрос, когда мы равно далеки от отчаяния и от восторга, но когда упрямая обы­денность сущего расстилает перед нами пустыню, внутри которой нам безразлично, есть ли сущее или нет его, и здесь снова так странно звучит этот вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?»

Вопрос этот, однако, может быть либо задан нарочито, либо же, не будучи распознан, подобно мимолетному порыву ветра, лишь коснуться нашей сиюбытности, он может настойчиво преследовать нас или же подав­ляться и откладываться под какими-либо предлогами, — он, безусловно, не есть тот вопрос, который из всех вопросов мы по времени задаем первым.

Но этот вопрос есть первый в другом смысле — по своему чину. Толковать это следует трояко. Вопрос «Почему вообще есть сущее, а не на­оборот — ничто?» есть для нас первый по чину прежде всего потому, что он самый обширный, затем — самый глубокий и, наконец, самый изна­чальный.

Этот вопрос простирается дальше всех. Он не останавливается ни перед каким сущим. Он охватывает все сущее, т.е. не только ныне наличест­вующее в самом широком смысле, но и прежде бывшее и сущее в будущем. Простиранию этого вопроса полагает предел только лишь не-сущее и ни­когда не-сущее, ничто. Все, что не есть ничто, попадает в этот вопрос, в конце концов — даже само ничто; и вовсе не потому, что оно есть нечто, есть сущее, раз уж мы о нем говорим, но потому, что ничто «есть». Размах нашего вопроса столь широк, что мы никогда не сможем преодолеть его. Мы не опрашиваем то и это или по порядку каждое сущее, но с самого на­чала — все сущее или, как мы разъясним в дальнейшем: сущее как тако­вое в целом.

Будучи, таким образом, самым обширным, вопрос этот есть далее и самый глубокий. Почему вообще есть сущее? Почему, т.е. какова основа (Grund) этого? Из какой основы проистекает сущее? На какой основе зиж­дется сущее? К какой основе восходит сущее? Вопрос не расспрашивает то или иное в сущем, что оно такое всякий раз есть, и каково оно, и как уст­роено: как его можно изменить, к чему приспособить и т.п. Вопрошание ищет основу сущего, поскольку оно суще. Искать основу значит: обосновы­вать. То, о чем спрашивается, вступает в определенное отношение к основе. Однако коль скоро задан вопрос, то и остается открытым, является ли основа действительно обосновывающей, добывающей основание (Gründung), перво-основой (Ur-grund) или же основа отвергает основание, есть безосновная бездна (Ab-grund); или же основа не есть ни то, ни другое, а только создает, может быть, необходимую видимость основания и тем самым есть без-основность (Un-grund). Как всегда, вопрос ищет разрешения в основе, которая обосновывает то, что сущее суще *как* то, что оно есть. Вопрос «по­чему» ищет не причин сущего, кои были бы такого же рода и уровня, как оно само. Вопрос этот движется не в какой-то одной плоскости или на по­верхности, а проникает в области, лежащие «в основе», при этом до самой последней грани, до предела; он противостоит всему поверхностному и плоскому, устремляясь в глубину; будучи самым обширным, он в то же вре­мя из всех глубоких вопросов самый глубокий.

Будучи самым обширным и самым глубоким, вопрос этот, наконец, есть и самый изначальный. Что мы имеем в виду? Осмыслив наш вопрос во всей широте того, о чем он вопрошает, о сущем как таковом в целом, мы сталкиваемся, разумеется, со следующим: задавая этот вопрос, мы отбрасы­ваем всякое особенное и единичное сущее именно как таковое. Мы ведь и имеем в виду сущее в целом, не отдавая ничему особого предпочтения. Только одно сущее выдвигается на передний план самым удивительным образом: люди, которые этот вопрос задают. Но о каком-либо особенном единичном сущем речи в вопросе вовсе нет. В смысле своей неограниченной охватности каждое сущее значимо одинаково. Какой-нибудь слон в джунглях Индии так же сущ, как и любой химический процесс горения на планете Марс или что-нибудь иное.

Уразумев весь смысл вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», мы должны вовсе перестать интересоваться каждым особенным, единичным сущим, не выделяя и человека. Ведь что же оно та­кое, это сущее! Представим себе Землю среди темной бесформенности космoca. По сравнению со Вселенной она — крошечная песчинка; до следую­щей, ей подобной, тянется целый километр и более пустоты; на поверхно­сти этой крошечной песчинки живет копошащийся, оглушенный комок так называемых умных животных, которые всего лишь на какой-то миг изобрели познание [ср. Nietzsche. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne,* 1873, Из наследия]. А что есть временная протяженность человеческой жизни на пути времени в миллионы лет? Не более, чем сдвиг секундной стрелки или вздох. Внутри сущего в целом нельзя найти достаточной основы для выделения того определенного сущего, которое называется «человек» и к которому по воле случая принадлежим мы сами.

Но поскольку сущее в целом все же попадает в названный вопрос, то вопрошание вступает с ним, а оно с вопрошанием в отношения из ряда вон выходящие, ибо они — единственные в своем роде. Ибо черезэто вопрошание сущее в целом и открывается *как таковое* и, будучи направлено к своей возможной основе, — в вопрошании открытым и остается. Вопрошание этого вопроса по отношению к сущему как таковому в целом не есть любое происшествие внутри сущего, как, например, падение дождевых ка­пель. Вопрос «почему» выступает как бы навстречу сущему в целом, высту­пая в то же время и из него самого, хотя и не полностью. Но именно в силу этого вопрос приобретает свою исключительность. Идя навстречу сущему в целом, но все же не освобождаясь от него, то, о чем спрашивается в этом во­просе, снова возвращается к самому вопрошанию. Почему же «почему»? На чем основывается сам вопрос «почему», который претендует на то, чтобы поставить сущее в целом на его основу? Не спрашивает ли это «почему» еще раз об основе как о переднем плане (Vordergrund), все также стремясь отыскать некое *сущее* как полагающее основу? Не получается ли тогда, что этот «первый» вопрос не есть все же первый по своему чину, выверенный в соответствии с внутренним чином вопроса о бытии и его превращениях?

И действительно, будет или нет поставлен вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», само сущее вовсе не пострадает. Пла­неты движутся по своим орбитам и без оного вопроса. Жизненная энергия наполняет растения и животных и без него.

Но *если* этот вопрос поставлен, то в этом вопрошании, коль скоро оно действительно состоялось, с необходимостью совершается некий ответ­ный толчок, исходящий изнутри того, что опрашивается и о чем вопроша­ется, в направлении самого вопрошания. Поэтому оное вопрошание в са­мом себе не есть произвольный процесс, а из ряда вон выходящее происше­ствие, которое мы называем *свершением* (Geschehnis).

Данный вопрос и все непосредственно в нем коренящиеся вопросы, в которых этот единственный разворачивается, — данный вопрос «почему» не сравним ни с каким иным. Он упирается в поиски своего собственного «почему». Вопрос «Почему почему?» выглядит на первый взгляд как несерьезнoe и уводящее в бесконечность повторение одного и того же во­просительного слова, как вычурное и пустое умствование по поводу беспредметных словесных значений. Безусловно, так оно и есть. Вопрос лишь в том, хотим ли мы стать жертвами этого довольно-таки дешевого обмана и счесть тем самым предмет исчерпанным или же мы в состоянии распо­знать в этом ответном толчке некое волнующее свершение.

Но если мы не поддадимся обману, то обнаружим, что этот вопрос в качестве вопроса о сущем как таковом именно и уводит от пустой игры словами, при условии, что у нас еще достанет духовных сил поистине ис­полнить ответный толчок вопроса в направлении его собственного «поче­му»; ибо этот толчок не возникает сам собой. При этом мы познаем на опыте, что основой данного, из ряда вон выходящего вопроса «почему» яв­ляется прыжок (Sprung), при помощи которого человек выпрыгивает извсей предыдущей, настоящей ли, кажущейся ли, безопасности своей сиюбытности. Вопрошание этого вопроса раскрывает сущность свою только в прыжке и как прыжок, и ни в чем ином. Что здесь значит «прыжок», выяс­нится в дальнейшем. Наше вопрошание еще не есть прыжок; для этого оно еще должно испытать превращение; оно, не ведая того, еще противостоит сущему. Пока достаточно указать, что прыжок этого вопрошания выпры­гом своим создает себе свою собственную основу (er-springt), прыжком до­бывает ее. Такой прыжок, выпрыгом добывающий себе основу, мы называ­ем, сообразно истинному значению слова, перво-истоком (Ur-Sprung): выпрыгиванием-из-своей-основы. Так как вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» выпрыгом своим добывает основу всему истинно­му вопрошанию и становится благодаря этому перво-истоком, то мы и должны признать его из-начальнейшим.

Будучи самым обширным и глубоким, этот вопрос есть и самый из­начальный, и наоборот.

В этом тройном смысле данный вопрос и является первым по чину, первым именно в иерархии вопрошаний внутри той области, которую этот первый вопрос надлежащим образом раскрывает и обосновывает. Наш во­прос есть *вопрос* всех действительных, т.е. самим себе задаваемых вопросов, и он, ведомо или неведомо, по необходимости спрашивается в каждом во­просе. Никакое вопрошание и, следовательно, никакая научная «проблема» не уяснит самое себя, если она не постигнет вопроса всех вопросов, т.е. не задаст его. С самого начала уясним: никогда нельзя объективно уста­новить, спрашиваем ли мы или кто-нибудь другой этот вопроспо-настоящему, т.е. осуществляем ли мы при этом прыжок или же только цепляемся за фразу. В кругу исторической сиюбытности человека, которому чуждо вопрошание как изначальная сила, вопрос этот сразу же теряет свой чин.

Тот, например, для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» знает ответ: сущее, поскольку оно не сам Бог, сотворено Им. Бог сам, как несотворенный Творец, «есть». Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, но на самом деле он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага. Он может поступать только как если бы... Но, с другой стороны, оная вера, если она не подвергает себя постоянно возможности неверия, есть не вера, а удобная привычка и сделка с самим собой, состоящая в том, чтобы и впредь следовать учению как просто некой условности. Это уже не верование и не вопрошание, а равнодушие, которое отныне и даже с большим интересом может предаваться всему, что угодно, — как верованию, так и вопрошанию.

Правда, это указание на защищенность в вере как некоем собствен­ном способе пребывать внутри истины не значит, что, приведя слова Биб­лии «В начале сотворил Бог небо и землю» и т.д., мы получим ответ на наш вопрос. Независимо от того, является ли этот стих Библии истинным или неистинным для веры, он вообще не может быть ответом на наш вопрос, потому что не имеет к этому вопросу никакого отношения. Он не имеет к нему никакого отношения, ибо не имеет к нему доступа. То о чем спраши­вается в нашем вопросе, для веры есть безумие.

Вот в этом-то безумии и состоит философия. Какая-нибудь «хри­стианская философия» — все равно что круглый квадрат и есть сущее недоразумение. Конечно, мысляще вопрошающая проработка христианского опыта мира, т.е. веры, существует. Но тогда это называется богословием. Только эпохи, которые уже не верят по-настоящему в величие задач бого­словия, приходят к вредному мнению, будто через мнимое оживление с помощью философии богословие выиграет или же вообще уступит оной свое место и сделается тем самым более по вкусу веяниям времени. Для изна­чальной христианской веры философия есть безумие.

*§ 2. Вопрошание первого по чину вопроса как философия.*

*Два лжетолкования философии*

Философствовать значит спрашивать: «Почему вообще есть су­щее, а не наоборот — ничто?» Так спрашивать в действительности оз­начает: дерзнуть на то, чтобы исчерпать, выспросить до дна неисчер­паемое этого вопроса, обнажив то, о чем он вынуждает спрашивать. Где подобное совершается, там — философия.

Если бы мы сейчас подробно взялись рассуждать о том, что же такое философия, то вряд ли это занятие было бы плодотворным. Хотя тот, кто этим занимается, кое-что знать должен. Это бесспорно.

Все насущные вопросы философии всегда не соразмерны време­ни. Это потому, что философия либо намного опережает свое сегодняш­нее, либо потому, что это сегодняшнее она сопрягает с прежде и *вначале* бывшим. Философствование всегда остается знанием, которое не толь­ко может сделаться несоразмерным времени, но, более того, полагает меру самому времени.

Философия не соразмерна времени по существу, ибо она при­надлежит к тем немногим вещам, судьба которых в том, чтобы не уметь найти непосредственный отклик в сегодняшнем и никогда не позволить себе его найти. Там, где подобное якобы наступает, где философия ста­новится модой, там либо вообще нет никакой действительной философии, либо она ложно толкуется и используется в неких чуждых ей целях на потребу дня.

Именно поэтому философия не является знанием, которому, по­добно ремеслу или техническим навыкам, можно непосредственно нау­читься, которое, подобно знаниям экономическим и вообще профессио­нальным, можно было бы непосредственно применить и как-то приспо­собить для своей пользы.

Однако то, что не имеет пользы, как раз и может, да только то­гда и вправе обрести силу. То, что не получает непосредственного от­звука (Widerklang) в повседневности, может пребывать в глубочайшем созвучии (Einklang) с действительными свершениями в истории народа. Оно может быть даже их пред-звучием (Vorklang). То, что несоразмерно времени, обретет свое время. Это относится и к философии. Посему и невозможно ни в частностях, ни вообще определить, что является зада­чей философии и что вследствие этого от нее требуется. Каждая ступень и каждое начало ее развития несут в себе свой собственный закон. Го­ворить можно лишь о том, чем философия не может быть и чего она достичь не может.

Был высказан некий вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Этот вопрос рассматривался как первый. Было разъяснено, в каком смысле этот вопрос разумеется как первый.

Стало быть, вопроса мы еще и не задавали. А сразу же, в обход, ушли в его толкование. Без этого не обойтись; ибо вопрошание этого вопроса нельзя сравнить ни с чем привычным. Нет никакого постепен­ного перехода, который бы мало-помалу привел к уяснению этого во­проса. Поэтому он как бы заранее должен быть пред-ставлен (vor­gestellt). С другой стороны, пред-ставляя этот вопрос и говоря о нем, мы не можем отложить само вопрошание или вовсе забыть о нем.

В связи с этим к нынешним рассуждениям мы присовокупим не­кое предварительное замечание.

Любая сущностная форма духа сопряжена с двусмысленностью. Чем меньше она похожа на другие, тем многообразнее ее лжетолкование.

Философия есть одна из немногих самобытных творческих воз­можностей, а подчас и необходимостей исторически обусловленной че­ловеческой сиюбытности. Расхожие лжетолкования философии, кото­рые к тому же, как бы далеки от истины они ни были, что-то все-таки да разъясняют, необозримы.

Здесь я назову только два из них, которые важны для проясне­ния нынешнего и будущего положения философии.

Первое лжетолкование заключается в чрезмерных требованияхк сущности философии. Второе является извращением ее действенного смысла.

Грубо говоря, философию всегда занимают начальные и конеч­ные основы сущего и именно таким образом, что человек при этом сам со всей очевидностью подвергается толкованию и осмыслению относи­тельно своего человеческого бытия. Отсюда легко распространяется ложная видимость того, что философия может и должна заложить основу для нынешней и будущей исторической сиюбытности, нынешнего и будущего века того или иного народа, основу, на которой следовало бы строить культуру. Но такие ожидания и претензии преувеличивают возможность и сущность философии. Иногда такое преувеличение при­нимает характер недооценки философии. Например, говорят: так как метафизика не участвовала в подготовке революции, то ее следует от­менить. Это так же остроумно, как если бы кто-нибудь сказал, что раз на верстаке нельзя летать, то его следует упразднить. Философия нико­гда не сможет *непосредственно* предоставить силы и создать способы влияния и условия, которые вызвали бы определенную историческую обстановку, хотя бы уже потому, что непосредственно она интересует всегда немногих. Кто же эти немногие? Творческие преобразователи, переделыватели. Лишь опосредованно и неуправляемыми окольными путями она распространяет свое влияние вширь, чтобы, наконец, когда-нибудь, будучи уже давно забытой как философия изначальная, опуститься до общепонятности (Selbstverständlichkeit) имеющегося в нали­чии (Dasein).

Напротив, то, чем философия может и должна быть по своей сущности, это: раскрытие в мысли путей и горизонтов ведения (Wissen), полагающего меру и учреждающего чин, ведения, в котором и из кото­рого народ постигает и осуществляет свою сиюбытность в исторически складывающемся мире духа, ведения, которое попаляет, ставит под уг­розу и делает необходимыми все вопросы и все оценки.

Второе лжетолкование, которое мы упомянули, есть извраще­ние действенного смысла философии. Если уж она не может служить основополаганием для культуры, то, как считают, все же облегчает ее со­зидание, либо упорядочивая цельность сущего в обзорах и системах и имея наготове картину мира, как бы некую карту всевозможных вещей и вещественных сфер, что дает общую и равномерную ориентацию, — либо, например, облегчая наукам их труд и беря на себя осмысление их предпосылок, основных понятий и положений. От философии ждут поддержки и даже ускорения практического и технического прогресса культуры как некоего облегчающего подспорья.

Но философия, сообразно своей сущности, никогда не делает вещи более легкими, а наоборот, утяжеляет их. И это не случайно, ибо характер ее сообщений воспринимается обыденным сознанием как не­что чужеродное и даже нелепое. Утяжеление исторической сиюбытности да и, в сущности, самого бытия как раз и есть настоящий действен­ный смысл философии. Утяжеление возвращает вещам, сущему весо­мость (бытие). Почему же? Потому что утяжеление есть одно из сущест­венных условий возникновения всего великого, с чем мы прежде всего связываем судьбу исторического народа и его деяний. Но судьба есть лишь там, где сиюбытностью владеет действительное знание о вещах. А пути и горизонты такого знания открывает философия.

Лжетолкованиям, которыми всегда опутана философия, более всего способствует то, чем занимаемся мы, т.е. профессора философии. Наше обычное, оправданное и даже полезное занятие заключается в том, дабы сообщить некие служащие образованию познания о филосо­фии, бытовавшей доселе. Представляется, будто это и есть философия, хотя в лучшем случае речь может идти о науке, предметом которой фи­лософия является.

Конечно, нельзя рассчитывать, что в результате упоминания и описания обоих лжетолкований вы немедленно встанете в правильное отношение к философии. Напротив того, вы именно тогда должны за­думаться и смутиться, когда вас невзначай одолеют самые расхожие мнения и мнимые познания. Часто это происходит самым невинным образом и быстро завладевает вами. Люди считают, что все познается на собственном опыте и тут же в подтверждение слышат: «философия — пустое дело»; «проку от нее никакого». Обе фразы, которые особенно в ходу у учителей и ученых-исследователей, выражают мнения бесспорно справедливые. Кто в противовес им пытается доказать, что вдруг «прок какой-нибудь да есть», только усиливает и закрепляет господствующее лжетолкование, основанное на предвзятом мнении, будто к философии можно подходить с обыденной меркой, годной для определения надеж­ности колес или действенности целебных ванн.

Это совершенно справедливо, да и лучше не скажешь: «Проку от философии — никакого». Неверно только считать, что тем самым сказано последнее слово о философии. За ним следует еще небольшая прибавка в виде ответного вопроса: уж если для нас нет никакого толку в философии, может быть, для философии есть какой-то толк в нас самих, при условии, что мы займемся ею. Этого, пожалуй, достаточно, чтобы выяснить, чем философия не является.

*§ 3. Начало вопрошания о сущем как таковом в целом*

*у греков под ключевым именованием φύσις*

В самом начале мы задали вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» При этом мы настаивали: вопрошание этого вопроса есть философствование. Если мысленно проследить за этим во­просом, то прежде всего следует отказаться от всякого пребывания в какой-нибудь привычной области сущего. Мы переступаем через то, что лежит в порядке вещей. Мы спрашиваем о том, что находится за пределами привычной и упорядоченной повседневности. Ницше сказал однажды (VII, 269): «Философ — это человек, который постоянно пере­живает вещи из рада вон выходящие, видит и слышит их, угадывает их и жаждет, грезит ими...»

Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходя­щем. Но поскольку, как мы еще только наметили, это вопрошание вы­зывает ответный удар на себя, то из ряда вон выходит не только то, о чем спрашивается, но и само вопрошание. Это означает: данное вопро­шание не валяется на дороге так, что в один прекрасный день нечаянно или по недоглядке мы натолкнемся на него. Оно не входит и в обычный распорядок повседневности так, чтобы мы принуждались к нему соглас­но каким-либо требованиям или, паче того, предписаниям. Данное во­прошание не относится также к сфере неотложного обеспечения и удов­летворения насущных потребностей. Само вопрошание выпадает из всякого рода. Оно совершается добровольно и во всей полноте и самодостаточности поставлено на таинственное основание свободы, на то, что мы назвали прыжком. Тот же Нищие говорит: «Философия... доб­ровольная жизнь во льдах и на высокогорных вершинах» (XV, 2). Философствование, можем мы теперь сказать, есть из ряда вон выходящее вопрошание об из ряда вон выходящем.

В эпоху первого и определяющего развития западной филосо­фии у греков, благодаря которым вопрошание о сущем как таковом в его совокупности получило свое истинное начало, сущее называли φύσις. Это греческое существительное, обозначающее сущее, обычно пе­реводят как «природа», используя латинский перевод natura, что, собственно говоря, означает «быть рожденным», «рождение». Но первона­чальное содержание греческого слова φύσις этим латинским переводом вытесняется, собственная философская именующая сила греческого слова разрушается. Это относится не только к латинскому переводу *данно­го* слова, но и ко всем другим переводам греческого философского язы­ка на латынь. Процесс подобного перевода греческого на латынь не есть нечто случайное и непосредственное, а представляет собой первый этап изоляции и отчуждения первоначальной сущности греческой фи­лософии. Латинский перевод стал затем эталоном для христианства и христианского средневековья. Сие было подхвачено современной фило­софией, которая пребывает в понятийном мире средневековья и создает те же расхожие представления и термины, при помощи которых сегодня разъясняют начало западной философии. Это начало рассматривается нынешними исследователями как нечто, что они, по-видимому, давно уже преодолели.

Но перепрыгнув через весь этот процесс искажения и упадка, попробуем снова завладеть неповрежденной именующей силой языка и речи; ведь речь и язык не просто чехлы, в которые упаковывают вещи для устного или письменного общения с ними. Вещи реализуются и су­ществуют только в слове, в языке. Поэтому злоупотребление языком в обычной болтовне, в избитых выражениях и фразах лишает нас истин­ного общения с вещами. Что означает слово φύσις? Οнο означает из са­мого себя восхождение (von sich aus Aufgehende), прорастание (напри­мер, прорастание (Aufgehen) розы), постепенное самораскрытие, вхож­дение в этом раскрытии в явь и остановку и пребывание в ней, короче говоря, восходяще-пребывающее властвование (das aufgehend-verweilende Walten). Лексически φύειν означает расти, взращивать. Но что значит расти? Подразумевает ли оно только прибавление в массе, увеличение в числе и размере?

Φύσις как восхождение можно наблюдать везде, например, в не­бесных явлениях (восходе солнца), в волнении моря, в прорастании рас­тений, в рождении человека и животных. Но φύσις, восходящее властвование, не равнозначно тем процессам, которые мы сегодня причисляем к «природе». Это восхождение и в-себе-из-себя-стояние (in-sich-aus-sich-Hinausstehen) не может рассматриваться как процесс, который мы среди прочих наблюдаем в сущем. Φύσις есть само бытие, лишь согласно ко­торому сущее становится и остается наблюдаемым.

Не явления природы послужили для греков источником понима­ния того, что есть φύσις, а наоборот: на основании поэтико-мыслительного глубинного опыта бытия открылось им то, что они назвали φύσις. Лишь на основе этого открытия они смогли взглянуть на природу в уз­ком смысле. Φύσις означает в связи с этим изначально: как небо, так и землю, как растения, так и камни, как животных, так и человека и чело­веческую историю в форме деяний человека и богов; в конце концов и прежде всего самих богов, подвластных судьбе. Φύσις означает восходя­щее властвование и пронизанное властью дление. В этом восходяще-пребывающем властвовании заключается как становление, так и бытие, в суженном смысле неподвижного упорствования (verharren). Φύσις означает *вос-ставать* (Ent-stehen), выводить себя из сокрытого (das Verborgene) и только так приводить оное к стоянию.

Но если, как это часто и происходит, понимать φύσις не в изна­чальном смысле восходящего и пребывающего властвования, а в позд­нейшем и нынешнем значении природы, подключив сюда в качестве ос­новного природного явления еще и динамические процессы, происходя­щие в материальных вещах, атомы и электроны, все то, что современ­ная физика исследует как Physis, — тогда начальная философия греков превратится в натурфилософию, в представление о совокупности ве­щей, согласно которому именно они и имеют вещественную природу. В этом случае начало греческой философии производит впечатление того, что мы, опять же по-латински, обозначаем как примитивное, что и со­ответствует расхожему представлению о начале. Греки оказываются при этом некоей улучшенной разновидностью готтентотов, по сравне­нию с которыми современная наука бесконечно далеко продвинулась вперед. Отвлекаясь от всех частностей этой нелепицы, которая состоит в понимании начала европейской философии как чего-то примитивного, следует сказать: данное толкование забывает, что речь идет о фило­софии, о том, что принадлежит к немногим великим деяниям человека. Но все великое и начинаться может только с величия. А начало в вели­ком всегда есть даже величайшее. С малого же начинается только ма­лое, сомнительное величие которого состоит лишь в том, чтобы все пре­уменьшать; с малого начинается упадок, который, впрочем, тоже может стать великим, если иметь в виду размеры полного уничтожения.

Великое начинается с величия, сохраняет себя только в свобод­ном возвращении величия и, будучи действительно великим, величест­венно умирает. Так обстоит дело с философией греков. Аристотелем она величественно закончилась. Только обыденное сознание и обыва­тель полагают, что великое длится бесконечно, приравнивая продолжительность оного к вечности.

Сущее как таковое в целом греки называют φύσις. Попутно сле­дует лишь заметить, что уже внутри греческой философии началось су­жение этого слова, не изгоняющее, однако, из опыта, сознания и систе­мы греческой философии его изначального значения. Еще у Аристотеля слышится отзвук знания об изначальном значении, там где он говорит об основах сущего (ср. Met. Г 1, 1003 а 27).

Но это сужение φύσις в направлении «физического» произошло не так, как мы его ныне себе представляем. Физическому мы противо­поставляем «психическое», душевное, одушевленное, живое. Греки же и в более поздний период все это относят к φύσις. В качестве противопо­ложного явления у греков выступает то, что они называют θέσις, положение, установление или νόμος, закон, правило в смысле нравственного. Однако это относится не к морали, а к нравам, к тому, что связано со свободой и покоится на унаследованных предписаниях; к тому, что ка­сается свободного деяния и поведения, выстраивания стати (Gestaltung) исторического бытия человека, ήθος, смысл которого под влиянием мо­рали был затем сведен к этическому.

Φύσις суживается, будучи противопоставлена τέχνη, которая значит не искусство, не техника, а знание или знающее владение сво­бодным планированием и устройством и управление созданным (ср. с платоновским «Федром»). Τέχνη есть производство, устройство, имею­щее смысл знающего про-из-ведения (Hervor-bringen). (Сущностную схожесть φύσις и τέχνη можно прояснить только в особом рассмотрении.) А то, что противостоит физическому, есть историческое, есть область сущего, которую греки, однако, понимают, толкуя как развитие изначальной φύσις. Но это не имеет ничего общего с натуралистиче­ским толкованием истории. Сущее как таковое в целом есть φύσις — т.е. егосущностью и характером является восходяще-пребывающее власт­вование. Прежде всего это можно узнать по тому, что неким образом напрашивается само собой и что φύσις позднее означает в узком смысле: τά φύσει őντα, τά φυσικά, природно сущее. Когда спрашивают о φύσις вообще, т.е. о том, что есть сущее как таковое, тогда τά φύσει őντα прежде всего дает точку опоры, но все же таким образом, что вопрошание с самого начала не может удержаться в той или иной области природы, неживых тел, растений, животных, а должно выйти за пределы τά φυσικά.

*§4. Первый по чину вопрос как основной в метафизике.*

*Введение в метафизику как введение в вопрошание основного вопроса.*

*Нарочитая двусмысленность названия лекции*

«За пределы чего-либо», «через что-либо» по-гречески значит: μετά. Философское вопрошание о сущем как таковом есть μετά τά φυσικά; оно спрашивает за пределы сущего, оно — метафизика. Просле­дить историю возникновения и значения этого имени в деталях теперь уже не существенно.

Означенный нами как первый по чину вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» есть в связи с этим основной во­прос метафизики. Метафизика принята в качестве наименования для определяющего средоточия и сердцевины всей философии.

[Все это намеренно выдвинуто во введении на передний план и поэтому в принципе представлено двусмысленно. Согласно толкованию слова φύσις, оно означает бытие сущего. Если в вопрошании речь идет о περί φύσεως, бытии сущего, тогда исследование природы, «физика» в старом смысле, находится уже в самой себе за пределами τά φυσικά су­щего — в бытии. «Физика» определяет с самого начала сущность и ис­торию метафизики. Также и в учении о бытии как actus purus (Фома Аквинский), как абсолютном понятии (Гегель), как вечном возвращении одной и той же воли к власти (Ницше) метафизика остается безого­ворочно «физикой».

Вопрос же о бытии как таковом имеет другую сущность и дру­гое происхождение.

Правда, оставаясь в кругозоре метафизики и мысля в ее катего­риях, мы можем считать вопрос о бытии как таковом лишь механиче­ским повторением вопроса о сущем как таковом. В этом случае вопрос о бытии как таковом есть также только трансцендентальный вопрос, хотя и высшего порядка. Между тем это перетолкование вопроса о бы­тии как таковом преграждает ему путь к надлежащему развертыванию.

Это перетолкование, однако, напрашивается в качестве бли­жайшего, тем более что в «Бытии и времени» речь идет о «трансцендентальном горизонте». Но то, что подразумевается там под именем «трансцендентальное», не есть оное субъективного сознания, а опреде­ляется из экзистенциально-экстатической временности сиюбытности (Dasein). Между тем это перетолкование вопроса о бытии как таковом так настойчиво навязывает ему ту же форму, что и у вопроса о сущем как таковом, что происхождение сущности вопроса о сущем как тако­вом и вместе с ним сущность метафизики остаются непроясненными. Это ведет и всякое вопрошание, которое каким-то образом затрагивает бытие, к неопределенности.

Предпринятая здесь попытка «Введения в метафизику» не теря­ет из виду это запутанное состояние «вопроса о бытии».

«Вопрос о бытии» подразумевает, согласно общепринятому толкованию: вопрошание о сущем как таковом (метафизика). Если же исходить из «Бытия и времени», то «вопрос о бытии» значит: вопроша­ние о бытии как таковом. Такой смысл словосочетания «вопрос о бы­тии» оправдан как по содержанию, так и по языковой форме; ибо «во­прос о бытии» в смысле метафизического вопроса о сущем как таковом как раз и *не спрашивает* явно о бытии. Оно остается забытым.

Но точно так же, как наименование «Вопрос о бытии», дву­смыслен и разговор о «забвении бытия». По праву уверяют, что мета­физика все-таки спрашивает о бытии сущего и поэтому было бы явной нелепостью приписывать метафизике забвение бытия.

Если же для нас вопрос о бытии представляет собой вопрос о бытии как таковом, то каждому сомыслящему станет ясно, что для ме­тафизики бытие *как таковое* остается сокрытым, лежащим в забвении, причем до такой степени, что забвение бытия, само впадающее в забве­ние, есть неведомый, но постоянный толчок для метафизического вопрошания.

Если для рассмотрения «вопроса о бытии» в неопределенном смысле выбрать название «метафизика», то заголовок данной лекции останется двусмысленным. Ибо вначале это выглядит таким образом, как будто вопрошание удерживается в понятийном кругу сущего как такового, в то время как оно уже с первой фразы стремится выйти за его пределы, чтобы в виде вопроса ввести в поле зрения другую об­ласть. Ведь и заголовок лекции *нарочито* двусмыслен.

Основной вопрос, поставленный в лекции, по сравнению с веду­щим вопросом метафизики — иного рода. Лекция, исходя из «Бытия и времени», вопрошает о «разомкнутости бытия» (Erschlossenheit) (*Sein und Zeit,* S. 21f и 37f). Разомкнутость означает: незамкнутость (Aufge­schlossenheit) того, что забвение бытия замыкает и скрывает в себе. Лишь данное вопрошание и проливает свет на пока скрытую сущность *22* метафизики.]

«Введение в метафизику» означает, следовательно: ввести в вопрошание основного вопроса. Но вопросы, и тем более основные, суть, безусловно, явления иного рода, чем камни или вода. Вопросы сущест­вуют иначе, чем башмаки, платья или книги. Вопросы *суть,* и сущность их такова, как они в действительности спрашиваются. Введение в вопрошание основного вопроса не есть поэтому ход к чему-то, что где-то лежит или стоит, но задача такого ввода в том и состоит, чтобы возбу­ждать и создавать вопрошание. Введение есть вопрошающее предшест­вование, пред-вопрошание. Оно есть также ведение, которое никем и ничем не сопровождается. Где оно приобретает размах, например, в фи­лософской школе, вопрошание понимается неверно. Такие школы мо­гут существовать только в кругах научно-профессиональной деятельно­сти. Здесь все имеет определенный ступенчатый порядок. Без этой дея­тельности, которая нынче исчезла, философии никак не обойтись. Но высшие профессиональные навыки никогда не заменят действительной силы видения, вопрошания и сказывания.

*§ 5. Развертывание вопроса: «Почему вообще есть сущее,*

*а не наоборот* — *ничто?»*

*а) Вопросительная установка как любознательность*

«Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Таков во­прос. Произнесение вопросительного предложения, даже с интонацией вопрошающего сказывания, еще не есть вопрошание. Это видно уже из следующего: если несколько раз подряд повторить вопросительное предложение, то позиция вопроса вовсе не выявится от этого живее, напротив, проговаривание одного и того же может как раз вызвать при­тупление вопроса.

Если, таким образом, вопросительное предложение не есть ни вопрос, ни вопрошание, то вопросительное предложение все же нельзя воспринять и как простую языковую форму сообщения хотя бы в том смысле, что оно есть якобы только высказывание «о» вопросе. Когда я говорю: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», то намерением моего вопрошания и сказывания не является сообщить, что теперь во мне происходит процесс вопрошания. Правда, произнесенное вопросительное предложение можно воспринять и так, но тогда-то во­прошания и не слышно. Не получается со-вопрошания и само-вопрошания. Ничто не пробуждается ни в содержании вопроса, ни в спраши­вающем осмыслении. Осмысление же состоит в *волении* знать. Воление — это не простое желание или стремление. Кто желает знать, тоже как бы спрашивает; но он не выходит за пределы сказывания вопроса, он останавливается там, где вопрос начинается. Спрашивание есть воление знать. Кто волит, кто всю свою сиюбытность вкладывает в волю, тот *есть* принявший решение. Решимость (Entschlossenheit) ничего не откладывает, никуда не прячется, а действует исходя из мгновения и непреложно. Решимость (Ent-schlossenheit) есть не просто решение действовать, а решающее, предваряющее и пронизывающее всякое действие начало действия. Воление есть решительность (Entschlossensein). [Сущ­ность воления здесь снимается решимостью. Но сущность решимости лежит в от-крытости (Ent-borgenheit) человеческой сиюбытности *ради* высвечивания бытия, а ни в коем случае не в накоплении «действования». Ср. *Sein und Zeit.* § 44 и § 60. Отношение же к бытию есть попуще­ние. Рассудок не приемлет того, что основа всякого воления лежит в по­пущении. Ср. доклад «Vom Wesen der Wahrheit», 1930.]

Но знать означает: мочь стоять в истине. Истина есть явствен­ность (Offenbarkeit) сущего. Знать означает, следовательно: мочь стоять в явственности сущего, выстоять в нем. Иметь обычные познания, будь они и обширные, не есть знание. Даже если эти познания сведены учеб­ными программами и экзаменационными требованиями к практически самому важному, они не суть знание. Даже если эти сокращенные до необходимого минимума познания и «жизненны», владение ими еще не есть знание. Кто носится с этими познаниями и к тому же заучил не­сколько практических трюков и приемов, тот, столкнувшись с действи­тельностью, которая всегда отличается от той, которую обыватель счи­тает жизненной и настоящей, растеряется и непременно сделается шарлатаном. Почему? Потому что у него нет знания, ибо знание означает: *мочь учиться.*

Правда, обыденный рассудок полагает, что знанием обладает тот, кто больше не нуждается в учении, потому что он уже выучился. Нет, знающий только тот, кто понимает, что он должен все время учиться, и кто на основании этого понимания постиг прежде всего, что он всегда *может учиться.* Это намного труднее, чем обладать знаниями.

Умение учиться предполагает умение спрашивать. Спрашива­ние есть воление-к-знанию, которое рассматривалось выше: решимость мочь стоять в откровенности сущего. Так как нас интересует спрашива­ние первого по чину вопроса, то, очевидно, как воление, так и знание имеют *исконный характер.* Тем в меньшей степени вопросительное предложение, даже если оно высказано действительно в вопросительной форме и услышано как вопрос, передаст самый вопрос исчерпывающе. Вопрос этот, хотя и звучащий в вопросительном предложении, но все-таки еще скрытый и свернутый в нем, должен быть сначала развернут. При этом позиция вопрошания должна проясняться, получать убеди­тельность, закрепляться путем тренировки.

*б) Языковая оправа вопросительного предложения.*

*Разрез в вопросе и сомнение по поводу «а не наоборот — ничто»*

Следующая наша задача состоит в развертывании вопроса: «По­чему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» В каком направлении оно произойдет? Первично вопрос открывается в вопросительном пред­ложении. Оно как бы предлагает «смету» вопроса. Его языковое обрам­ление должно быть поэтому соответственно широким и подвижным. Взглянем теперь на наше вопросительное предложение. «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Предложение разрезано попо­лам. «Почему вообще есть сущее?» В этом, собственно, и состоит во­прос. Задать его означает: 1. определить то, что поставлено в вопрос, что спрашивается; 2. указать то, на что направлено спрашивание, о чем спрашивается. Ибо здесь совершенно однозначно указывается, что есть опрашиваемое, а именно сущее. То, о чем спрашивается, спрашиваемое, есть «почему», т.е. основа. То, что следует далее в вопросительном предложении: «а не наоборот — ничто?», скорее всего привесок, кото­рый самопроизвольно настраивается на пока еще непрочное, предварительное сказывание, которое ничего больше не добавляет к опрашивае­мому и спрашиваемому, а есть некое украшающее пустословие. Без это­го «привешенного» оборота, возникшего только лишь от чрезмерности неряшливого говорения, вопрос даже гораздо яснее и решительней. «Почему вообще есть сущее?» Добавка «а не наоборот — ничто?» ста­новится лишней не только из-за стремления к строгому пониманию во­проса, но в большей степени потому, что она вообще ни о чем не гово­рит. Ибо что еще можно спросить о ничто? Ничто есть просто ничто. И спрашиванию здесь нечего больше искать. Введение термина ничто не прибавляет нам ни йоты в познании сущего[[2]](#endnote-2).

Кто говорит о ничто, не ведает, что творит. Кто говорит о ни­что, превращает его самим этим говорением в нечто. Говоря, он таким образом говорит против того, что подразумевает. Он противоречит сам себе. Но противоречащее себе сказывание преступает основное правило сказывания λόγος, правило «логики». Толковать о ничто нелогично. Кто нелогично говорит и думает, тот не есть человек науки. И кто внутри самой философии, которая ведь есть дом логики, говорит о ничто, того еще резче настигает упрек в преступлении против основного правила мышления. Подобная болтовня о ничто сплошь состоит из бес­смысленных фраз. Кроме того: кто ничто принимает всерьез, становит­ся на сторону ничтожного. Он откровенно способствует духу отрица­ния и служит распаду. Болтовня о ничто не только абсолютно против­на мышлению, она хоронит всякую культуру и всякую веру. То, что пренебрегает и основным законом мышления, и в то же время разруша­ет созидательную волю и веру, есть чистый нигилизм.

*в) Языковая оправа вопроса как уважение традиции*

Учитывая подобные размышления, мы хорошо сделаем, если вычеркнем из нашего вопросительного предложения лишний оборот «а не наоборот ничто?» и ограничим предложение простой и строгой фор­мой: «Почему вообще есть сущее?»

Этому ничто бы не препятствовало, если бы... если бы в схватывании нашего вопроса, если бы вообще в вопрошании этого вопроса мы были бы так свободны, как нам могло покуда казаться. Однако за­давая этот вопрос, мы находимся в определенной традиции. Ибо фило­софия всегда и всякий раз спрашивала об основе сущего. Этим вопросом она началась, в этом вопросе она найдет свой конец, при условии, что она придет к концу в величин, а не в бессилии упадка. С появлени­ем вопроса о сущем вопрос о не-сущем становится для нее второстепен­ным. И все же не только внешне, в качестве сопутствующего явления, но и в соответствии с каждый раз данной широтой, глубиной и изначальностью, внутри которых спрашивается вопрос о сущем, выстраивается (gestaltet sich) вопрос о ничто и наоборот. Способ спрашивания о ничто может служить мерой и приметой способа спрашивания о сущем.

Если мы задумаемся об этом, тогда заданный вначале вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» в качестве вопро­са о сущем покажется все же гораздо уместнее, чем сокращенный. То, что мы вводим сюда речь о ничто, не есть небрежность и многословие, не есть и наше изобретение, а только строгое и уважительное внимание к изначально традиционному смыслу основного вопроса.

*§ 6. Вопрос о бытии и «логика». Истинное говорение*

*о ничто в мышлении и поэзии*

Правда, это говорение о ничто противно мышлению в общем и губительно в частностях. А что если и озабоченность истинным уваже­нием основных правил мышления и страх перед нигилизмом, удержи­вающие от говорения о ничто, зиждятся на недоразумении? Так оно и есть на самом деле, хотя вкравшееся сюда недоразумение отнюдь не слу­чайно. Оно коренится в давно господствующем непонимании вопроса о сущем. Данное же непонимание проистекает из-за все более и более ужесточающегося *забвения бытия.*

Ведь безоговорочно вовсе еще не решено, может ли логика и ее основные правила вообще служить мерилом в вопросе о сущем как та­ковом. Могло бы, наоборот, случиться и так, что вся известная нам и рассматриваемая как небесный дар логика коренится в совершенно оп­ределенном ответе на вопрос о сущем, что вместе с тем и все мышление, которое исключительно следует мыслительным законам традиционной логики, изначально не в состоянии хотя бы только понять вопрос о су­щем из самого себя, не говоря уже о том, чтобы его по-настоящему раз­вернуть и вывести навстречу ответу. Когда ссылаются на закон проти­воречия и на логику вообще, чтобы доказать, что все мышление и гово­рение о ничто противоречиво и поэтому бессмысленно, то на деле это лишь видимость строгого и научного стиля. «Логика» считается при этом неким от века проверенным судилищем, в полномочиях которого в качестве первой и последней инстанции вынесения приговора ни один человек не смеет усомниться. Кто выступает против логики, тот, следо­вательно, явно или неявно, подозревается в произволе. Это простое по­дозрение выставляют как достаточную основу для возражения и счита­ют себя избавленными от дальнейшего и собственного продумывания.

И в самом деле, нельзя говорить о ничто и обращаться с ним так, как если бы оно было вещью, подобной дождю за окном, горе или какому бы то ни было предмету. Ничто в основах своих недоступно ни­какой науке. Кто воистину хочет говорить о ничто, должен по необхо­димости стать ненаучным. Но это до тех пор будет восприниматься как великое несчастье, пока бытует мнение, будто бы научное мышление есть единственное по-настоящему строгое мышление и только его и можно, и нужно сделать мерилом мышления философского. Суть же на самом деле в обратном. Все научное мышление есть лишь производная (и в качестве таковой впоследствии закрепленная) форма мышления философского. Философия никогда не возникает из науки и благодаря ей. Философия никогда не становится с науками в один ряд. Она скорее предшествует им и не только «логически» или в соответствии с некоей таблицей научной систематики. Философия находится в совершенно иной сфере и ином чине духовной сиюбытности. В одном и том же ряду философия и ее мысль находятся только с поэзией. Но поэзия и мышле­ние опять-таки не одно и то же. Говорить о ничто для науки всегда ос­танется чудовищной бессмыслицей. Напротив того, кроме философа та­кое возможно для поэта — и вовсе не потому, что в поэзии, по мнению обыденного рассудка, не так уж все строго, а потому, что в поэзии (име­ется в виду только настоящая и великая поэзия) властвует дух, превосходящий любую голую науку. Благодаря своему превосходству, поэт говорит так, как если бы сущее в его устах проговаривалось впервые. В поэзии поэта и мышлении мыслителя всегда остается столько места для мирового пространства, что любая отдельная вещь, дерево, гора, дом, крик птицы совершенно теряют в нем свою незначительность и обыден­ность.

Истинное говорение о ничто необычно. Оно не может быть об­щедоступным. Оно просто растворяется, если его положить в дешевую кислоту логического остроумия. Сказывание о ничто не может вследст­вие этого начаться непосредственно, как, например, описание картины. Однако на возможность такого сказывания о ничто можно указать. В качестве примера сошлемся на одно из последних произведений писате­ля Кнута Гамсуна «А жизнь идет» («Nach Jahr und Tag», перевод 1934 г., S. 464). Произведение это составляет единство с «Бродягой» и «Августом». «А жизнь идет» изображает последние годы жизни и кон­чину некоего Августа, в котором воплощена утратившая свои корни всеядность сегодняшнего человека, правда, в образе сиюбытности, не способной утратить свою связь с необычным, ибо в отчаянии своего бессилия она остается настоящей и знает себе цену. Август проводит свои последние дни в одиночестве, высоко в горах. Писатель говорит: «Он сидит здесь между своими ушами и слушает истинную пустоту. Не­кая уморительная химера. На море (А. прежде часто плавал по морю) было (все же) какое-то шевеление, там был какой-то звук, нечто слыши­мое, подобное водяному хору. Здесь — ничто сталкивается с ничто, и его нет, нет ни малейшего просвета. Можно только преданно покачи­вать головой».

Все это имеет к ничто некую своеобразную близость. Тут мы снова подхватываем наш вопрос, и выспрашиваем его, и следим при этом, а не представляет ли собой это «а не наоборот — ничто?» всего лишь ничего не говорящий, невзначай привешенный оборот речи, или уже в этом предварительном выговаривании вопроса оно выявляет свой существенный смысл.

*§ 7. Пояснение сокращенного вопроса в отличие*

*от полного. «А не наоборот* — *ничто» делает сущее зыбким*

С этой целью станем придерживаться сначала сокращенного, кажущегося более простым и более строгим вопроса: «Почему вообще есть сущее?» Спрашивая так, мы исходим из сущего. Оно *есть,* вследст­вие этого во всякое время находится рядом с нами и в определенных пределах известно нам. И вот теперь это подобным образом явленное сущее опрашивают, в чем его основа. Вопрошание непосредственно на­правлено на основу. Подобное начинание есть как бы только продол­жение и умножение ежедневно и привычно повторяемого. Где-нибудь в виноградниках заводится, например, филлоксера, нечто бесспорно на­личествующее. Спрашивается: откуда таковое взялось, где и в чем его основа? Так и сущее наличествует во всем. Спрашивается: в чем и како­ва его основа? Такой характер спрашивания укладывается в простую формулу: почему есть сущее? в чем и какова его основа? Неявно здесь спрашивают об ином, высшем сущем. И вопрос вовсе не касается при этом сущего в целом как такового.

Если же мы спросим, сохранив приведенную вначале форму во­просительного предложения: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?», тогда добавка помешает тому, чтобы мы, спрашивая, от­талкивались только от бесспорно явленного сущего и, едва оттолкнув­шись, шагали уже прочь к искомой и также сущей основе. Вместо этого данное сущее открыто навстречу возможности небытия. «Почему» приобретает благодаря этому совершенно иную силу и настойчивость спрашивания. Почему сущее оторвано от возможности небытия? Поче­му оно не впадает в нее постоянно и безоговорочно? Сущее уже больше не есть наличное, оно становится зыбким, и это безо всякой оглядки на то, познаем ли мы сущее со всей определенностью или нет, безо всякой оглядки на то, понимаем ли мы его в полном объеме или нет. С того мгновения, как мы ставим его под вопрос, сущее как таковое колеблет­ся. Размах этого колебания достигает крайней и острейшей возможной противоположности сущего — небытия и ничто. Такие же превращения претерпевают теперь поиски «почему». Их цель — не просто присовокупление какой-нибудь наличной основы, объясняющей наличное, те­перь идет поиск основы, которая должна обосновать господство сущего как преодоление ничто. Вопрошаемая основа спрашивается теперь как основа определения сущего, которая несет нас и разгадывает, будучи наполовину сущей, наполовину не-сущей, отчего и происходит так, что мы не можем принадлежать никакой вещи, даже самим себе; и все же сиюбытность каждый раз оказывается моей.

[«Каждый раз моя» определяется так: сиюбытность брошена мне, чтобы моя самость была сиюбытийной. Сиюбытность же означает: забота экстатически открывшегося в ней бытия сущего как такового; не только бытия человеческого. То, что сиюбытность «каждый раз моя», не означает ни: обусловлено мной, ни: обусловлено единичным я. Сиюбытность *само*-бытна благодаря своему сущностному *отношению* кбы­тию вообще. Это и подразумевает фраза, часто повторяемая в «Бытии и времени»: в характеристику сиюбытности входит понимание бытия.]

Итак, немного проясняется: «а не наоборот — ничто?» не есть лишняя добавка к собственно вопросу, но существенная часть всего во­просительного предложения, которое в целостности своей высказывает совершенно иной вопрос, чем тот, который имеется в виду в вопросе: почему есть сущее? Своим вопросом мы так помещаем себя в сущее, что оно теряет свою непосредственность как *сущее.* В то время как сущее внутри широчайшего и весьма жесткого диапазона возможностей «либо сущее — либо ничто» становится зыбким, само вопрошание теряет всякую твердую почву. Также и наша вопрошающая сиюбытность становится зыбкой и, однако, сама поддерживает себя в этой зыбкости.

*§ 8. Вопрошание как раскрытие области*

*действительной вопросительности (Fragwürdigkeit) сущего:*

*его колебание между небытием и бытием*

Однако наше вопрошание не изменяет сущего. Оно остается тем, что оно есть и каково оно есть. Наше вопрошание есть всего лишь душевно-духовное движение внутри нас, которое, как бы оно ни происходило, ничего не может иметь против самого сущего. Безусловно, сущее остается тем, в качестве чего оно обнаруживает себя. И все-таки сущее не в силах сбросить с себя подозрение, что оно может и *не быть* тем, чем и как оно является. Эту возможность мы ни в коем случае не познаем как нечто, что лишь мы сами себе додумываем, но само сущее заявляет об этой возможности, заявляет о себе как о сущем в ней. Наше вопрошание лишь раскрывает область, внутри которой сущее может выступить в такой вопросительности.

Мы еще слишком мало и только в грубых чертах знаем о свершении такого вопрошания. Мы кажемся в нем полностью принадлежащими самим себе. И все-таки именно оно, это вопрошание, продвигает нас к открытому (das Offene) при условии, что вопрошанием оно само себя видоизменяет (что удается каждому настоящему вопрошанию) и надо всем и через все раскидывает новое пространство. Не стоит толь­ко, соблазняясь скороспелыми теориями, судить по случайным и близлежащим признакам, каковы сами вещи. Вот этот кусок мела есть про­долговатый, сравнительно твердый, определенным образом оформлен­ный бело-серый предмет, предназначенный для письма. Этому предмету достоверно принадлежит свойство лежать вот здесь, но точно также и возможность не быть здесь и не иметь данного размера. В возможности водить мелом по доске и исписать его нет ничего, что бы мы этому предмету лишь примысливали. Он сам как данное сущее находится в данной возможности, иначе он не был бы мелом как орудием письма. Соответственно этому всякое сущее каждый раз по-разному имеет при себе данную возможность. Данная возможность относится к мелу. Он сам в себе самом имеет определенную пригодность к определенному применению. У нас, правда, есть привычка и склонность, отыскивая эти возможности в меле, говорить, что ничего подобного мы не видим и не осязаем. Но это предрассудок. Устранение его входит в развитие нашего вопроса. Оный лишь теперь должен раскрыть сущее в его колебании между небытием и бытием. В той степени, в какой сущее противостоит крайней возможности небытия, оно само стоит в бытии и при этом все же никогда не переходило и не преодолевало возможности небытия.

*§ 9. Двойное значение слова «сущее». Кажущаяся*

*ненужность различения бытия и сущего и двусмысленность*

*«основного вопроса» как вопроса об основе бытия*

Вопреки ожиданиям, говоря о небытии и бытии сущего, мы умалчиваем о том, как подобным образом поименованное относится к самому сущему. Оба они — одно ли то же? Сущее и его бытие? Различение! Что есть, например, в этом куске мела сущее? Уже этот вопрос дву­смыслен, ибо слово «сущее» может быть понято с двух точек зрения, так же, как и греческое τό őν. Сущее подразумевает то, *что* в каждом дан­ном случае суще, в частности, эта бело-серая, определенным образом оформленная, легкая, хрупкая масса. Далее, «сущее» подразумевает то, что как бы «делает» так, чтобы данное поименованное было сущим, а не наоборот, не-сущим, тем, что в сущем, коль скоро оно сущее, образу­ет бытие. Соответственно этому двойному значению слова «сущее» греческое τό őν часто подразумевает второе значение, следовательно, не само сущее, то, *что* суще, а «сущесть» (das Seiend), сущность (die Seiendheit), бытие-сущим (das Seiendsein), бытие. В противоположность этому «сущее» в первом значении называет сами сущие вещи — все или отдельные, имея в виду только их самих, а не их сущность, ούσία.

Первое значение τό őν подразумевает τά őντα (entia), второе — τό είναι (esse). Что в куске мела есть сущее, мы перечислили. И сравни­тельно легко обнаружили это. Кроме того, мы можем легко усмотреть, что оное может и не быть, что этому мелу в конце концов не обязатель­но быть здесь и быть вообще. Но что же в таком случае, в отличие от того, что может стоять в бытии или кануть обратно, в небытие, что же, в отличие от сущего, — есть бытие? То же ли оно самое, что и сущее? Так спрашиваем мы снова. Только прежде мы бытие в расчет не принимали, а констатировали: такое-то вещество, бело-серое, легкое, опреде­ленным образом оформленное, хрупкое. Где здесь прячется бытие? Оно должно быть присуще мелу, ибо он, этот мел, *есть.*

Сущее встречается нам повсеместно, окружает, несет, побужда­ет, очаровывает, наполняет, возвышает и разочаровывает нас, но где же находится и в чем состоит при всем том бытие сущего? Можно было бы возразить: пусть это различение сущего и его бытия иногда и важно в языковом и понятийном отношении; различие это можно провести в чистом мышлении, т.е. в пред-ставлении и мнении, но без того, чтобы этому различению в сущем соответствовало нечто сущее. Но даже и са­мо это мысленное различие сомнительно; ибо остается неясным, *что* мыслится под именованием «бытие». В то же время достаточно знать сущее и установить над ним господство. Различать помимо этого еще и бытие — надуманно и ни к чему не приводит.

По поводу излюбленного вопроса о том, что при таком разли­чении выявляется, кое-что уже говорилось. Нас интересует теперь толь­ко наше намерение. Мы спрашиваем: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» В этом вопросе мы придерживаемся, казалось бы, только сущего и избегаем пустых раздумий о бытии. Но о чем мы, соб­ственно, спрашиваем? — Почему сущее как таковое есть. Мы спрашиваем об основе того, что (daß) сущее *есть* и *чтό* (was) оно есть и при этом не есть, наоборот, ничто. По сути мы спрашиваем о бытии. Но как? Мы спрашиваем о бытии сущего. Мы опрашиваем сущее в отношении его бытия.

Однако продолжая спрашивать, мы спрашиваем, собственно, уже заранее о бытии в отношении его основы, даже если этот вопрос не развернут и остается нерешенным, не есть ли бытие в самом себе уже ос­нование и основание достаточное? Если этот вопрос о бытии мы задаем как первый по чину, то пусть это и произойдет, хотя мы и не знали, как обстоит дело с бытием и как оно в своем отличии от сущего относится к последнему. И все же как нам вообще выспрашивать об основе бытия сущего, не говоря уже о том, чтобы выявить ее, если мы недостаточно уразумели, поняли и постигли само бытие? Это намерение осталось бы таким же бесперспективным, как если бы кто-нибудь захотел выяснить причину и основу пожара и заявил при этом, что ни источник пожара, ни самый объект и его изучение вовсе ему не интересны.

*§ 10. Развертывание «пред-вопроса»: «Как обстоит*

*дело с бытием и с нашим пониманием бытия?»*

Итак, вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ни­что?» понуждает нас к вопросу: *«Как обстоит дело с бытием?»*

Мы спрашиваем теперь о чем-то, что по большей части остает­ся для нас пустым звуком и порождает опасность, что, спрашивая даль­ше, мы станем жертвой словесных идолов. Тем необходимее в связи с этим уяснить для себя с самого начала, как обстоит дело с бытием и с нашим пониманием бытия. При этом прежде всего важно все время иметь в виду, что бытие *сущего* мы не можем непосредственно воспри­нять ни при сущем, ни в сущем, ни вообще где бы то ни было.

Призовем на помощь некоторые примеры. Там, на противопо­ложной стороне улицы, находится здание реального училища. Нечто сущее. Мы можем осмотреть здание снаружи, со всех сторон, обойти его изнутри от подвала до чердака и увидеть все, что там есть: коридо­ры, лестницы, классные комнаты и их обстановку. Повсюду мы находим сущее, и даже вполне упорядоченное. Где же бытие этого реального училища? Училище ведь *есть.* Здание *есть.* Если что-то и имеет отно­шение к этому сущему, то это его бытие, но, однако, внутри сущего мы его не находим.

Бытие не состоит и в том, что мы рассматриваем сущее. Здание стоит на своем месте, даже если мы его и не рассматриваем. Мы можем его обнаружить только потому, что оно уже *есть.* Кроме того, как ка­жется, бытие этого здания вовсе не для всех одинаково. Для нас, наблю­дателей и прохожих, оно иное, чем для учеников, которые в нем сидят, не потому что ученики видят его только изнутри, но потому что, собст­венно говоря, для них это здание есть то и таково, что и каково оно есть. Бытие подобных зданий можно как бы обонять, и даже по проше­ствии десятилетий запах все еще ощутим. Он передает бытие сущего на­много непосредственней и правдивей, чем описание или осмотр. С дру­гой стороны, наличие здания не зиждется на этом невесть где витаю­щем пахучем веществе.

Как обстоит дело с бытием? Можно ли бытие видеть? Мы ви­дим сущее, мел, лежащий здесь. Но видим ли мы бытие так же, как цвет, свет или темноту? Или, может быть, мы слышим, обоняем, вкушаем и осязаем бытие? Мы слышим, как несется по улице мотоцикл. Мы слы­шим, как глухарка скользит в полете между деревьями на склоне горы. Но слышим мы, собственно, только шум работающего мотора, только шум, который производит глухарка. Описывать сверх этого чистый шум нам тяжело и непривычно, ибо он как раз и *не есть* то, что мы обычно слышим. [По сравнению с простым шумом,] мы слышим всегда *больше.* Мы слышим летящую птицу, хотя, в строгом смысле, следовало бы сказать: глухарка не есть нечто слышимое, не есть некий звук, кото­рый можно было бы встроить в звукоряд. Так обстоит дело и с другими чувствами. Мы дотрагиваемся до бархата, шелка; мы сразу же видим их как то или иное сущее. Одно суще иначе, чем другое. В чем располагается и состоит бытие?

Однако мы должны быть осмотрительней и помнить об окруже­нии, которое бывает уже или шире и в котором мы находимся ежеднев­но и ежечасно, сознательно и бессознательно, о том окружении, кото­рое постоянно сдвигает свои границы и в конце концов прорывается сквозь них. Надвигающаяся из-за гор сильная гроза «есть» или, что здесь то же самое, «была» ночью. В чем состоит ее бытие?

Далекая гряда холмов под открытым небом... Это «есть». В чем состоит бытие? Когда и кому оно открывается? Путнику ли, который любуется пейзажем, крестьянину, который из него и в нем черпает свои будни, или метеорологу, который составляет прогноз погоды? Кто из них постигает бытие? Все и никто. Или же все то, что эти люди улавли­вают в гряде холмов под высоким небом, суть каждый раз лишь некие открывающиеся взгляду ее виды, не самая гряда, как она «есть» сама по себе, не то, в чем состоит ее собственное бытие? И кто должен постичь это последнее? Или же вообще противу всякого смысла, противу смысла бытия спрашивать о чем-то таком, что скрывается за этими видами? Не в этих ли видах заключается бытие?

Портал раннероманской церкви есть нечто сущее. Как и кому открывается его бытие? Искусствоведу, который осматривает и фото­графирует этот портал во время экскурсии, настоятелю, который в день праздника проходит через него со своими монахами, или же детям, ко­торые летом играют в его тени? Как обстоит дело с бытием этого сущего?

Государство — оно *есть.* В чем состоит его бытие? В том, что полиция хватает подозрительных, или же в том, что в имперском мини­стерстве столько-то машинок выстукивает текст под диктовку государ­ственных секретарей и советников? Или же государство «есть» в перего­ворах фюрера с английским министром иностранных дел? Государство есть. Но где же прячется бытие? Есть ли оно вообще где-нибудь?

Вот картина Ван Гога: пара грубых крестьянских башмаков — больше ничего. Картина, собственно говоря, ничего не изображает. И все же с тем, что там *есть,* сразу же оказываешься лицом к лицу, как будто ты сам поздним осенним вечером, когда в кострах догорает картофельная ботва, взяв мотыгу, устало бредешь с поля домой. Что здесь суще? Холст? Мазки? Цветовые пятна?

Что во всем том, что мы только что назвали, есть бытие сущего?Как мы, собственно, с нашими нелепыми запросами и умничаньем уживаемся в этом мире?

Ведь все то, что мы назвали, *есть,* и однако, едва мы хотим схватить бытие, всякий раз происходит так, будто мы запускаем руки в пустоту. Бытие, о котором мы здесь вопрошаем, почти такое же, как ничто, хотя бы мы каждую минуту и сопротивлялись, оберегая себя от необходимости сказать, что все сущее *как бы не есть.*

Но бытие остается ненаходимым, почти таким же, как ничто, лучше сказать, *совсем* таким. Слово «бытие» в конце концов всего лишь пустое слово. Оно не подразумевает ничего действительного, осязаемо­го, реального. Стало быть, его значение есть лишь несуществующий ту­ман. Значит, в конечном итоге Ницше совершенно прав, когда такие «высшие понятия», как бытие, называет «последним дымком улетучи­вающейся реальности» (Götzendämmerung, VIII, 78). Кто же захочет по­гнаться за таким туманом, словесное обозначение которого есть лишь наименование великой химеры? «В самом деле, ничто не обладало по сию пору более наивной силой убедительности, чем химера бытия...» (VIII, 80).

«Бытие — туман и химера, заблуждение?» То, что Ницше гово­рит здесь о бытии, не есть замечание, брошенное вскользь в пылу под­готовительной работы над его сокровенным, так и не завершенным произведением. Скорее это для него ведущее понимание бытия, начиная с самой ранней поры его философской работы. На нем держится и им определяется его философия с самой ее основы. Но эта философия и те­перь хорошо защищена от неуклюжих и досужих домогательств пишу­щей братии, которая нынче обступила Ницше и становится все более многочисленной. По-видимому, худшее злоупотребление его работами еще впереди. Когда мы говорим здесь о Ницше, мы не хотим иметь со всем этим ничего общего; и со слепой героизацией тоже. Для этого на­ша задача — куда более важная и одновременно трезвая. Она состоит в том, чтобы в хорошо организованной атаке на Ницше впервые полно­стью развить все то, что добыто им самим. Бытие есть туман, заблужде­ние. Будь это так, нам оставалось бы только вывести отсюда, что от во­проса «Почему есть вообще сущее, а не наоборот — ничто?» следует от­казаться. Ибо зачем же спрашивать, если то, о чем спрашивается, всего лишь туман и заблуждение?

Говорит ли Ницше истину? Или же он сам — последняя жертва долгих блужданий и потерь, но в качестве таковой жертвы и нераспо­знанное свидетельство новой необходимости?

В бытии ли причина, что оно так запутано, в слове ли дело, что оно ос­тается таким пустым, или же причина в нас самих — в том, что, произ­водя и преследуя сущее, мы выпали при этом из бытия? Не обстоит ли дело так, что причина даже не в нас, нынешних, и не в наших ближай­ших и отдаленных предшественниках, но в том, что с самого начала проходит через всю европейскую историю, через то свершение, в кото­рое никогда не проникнет взор ни одного историка и которое все же свершается — и в прошлом, и нынче, и в будущем? А что, если человек, если народы в своих величайших происках, в своей величайшей искус­ности находятся в определенном отношении к сущему, но тем не менее, сами того не ведая, давно уже выпали из бытия, что, если именно в этом глубочайшая и действеннейшая причина их упадка? [Ср. *Sein und Zeit.* § 38, особ. S. 179 f].

*§ 11 Уточнение вопроса «Как обстоит дело с бытием?»*

*Есть ли бытие только словесный звук или судьба Европы?*

Вот вопросы, которые мы задаем не вскользь или, паче того, для души или из идейных соображений. К ним нас побуждает предвари­тельный, с необходимостью возникший из главного вопрос «Как обсто­ит дело с бытием?» — вопрос, может быть, и трезвый, но наверняка со­вершенно бесполезный. Но все же вопрос и *вопрос всех вопросов:* «Есть ли "бытие" пустое слово, а значение его — туман, или же духовная судьба Европы?»

Европа, всегда готовая в неизлечимом ослеплении заколоть са­мое себя, находится сегодня в гигантских тисках между Россией, с од­ной стороны, и Америкой — с другой. Россия и Америка суть, с метафи­зической точки зрения, одно и то же; безысходное неистовство разнуз­данной техники и построенного на песке благополучия среднего челове­ка. Если самый последний уголок земного шара завоеван техникой и разрабатывается экономически, если какое угодно происшествие в ка­ком угодно месте и в какое угодно время становится доступным как угодно быстро, если можно одновременно «переживать» покушение на короля во Франции и симфонический концерт в Токио, если время есть лишь быстрота, мгновенность и одновременность, время же как исто­рия исчезло из всякой сиюбытности всякого народа, если боксер почи­тается великим национальным героем, если массовые собрания, дости­гающие миллионных цифр, — это и есть триумф, — тогда, именно то­гда всю эту блажь перекрывает призрак вопроса: зачем? — куда? — а дальше что?

Духовный упадок Земли зашел так далеко, что народам угрожа­ет потеря последней духовной силы, которая одна бы еще могла помочь этот упадок [, касающийся судьбы «бытия»,] по крайней мере разгля­деть и как таковой оценить. Простое признание этого не имеет ничего общего ни с культурным пессимизмом, ни с оптимизмом; ибо помраче­ние мира, бегство богов, разрушение Земли, скучивание людей в массы, подозрение и ненависть ко всему творческому уже достигло по всей Земле такого масштаба, что такие детские категории, как пессимизм и оптимизм, давно стали смешными.

Мы находимся в тисках. Наш народ, помещаясь в сердцевине, наиболее остро от этого страдает, народ, самый богатый соседями и по­этому самый уязвимый и в то же время народ метафизический. Но в этом призвании, в котором мы уверены, наш народ только в том случае обретет свою судьбу, если он *в самом себе* найдет отклик, возможность отклика на это призвание и творчески осмыслит свое предназначение. Все это означает, что наш народ как исторический выставит себя само­го и тем самым историю Европы из сердцевины ее будущих историче­ских свершений в изначальную сферу сил бытия. Если великий суд над Европой должен свершиться не на пути ее уничтожения, тогда он может свершиться лишь за счет развития новых исторически *духовных* сил из сердцевины.

Спрашивать: как обстоит дело с бытием? — означает не что иное, как *повторить* (wieder-holen) начало нашей исторически духовной сиюбытности, дабы претворить его в иное начало. Таковое возможно. Данная форма является для истории даже определяющей, ибо она заро­ждается в изначальном свершении. Но начало не повторяют, ввинчива­ясь в него как в нечто некогда уже случившееся и ныне известное, про­сто достойное подражания, а начинают его сызнова, *еще изначальнее,* и именно вместе со всем тем странным, темным, непроверенным, чем отличается настоящее начало. Повторение, как мы его понимаем, есть все, что угодно, но только не исправляющее продолжение предыдущего средствами самого предыдущего.

*§ 12. Прояснение факта: бытие* — *словесный туман.*

*Вопрошание о бытии и «онтология»*

Вопрос: «Как обстоит дело с бытием?» включен в качестве предвопроса в наш ведущий вопрос «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Если мы теперь отправимся вслед за тем, о чем спрашивается в пред-вопросе, а именно за бытием, тогда высказыва­ние Ницше тотчас же проявит себя со всей истинностью. Ибо есть ли для нас «бытие», если мы хорошенько приглядимся, нечто боль­шее, чем простой звук, неопределенное значение, неуловимое, как туман? Во всяком случае, Ницше вкладывает в свое суждение чисто негативный смысл. «Бытие» для него обман, которого бы лучше и вовсе не было. «Бытие» — и вдруг что-то неопределенное, летучее, как туман? Так оно и есть. Но мы не станем прятаться от этого фак­та; напротив, попробуем выяснить для себя его фактичность, чтобы обозреть всю сферу его влияния.

Вопрошая, мы вступаем в среду, пребывание внутри которой является основной предпосылкой, для того чтобы вернуть историче­ской сиюбытности твердую почву. Нам надлежит спросить, почему тот факт, что «бытие» остается для нас словесным туманом, именно сегодня предстает перед нами столь настоятельно; верно ли, что этот факт существует уже давно, и если да, то почему. Мы должны научиться понимать, что этот факт не так безобиден, как он выка­зывает себя, когда его впервые устанавливают. Ибо в конце концов дело не в том, что слово «бытие» остается для нас только звуком, а его значение только туманом, но в том, что мы выпали из того, о чем говорит это слово, и обратного пути пока не видим; *поэтому* — ни по какой другой причине — слово «бытие» ничему больше не со­ответствует, а все, за что бы мы ни брались, рассеивается как клочья облаков при свете солнца. Раз это так, то поэтому-то мы и *вопрошаем* обытии. И вопрошаем, зная, что никакому народу истины сами под ноги еще никогда не падали. Тот факт, что данный вопрос и нынче не могут и не хотят понять, даже если спрашивать его *еще* изначальней, нимало не лишит его неизбежности.

Можно, правда, с напускной проницательностью и глубоко­мыслием снова выставить давно известное соображение: «бытие»-де есть наиболее общее понятие. Область его значений простирается на все и вся, даже на ничто, которое в качестве помысленного и сказан­ного тоже «есть» нечто. Значит, за пределами области значений это­го наиболее общего понятия, «бытие», в строгом смысле слова нет более ничего, что могло бы послужить его дальнейшему определе­нию. С этой высшей всеобщностью нужно примириться. Понятие бытия есть понятие предельное. И оно соответствует закону логики, который гласит: чем обширнее понятие по своему объему — а есть ли что-либо обширнее, чем понятие «бытие»? — тем больше неопре­деленности и пустоты в его содержании.

Этот ход мысли для каждого нормально мыслящего человека — а мы все хотим быть нормальными людьми — убедителен непо­средственно и без ограничений. Но теперь вопрос вот в чем: затра­гивает ли определение бытия как наиболее общего понятия сущность бытия или уже заранее столь его извращает, что вопрошание становится безнадежным? В том-то и вопрос, можно ли бытие счи­тать лишь наиболее общим понятием, которое неизбежно выступает во всех частных понятиях, или же бытие имеет совершенно иную сущность и тем самым есть все, что угодно, только не предмет «онтологии», при условии, что это слово понимается в традиционном значении.

Термин «онтология» был пущен в обиход только в XVII веке. Он указывает на развитие (Ausbildung) традиционного учения о су­щем в философскую дисциплину и в раздел философской системы. Но традиционное учение есть школьная классификация и упорядо­чение того, что для Платона и Аристотеля и позже для Канта было *вопросом,* правда, уже не изначальным. В этом [традиционном] смысле слово «онтология» употребляется еще и сегодня. Под этим термином философия разумеет установление и разработку определенного раздела внутри своей системы. Но слово «онтология» мож­но брать и «в самом широком смысле», «не приспосабливая его к он­тологическим направлениям и тенденциям» (ср. *Sein und Zeit,* 1927, S. 11 вв.). В таком случае «онтология» означает усилие явить бытие в слове, а именно в прохождении через вопрос — как обстоит дело с бытием [, не только с сущим как таковым]. Но так как этот вопрос по сию пору не нашел ни сочувствия, ни отклика, но даже подчерк­нуто отклоняется различными кругами школьной философской уче­ности, которая ревностно придерживается «онтологии» в традици­онном смысле, то неплохо было бы отказаться в будущем от исполь­зования термина «онтология», «онтологический». То, что самим характером вопрошания, как выясняется лишь теперь, отделено на расстояние целого мира, не должно носить то же имя.

*§ 13. Пояснение связи между основным вопросом* *метафизики и*

*пред-вопросом: новое понятие пред-вопроса* — *пред-шествующий*

*и как таковой в высшей степени* *исторический вопрос*

Мы *спрашиваем:* как обстоит дело с бытием? каков смысл бы­тия? — *не для того,* чтобы восстановить онтологию в традиционном стиле или же критически подсчитать ее былые ошибки. Дело совсем в другом. Необходимо историческую сиюбытность человека — а это все­гда означает и нашу собственную будущую сиюбытность во всей совокупности предназначенной для нас истории — ввести в могущество бы­тия, подлежащего раскрытию в его изначальности; впрочем, лишь в тех пределах, внутри которых философия что-то в состоянии сделать.

Из основного вопроса метафизики «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» мы выделили *пред-вопрос:* как обстоит дело с бытием? Соотношение обоих вопросов требуется пояснить, ибо оно — особого рода. Обычно предвопрос выясняется прежде и вне главного вопроса, хотя и с оглядкой на него. Однако философские вопросы в принципе нельзя уладить таким образом, чтобы в один прекрасный день их можно было бы упразднить: предвопрос здесь вообще не стоит вне основного вопроса, а есть как бы огонь, пылающий, как в горне, в вопрошании основного вопроса, горнило всего вопрошания. Это зна­чит: для первичного спрашивания основного вопроса необходимо, что­бы в спрашивании его пред-вопроса мы заняли решительную позицию, достигнув существенной здесь устойчивости и утвердившись в ней. По­этому вопрос о бытии мы и поставили в связь с судьбой Европы, внут­ри которой решается судьба Земли, — при этом для самой Европы на­ша историческая сиюбытность оказывается сердцевиной.

Вопрос гласил:

Есть ли бытие пустое слово, а его значение — туман, или же то, что именуется словом «бытие», скрывает в себе духовную судьбу Европы?

Пусть для некоторых ушей вопрос этот звучит напыщенно и преувеличенно; ведь на худой конец можно даже представить себе, что разъяснение вопроса о бытии весьма отдаленно и опосредованно могло бы в конце концов иметь отношение к решающему вопросу земной ис­тории; но уж ни в коем случае не так, чтобы исходная и основная позиция нашего вопрошания непосредственно определялась историей миро­вого духа. И все же такая связь существует, и так как мы намереваемся привести в действие вопрошание предвопроса, то пора показать, что и в какой степени спрашивание этого вопроса непосредственно и с само­го основания входит действенной частью в решающий вопрос истории. Это указание необходимо предварить одним существенным соображением в форме утверждения.

Мы утверждаем: вопрошание сего предвопроса и одновременно вопрошание основного вопроса метафизики есть в высшей степени вопрошание историческое.

*§ 14. Философия и «наука истории»*

Но разве метафизика и философия не становятся тем самым вооб­ще наукой исторической? Однако историческая наука исследует временное, а философия, напротив, сверхвременное. Философия лишь постольку исто­рична, поскольку она, как всякое произведение духа, осуществляется во вре­мени. Но в этом смысле обозначение метафизического спрашивания как исторического не может особым образом выделить метафизику, но лишь от­сылает к чему-то само собой разумеющемуся. Следовательно, это утвержде­ние либо ни о чем не говорит и является лишним, либо же оно невозможно, так как смешивает различные в основе своей виды наук: философию и ис­торию.

В связи с этим следует сказать:

1. Метафизика и философия вообще не являются наукой и не могут
стать ею потому, что их вопрошание в основе своей исторично.
2. Со своей стороны, историческая наука как наука вообще не оп­ределяет изначального отношения к истории, но уже заранее его предпола­гает. Только поэтому историческая наука может либо исказить отношение к истории, которое всегда исторично, ложно истолковать и вытеснить, све­дя к простым антикварным знаниям, либо же открыть существенные пер­спективы уже устоявшемуся отношению к истории и дать возможность по­знавать историю в ее связности. Определенное историческое отношение на­шей исторической сиюбытности к истории может стать предметом и развитым состоянием знания; но не обязательно. Кроме того, не всякие отношенияк истории могут быть опредмечены научно и научно состояться, и в первую очередь — не могут как раз существенные. Историческая наука никогда *не может учредить* исторического отношения к истории. Она может только всякий раз высветить уже учрежденные отношения, обосновать их применительно к знанию, что, безусловно, для исторической сиюбытности образованного народа составляет существенную необходимость — следовательно, несть ни просто «польза», ни просто «невыгода». Так как только в философии — *в отличие от любой науки* — формируются существенные отношения к сущему, это отношение *может,* более того, *должно быть* для нас сегодня изначально историческим.

Чтобы понять наше утверждение, что «метафизическое» вопрошание предвопроса в высшей степени исторично, следует прежде всего задуматься вот о чем: история для нас не то же самое, что прошедшее, ибо оное является как раз тем, что больше не свершается. Но история именно и не есть просто настоящее, которое также никогда не свершается, а лишь «случается», наступает и проходит. История как свершающееся есть определенное будущим и перенимающее прошлое сквозное действование и сквозное претерпевание сквозь *настоящее.* Оно-то как раз и есть то, что исчезает в свершающемся.

Наше вопрошание основного вопроса метафизики исторично, ибо оно раскрывает свершение человеческой сиюбытности в ее существенных связях, т.е. с сущим как таковым в целом, навстречу неисследованным воз­можностям на-ступающего, одновременно вплетая его в его уже бывшее на­чало и, таким образом, заостряя и утяжеляя в его настоящем. Этим вопрошанием наша сиюбытность призвана к своей истории в полном смысле этого слова и своему решению в ней. Причем, это происходит не задним числом, не в смысле морально-мировоззренческого практического примене­ния, но: исходная позиция вопрошания исторична в себе самой, пребывает и удерживается в происходящем свершении, из оного об оном же вопрошая.

*§ 1*5. *Внутренняя причастность историчного*

*по своей природе вопрошания о бытии мировой истории.*

*Понятие духа и его лжетолкования*

Нам, однако, еще не хватает существенного понимания того насколько это историчное в себе вопрошание о бытии обладает внут­ренней причастностью истории, более того — истории мировой. Мы говорим: на Земле, повсеместно, происходит миропомрачение. Его важ­нейшие проявления: бегство богов, разрушение Земли, скучивание лю­дей, преобладание посредственности.

Что значит мир, когда мы говорим о миропомрачении? Мир всегда есть мир *духовный.* У животного нет мира, нет даже ближайшего окружающего мира. Миропомрачение включает в себя *обессиление духа,* его отмену, истощение, изгнание и лжетолкование. Мы попытаемся прояснить, что значит это обессиление в *одной* связи, а именно в связи с лжетолкованием духа. Мы утверждали: Европа находится в тисках между Россией и Америкой, которые в метафизическом смысле суть одно и то же, если говорить об их мировом характере и отношении к духу. Положение Европы является тем более роковым, что обессиление духа исходит из нее самой. Пусть даже подготовленное прежним развитием, оно окончательно определяется из ее собственной духовной ситуации в первой половине XIX века. В это время у нас происходило то, что охот­но обозначают коротко как «крушение немецкого идеализма». Эта формула есть как бы щит, за которым прячутся и скрываются уже про­ступающая бездуховность, распад духовных сил, отказ от всякого изначального вопрошания об истоках и привязанность к ним. Ибо не не­мецкий идеализм рухнул, а эпоха была недостаточно сильной, чтобы и впредь соответствовать величию, широте и изначальности присущего ему духовного мира, т.е. реально осуществлять его, что всегда означает нечто иное, чем просто использование утверждений и точек зрения. Сиюбытность начала соскальзывать в мир, лишенный той глубины, из которой каждый раз наступает и возвращается существенное, понуждая человека, таким образом, к превосходству и позволяя ему действовать в соответствии с чином. Все вещи соскользнули на один и тот же уровень, на одну поверхность, похожую на слепое зеркало, которое ничего боль­ше не показывает, ничего не отражает. Господствующей мерой стала мера протяженности и числа. Умение не означает больше искусности, чрезмерной щедрости дарования и господства над стихиями, но есть лишь доступное каждому заучивание некоей рутины, которое всякий раз дается потом и кропотливым трудом. Все это в Америке и России достигло такого непомерного уровня воспроизводства равно-значного и равно-душного, что эта количественность перешла в некое собствен­ное качество. И отныне господствующее там равенство равнодушной посредственности есть не нечто безобидное, лишь зияние пустоты, но натиск чего-то такого, что своей воинственностью разрушает всякий чин и всякую причастную миру (welthaft) духовность, выставляя их как ложные. Это натиск того, что мы называем демонизмом [в смысле раз­рушительно злого]. Имеются различные признаки появления этого демонизма, которому сопутствуют растущая беспомощность и беззащит­ность Европы и по отношению к нему, и в себе самой. Одним из таких признаков является обессиление духа в смысле лжетолкования его, свер­шение, в самой сердцевине которого мы сегодня пребываем. Кратко представим это лжетолкование духа в четырех отношениях.

1. Решающим является перетолкование духа как *интеллектуаль­ной* способности, как простой понятливости в осмыслении, оценке и рассматривании имеющихся вещей и их возможного изменения и дополняющего воссоздания. Эта понятливость есть дело обыкновенной способности и тренировки и распределяется массово. Понятливость сама подчиняется возможности организации, что совершенно не годится для духа. Вся эта литературщина и эстетский зуд суть позднее следствие и разновидность духа, фальсифицированного в интеллект. Остроумие *(и только)* есть видимость духа и утаивание его недостаточности.

2. Дух, фальсифицированный таким образом в интеллектуаль­ную способность, низводится до роли инструмента, служащего чему-то иному, пользоваться которым можно учить и учиться. Относится ли это служение интеллекта к урегулированию и овладению материальными производственными отношениями (как в марксизме) или вообще к ра­зумному упорядочению и разъяснению всего в данный момент предле­жащего и уже устоявшегося (как в позитивизме), или же оно осуществ­ляется в управлении жизненной массой и расой какого-нибудь народа — как бы то ни было, дух в качестве интеллекта становится бессильной надстройкой над чем-то иным, что, будучи бездуховным или вовсе про­тивным духу, считается собственно действительным. Если дух, как это в экстремальной форме практиковал марксизм, понимать как интеллект, тогда можно, в противовес этому, с полным правом сказать, что дух, т.е. интеллект, в ряду действующих сил человеческой сиюбытности дол­жен быть подчинен здоровой телесной предприимчивости и характеру. Но этот порядок станет неистинным, как только сущность духа поймут в его истине. Ибо вся истинная сила и красота плоти, вся надежность и смелость меча, но также и вся подлинность и находчивость разума берут свое начало в духе и испытывают подъем и упадок только в соответствующей силе и бессилии духа. Он есть то, что несет и господствует, он есть первый и последний, а не просто некое неизбывное третье.

3. Как только вступает в силу это ремесленное лжетолкование духа, силы духовного свершения, поэзия и изобразительное искусство, государственное устройство и религия сдвигаются по возможности в круг *сознательного* попечения и планирования. Одновременно они распределяются по разным областям. Духовный мир становится культурой, в строительстве и поддержании которой отдельный человек старается в то же время выхлопотать для себя некую полноту. Эти области становятся полем свободной деятельности, которая сама себе устанавливает мерки в том значении, которое ей все еще непосредственно до­ступно. Эти мерки, годные для производства и потребления, называют ценностями. Культурные ценности внутри целостности какой-либо культуры обеспечивают себе значение только тем, что довольствуются самими собой: поэзия существует ради поэзии, искусство ради искусст­ва, наука ради науки.

Состояние последних десятилетий, которое нынче, несмотря на некоторую чистку, не изменилось, можно увидеть на примере науки, ко­торая здесь, в университете, нас особенно касается. Если две кажущиеся различными научные концепции, одна — исходящая из принципа прак­тического, профессионально-технического знания, другая — из принци­па науки как культурной ценности в себе самой, нынче как бы борются друг с другом, то *обе* в этом случае движутся *по одному и тому же* губи­тельному пути лжетолкования и обессиления духа. Они различаются лишь тем, что технически-практическая концепция науки как профес­сионального знания может еще претендовать на преимущество, остава­ясь при нынешнем положении вещей открыто и явно последовательной, в то время как вновь расцветающее реакционное толкование науки как культурной ценности пытается скрыть бессилие духа бессознательным крючкотворством. Хаос бездуховности может заходить так далеко, что технически-практическое осмысление науки заявляет одновременно о своей причастности науке как культурной ценности, так что обе разновидности науки прекрасно ладят друг с другом в одной и той же бездуховности. Если организацию слияния технических наук в теоретическом и экспериментальном плане именовать университетом, то это лишь наименование, но более не изначально объединяющая, обязываю­щая духовная сила. И сегодня еще не устарело то, что я в 1929 году, в своей речи по поводу вступления в должность, сказал здесь о немецком университете: «Области наук удалены друг от друга. Метод обращения со своими предметами у них разный в основе своей. Единство этого распавшегося разнообразия дисциплин поддерживается сегодня, пожалуй, еще только технической организацией университетов и факультетов, а значение их — практической нацеленностью предметов. В противоположность этому коренная связь наук с их сущностной основой отмерла» *(Was ist Metaphysik?* 1929, S. 8)[[3]](#endnote-3). Сегодняшняя наука во всех своих от­раслях есть техническое, практическое дело приобретения и сообщения знаний. От нее как от науки вообще не может исходить никакого про­буждения духа. Она сама в нем нуждается.

4. Последнее лжетолкование духа зиждется на вышеназванных фальсификациях, которые представляют дух как интеллектуальную способность, оную же как подсобный инструмент, а этот последний, со­вокупно с тем, что он изготовляет, как отрасль культуры. Дух в качест­ве подсобного интеллекта и дух в качестве культуры становятся в конце концов предметами роскоши и декора, на которые обращают внимание наряду со многими другими, выставляют публично и показывают для доказательства того, что культуру *никто* не отрицает и слыть варваром никто не хочет. Русский коммунизм, начав с чисто негативной позиции, вскоре перешел к подобной пропагандистской тактике.

В противоположность этому многократному лжетолкованию духа сущность духа мы кратко определяем так (я беру формулировку из своей ректорской речи, ибо в ней, сообразно поводу, все изложено в сжатой форме): «Дух несть ни пустая изощренность ума или ни к чему не обязывающее острословие, ни безудержное увлечение рассудочной классификацией, ни, тем паче, мировой разум, но дух есть настроенная на изначальность сознательная решимость к сущности бытия» (Rektoratsrede, S. 13). Дух есть полномочие мощи сущего как такового в целом. Где господствует дух, там сущее как таковое всегда и всякий раз становится все более и более сущим. В связи с этим вопрошание о су­щем как таковом в целом, вопрошание вопроса о бытии есть одно из су­щественных и основных условий пробуждения духа и тем самым — из­начального мира исторической сиюбытности, а вместе с ней и условие обуздания опасности миропомрачения, условие принятия на себя на­шим народом, населяющим сердцевину Европы, своего исторического призвания. Только так, в самых общих чертах, можем мы здесь прояс­нить, что (и в какой мере) вопрошание вопроса о бытии в самом себе в высшей степени исторично, что, следовательно, и наш вопрос, останется ли бытие для нас всего лишь туманом или же станет судьбой Европы, есть все, что угодно, но только не преувеличение и не пустая фраза.

*§ 16. Фактичность факта забвения бытия*

*как собственная основа нашего отчуждения от языка*

Если наш вопрос о бытии имеет этот сущностный характер ре­шения, то мы прежде всего должны с полной серьезностью отнестись к тому обстоятельству, которое, собственно, и сообщает нашему вопросу характер непосредственной необходимости, т.е. к тому факту, что в дей­ствительности бытие есть для нас почти всего лишь слово, а значение его — улетучивающийся туман. Этот факт не есть лишь нечто такое, перед чем мы стоим как перед иным и чужеродным, нечто такое, что мы можем лишь устанавливать в его наличном бытии как некое происше­ствие. Он есть нечто, в чем мы стоим. Это — состояние нашей сиюбыт­ности; правда, не в смысле особенности, которую мы можем обнару­жить только психологически. Состояние подразумевает здесь все наше устроение, способ, каким мы сами встроены в бытие. Речь здесь идет не о психологии, а о нашей истории в одном существенном отношении. Когда мы называем то обстоятельство, что бытие для нас есть пустое слово и некий туман, «фактом», то в этом заключена некая существен­ная предварительность. Мы этим всего лишь удерживаем и устанавли­ваем то, что еще вовсе не продумано, для чего у нас нет еще места, даже если оное и выглядит так, как будто это происходит у нас, людей, — «в» нас, как обычно говорят. Тот единичный факт, что бытие для нас всего лишь пустое слово и улетучивающийся туман, следовало бы под­чинить более общему, состоящему в том, что многие и как раз сущест­венные слова находятся в одинаковом положении, а язык вообще изно­сился и истрепался, став этаким неизбывным, но при этом бесхозным и произвольно применяемым средством взаимопонимания, таким же без­различным, как общественные средства передвижения, как трамвай, в который любой может войти и выйти. Любой человек беспрепятствен­но и прежде всего *безнаказанно,* не задумываясь, говорит на языке и пи­шет. С этим ничего не поделаешь. И только немногие еще в состоянии осмыслить отчуждение и отрыв нынешней сиюбытности от языка во всей его шири.

Но пустота слова «бытие», полное исчезновение его именующей силы не есть просто частный случай всеобщей изношенности языка, скорее всего — порушенное отношение к бытию как к таковому есть собственная основа нашего общего отчуждения от языка.

Достойны внимания организации, радеющие о чистоте языка и выступающие в защиту его от продолжающейся порчи. Но подобные учреждения показывают в конце концов еще яснее, что никто больше не знает, что такое язык. Так как судьба языка лежит в основе соответст­вующего *отношения* какого-либо народа к *бытию,* то и вопрос о *бытии* в глубине своей сплетается для нас с вопросом о языке. И далеко не слу­чайное совпадение, что именно теперь, собираясь выяснить упомяну­тый факт затуманивания бытия во всем его объеме, мы вынуждены со­образовываться с языковыми критериями.

**ВТОРАЯ ГЛАВА**

**О грамматике и этимологии слова «бытие»**

Если бытие для нас всего лишь пустое слово и улетучивающееся значение, то мы должны по крайней мере хотя бы попытаться понять оставшийся клочок его сохранившегося смысла. В связи с этим мы пре­жде всего спрашиваем:

1. Что это вообще за слово «бытие» по своей словесной форме?
2. Что говорит нам наука о языке по поводу изначального зна­чения этого слова?

Выражаясь учено, мы спрашиваем: 1. о грамматике и 2. об эти­мологии слова «бытие»[[4]](#endnote-4).

*§ 17. Высветление сущности бытия относительно его*

*сущностной поглощенности сущностью языка*

Грамматика слов занимается не только и не в первую очередь их буквальной и звуковой формой. Она использует выступающие здесь элементы формы как указания на определенные направления и разли­чия в направлении возможных словесных значений и предуказанного этим возможного выстраивания в предложение, в последующий речевой уклад. Слова: он идет, мы шли (бы), они ходили, иди!, идущий, идти — суть отклонения одного и того же слова по определенным направлени­ям значений. Мы знаем их из языковедческой терминологии: indicativus praesentis - conjunctivus imperfecti — perfectum — imperativus — participium — infinitivus. Но они давно уже представляют собой только технические средства; в соответствии с их указаниями язык механически разлагают и устанавливают правила. Как раз там, где еще живо первоначальное отношение к языку, ощущается мертвечина этих грам­матических форм как простых механизмов. Язык и его рассмотрение сплелись в застывших формах как в стальной решетке. Эти формальные понятия и грамматические термины уже в бездуховном и безжизненном школьном языкознании становятся для нас пустыми, совершенно не по­нятыми и непонятными скорлупками.

Нельзя не приветствовать, когда вместо этого ученики узнают от своих учителей нечто о древней и древнейшей истории Германии. Но все это канет вскоре в ту же пустоту, если духовный мир в интересах школы не перестроить изнутри и с самого основания, т.е. если не соз­дать в школе духовную, а не научную атмосферу. И первое, что здесь нужно сделать, — это перевернуть отношение к языку. Но для этого нужно революционизировать учителей, и здесь снова прежде всего дол­жен измениться сам университет и уразуметь свою задачу, а не чванить­ся мелочами. Нам уже не приходит в голову, что все то, что все мы дав­но и хорошо знаем, может выглядеть по-иному, что эти грамматические формы не испокон веку, как некий абсолют, разлагали язык на части, упорядочивая его, что они, напротив, выросли из совершенно опреде­ленного толкования греческого языка и латыни. Основой этого опять-таки явилось то, что и язык есть нечто сущее, которое, подобно любому сущему, можно сделать так или иначе доступным и обозримым. Каждое подобное начинание по способу своего осуществления и своей значимо­сти зависит от господствующей при этом основной концепции бытия.

Определение сущности языка, уже одно спрашивание об этом, каждый раз регулируется господствующим предвзятым мнением о сущ­ности сущего и понимании сущности. Однако сущность и бытие гово­рят в языке. Указать на эту связь нынче важно, потому что мы спраши­ваем о слове «бытие». Если мы, что на первых порах неизбежно, харак­теризуя слово грамматически, воспользуемся традиционной граммати­кой и ее формами, то как раз в данном случае это следует сделать с принципиальной оговоркой, что для того, к чему мы стремимся, эти грамматические формы недостаточны. Что так оно и есть, выяснится в ходе наших рассмотрений одной существенной грамматической формы.

Однако это свидетельство тотчас же перерастает кажимость то­го, что речь якобы идет о некоем улучшении грамматики. Речь здесь идет скорее о существенном высветлении сущности бытия относительно его сущностной поглощенности сущностью языка. Об этом и нужно по­размыслить ниже, чтобы, рассматривая язык и грамматику, не истолко­вать их ложно как пустую и второстепенную забаву. Мы спрашиваем: 1. о грамматике, 2. об этимологии слова «бытие».

**А. Грамматика слова «бытие»**

*§ 18. Словесная форма «бытия»: отглагольное существительное и инфинитив*

Что это вообще за слово «бытие» по своей словесной форме? «Бытие» — ему подобны: хождение, падение, мечтание и т.д. Эти языко­вые образования выделяются так же, как: хлеб, обитель, трава, вещь. Несмотря на это, у тех, что названы первыми, мы тотчас наблюдаем отличие, позволяющее легко возвести их к временным словам (глаголам) идти, падать... чего, очевидно, не допускают названные во вторую оче­редь. Правда, наряду с «обителью» есть форма «обитание»: «он обитает в лесу». Однако значимое грамматическое отношение между «хожде­ние» и «ходить» отличается от оного между «обитель» и «обитание». С другой стороны, имеются словообразования, которые в точности соот­ветствуют названным в первую очередь («хождение», «падение») и все же они имеют такой же словесный характер, как «хлеб», «обитель», на­пример, «у посланника подавали изысканное кушанье»; «его уделом было страдание»[[5]](#endnote-5). Здесь мыне обращаем больше внимания на принад­лежность к глаголу. Из него возникло существительное, имя, а именно при помощи некоей глагольной формы, которая на латыни именуется modus infinitivus.

Те же самые соотношения мы находим и в нашем слове «бытие». Это существительное восходит к инфинитиву «быть», который причастен формам *ты еси, он есть, мы бехом, вы есте были*[[6]](#endnote-6)*.* «Бытие» как суще­ствительное возникло из глагола. В связи с этим и говорят: слово «бы­тие» есть «отглагольное существительное». Указанием на эту грамма­тическую форму исчерпывается языковая характеристика слова «бы­тие». Все это известные и само собой разумеющиеся вещи, которые мы здесь обстоятельно пересказываем. Но попробуем высказаться точнее и осмотрительнее: это затасканные и привычные грамматические разли­чения, ибо они далеко не «сами собой разумеются». Поэтому нам следу­ет обратить внимание на подлежащие вопросу грамматические формы (глагол, существительное, субстантивация глагола, инфинитив, причастие).

Легко увидеть: в запечатлении формы слова «бытие» решающей исходной формой является инфинитив «быть». Эта форма глагола пере­ходит в форму существительного. Глагол, инфинитив, существительное суть в соответствии с этим три грамматические формы, по которым оп­ределяется словесный характер нашего слова «бытие». Таким образом, вначале следовало бы понять эти грамматические формы в их значении.

Из всех трех названных выше форм глагол и существительное принадлежат к тем формам, которые при возникновении европейской грамматики были изучены ранее других, но которые и поныне считают­ся основными формами слов и языка вообще. В связи с этим, спрашивая о сущности существительного и глагола, мы попадаем в самую сердце­вину вопроса о сущности языка. Ибо вопрос, является ли первоначаль­ная форма слова именем (существительным) или глаголом, покрывается вопросом, каков вообще изначальный характер сказывания и говоре­ния. Этот вопрос заключает в себе одновременно и вопрос о происхож­дении языка. Заняться этим непосредственно и раньше всего остального мы не можем, а должны выбрать запасной путь. Ограничимся вначале той грамматической формой, которая в образовании отглагольного су­ществительного является переходной, — инфинитивом (идти, прихо­дить, падать, петь, надеяться, быть и т.д.).

*§ 19. Инфинитив*

*а) Происхождение европейской грамматики из осмысления греками*

*греческого* *языка: őνομα и ρήμα*

Что значит инфинитив? Данное наименование есть сокращение полного: modus infinitivus, вид неограниченности, неопределенности, и именно такой, в коем глагол вообще осуществляет и проявляет полноту и направленность своего значения.

Это латинское наименование, подобно всем другим, взято из работ греческих грамматиков. В данном случае мы сталкиваемся с про­цессом перевода, уже упомянутым в связи с объяснением слова φύσις. Здесь не место вдаваться в подробности возникновения грамматики у греков, заимствования ее римлянами и передачи по наследству Средневековью и Новому времени. Относительно этих процессов нам известны многие подробности. Настоящего проникновения в глубину этого свер­шения, столь основополагающего для обоснования и запечатления все­го европейского духа, еще нет. Нет даже удовлетворительной постанов­ки вопроса, способствующей этому осмыслению, которое однажды уже нельзя будет обойти, каким бы далеким весь этот процесс ни казался для сегодняшнего дня.

То, что образование (Ausbildung) европейской грамматики про­исходит на основе греческого осмысления *греческого* языка, придает этому процессу все его значение. Ибо этот язык (если иметь в виду воз­можности мышления), наряду с немецким, есть самый могучий и одно­временно самый духовный.

Прежде всего следует иметь в виду тот факт, что определяющее различение основных форм слов (существительное и глагол, nomen и verbum) — в греческом обличьи (Gestalt) — őνομα и ρήμα — разрабаты­вается и впервые обосновывается в самой непосредственной и глубокой связи с концепцией и толкованием бытия, которые стали затем опреде­ляющими и для всей Европы. Внутреннее сцепление обоих свершений целостно и с полной ясностью изложения предстает перед нами в диа­логе Платона «Софист». Правда, наименования őνομα и ρήμα были из­вестны еще до Платона. Но и тогда, как и при Платоне, они восприни­мались как термины для любого словоупотребления. Όνομα подразуме­вает языковое именование в отличие от именованного лица или вещи, одновременно подразумевая выговаривание слова, что позднее осмыс­ляется грамматически как (ρήμα. Α ρήμα, в свою очередь, подразумевает изречение, сказывание; ρήτωρ — это ритор, оратор, держащий речь, ко­торый употребляет не только глаголы, но и όνόματα в узком значении существительного.

Факт изначально равно широкого господства обоих терминов важен для нашего дальнейшего свидетельства о том, что постоянно об­суждаемый в языкознании вопрос, имя или глагол являются первичной словесной формой, не есть вопрос настоящий. Эта видимость вопроса живуча только в кругозоре оформившейся грамматики, а не в перспективе сущности самого языка, грамматически еще не расщепленного.

Оба наименования — őνομα и ρήμα, обозначающие вначале вся­кое говорение, сужаются затем в своем значении и становятся наимено­ваниями двух главных классов слов. Платон в упомянутом диалоге (261 е и сл.) впервые дает объяснение и обоснование этому различию. При этом Платон исходит из общей характеристики действенности слова. ″Ονομα в широком смысле есть δήλωμα τή φωνή περί τήν ούσίαν — от­кровение, к бытию сущего относящееся и в его кругу происходящее, на пути озвучивания.

В кругу сущего различаются πράγμα и πράξις. Первое — это ве­щи, с которыми мы имеем дело, о которых всякий раз идет речь. Второе — это действия и поступки в самом широком смысле, включающем в се­бя и ποίησις. Слова суть двоякого рода (διττού γένους). Они суть δήλωμα πράγματος (őνομα), раскрытие (Eröffnung) вещей, и δήλωμα πράξεως (ρήμα), раскрытие деяния. Где осуществляется πλέγμα, συμπλοκή (сплетающая форма обоих), там возникает λόγος έλάχιστός τε καί πρώτος — самое краткое и (вместе с тем) первое (настоящее) сказывание. Но только Аристотель предлагает более ясное метафизическое изъ­яснение λόγος в смысле повествовательного предложения. Он различает őνομα как σημαντικόν, άνευ χρόνου и ρήμα как προσσημαΐνον χρόνον (De interpretatione, cap. 2—4). Это высветление сущности логоса стало образцовым и определяющим для последующего становления логики и грамматики. И как бы она ни увязала тотчас же в школярстве, сам предмет всегда умудрялся удерживать себя в определяющем значении. Учебники греческих и латинских грамматиков более тысячелетия слу­жили в Европе школьными учебниками. Известно, что этот период был каким угодно, но только не слабым или ничтожным.

*б) Греческое понимание πτώσις (casus) и έγκλισις (declinatio)*

Мы спрашиваем о словоформе, которая у римлян называется infinitivus. Уже отрицательное выражение modus *infinitivus* указывает на некий modus finitus, вид ограниченности и определенности глагольного означивания. Что в греческом является образцом для данного различе­ния? То, что римские грамматики обозначают бледным выражением modus, у греков называется έγκλισις, наклон в сторону. Это слово дви­жется в том же направлении значения, что и другое выражающее форму слово греческой грамматики. По латинскому переводу мы его знаем лучше: πτώσις, casus, падеж в смысле отклонения имени. Однако первич­но πτώσις обозначает любой способ отклонения основной формы (скло­нение, declinatio) не только у существительных, но и у глаголов. И лишь после детальной разработки различия этих словоформ соответствую­щие им отклонения были обозначены обособленными наименованиями. Отклонение имени называется πτώσις (casus); отклонение глагола назы­вается έγκλισις (declinatio).

*§ 20. Греческое понимание бытия:*

*бытие как постоянство в двойном смысле φύσις и ούσία*

Как же при рассмотрении языка и его отклонений оба эти наименования, πτώσις и έγκλισις, входят в сферу употребления? Язык явно считается чем-то, что тоже есть, одним из *сущих.* Для понимания и определения языка в связи с этим имеет значение то, как греки вообще по­нимали сущее в его бытии. Только исходя из этого, мы сможем понять те наименования, которые в качестве modus и casus давно уже износи­лись и ни о чем не говорят.

Поскольку в данной лекции мы постоянно возвращались к по­ниманию бытия у греков, ибо, несмотря на совершенную выхолощенность и в качестве таковой непознанность, оно и доныне является гос­подствующим для европейцев и отнюдь не только в философских учени­ях, но и в самом будничном обиходе, — попробуем охарактеризовать греческую концепцию бытия в самых общих и основных чертах, прослеживая то рассмотрение языка, которое было свойственно грекам.

Этот путь мы избрали намеренно. На одном грамматическом примере он должен показать, что опыт, концепция и истолкование язы­ка, характерные для Европы, выросли из совершенно определенного по­нимания бытия и каким образом это произошло.

Имена πτώσις и έγκλισις значат падение, опрокидывание и склонение. В этом заключается от-клонение от прямого и правильного стояния. Но оное сие-стояние (Da-Stehen), в себе самом направленное ввысь, само вхождение в стояние (Stand) и пребывание в этом *состоянии* (Stand) греки понимают как бытие. Что подобным образом приходит к стоянию, становится в самом себе *постоянным* (ständig), при этом сво­бодно отрывается от себя, оставаясь в необходимой границе, πέρας. Она не есть нечто такое, что приходит к сущему лишь извне. Еще менее она есть недостаток в смысле ущемляющего ограничения. Самосдержи­вающая остановка, идущая от границы, само-обладание, в котором удерживается постоянство, есть бытие сущего, более того, только оно и делает сущее таковым в отличие от чего-то, что не есть сущее. Прихо­дить в стояние значит, следовательно: завоевывать себе границу, о-граничивать. Поэтому основной характер сущего есть τέλος, что означает не цель и не надобность, а конец. «Конец» ни в коем случае не подразу­мевает здесь отрицательного смысла, как будто после него уже ничего больше не будет, все прекратится и застопорится. Конец есть окончание в смысле завершения. Граница и конец суть то, при помощи чего сущее начинает *быть.* В этой связи надлежит понимать и высшее наименование, которое Аристотель применяет для бытия, έντελέχεια, удержание (сохранение)-себя-в-окончании (границе). То, что последующая филосо­фия и биология сотворили из наименования «энтелехия» (ср. Лейбниц), показывает полное отпадение от греческого. Становящееся в свою гра­ницу, ограничивающее ее и так в ней стоящее обладает статью, μορφή. Гречески понятая форма черпает свою сущность из восходящего по-ставления-себя-в-границу (Sich-in-die-Grenze-her-stellen).

Но в-самом-себе-сие-стоящее (In-Sich-da-Stehende), с точки зре­ния наблюдателя, становится себя-представляющим (zum Sich-dar-Stellenden), которое являет себя в своем внешнем виде. Вид вещи греки называют είδος или ίδέα. В эйдосе слышатся отголоски того, что подра­зумеваем и мы, когда говорим: у этой вещи есть лицо, она имеет вид, она смотрится. Вещь «сидит». Она покоится в явлении, т.е. в проявле­нии своей сущности. Ведь ранее перечисленные определения бытия ос­новываются на том и скрепляются тем, в чем греки, бесспорно, познают смысл бытия и что они называют ούσία или, полнее, παρουσία. Обычная бездумность переводит это слово как «субстанция» и упускает тем самым всякий смысл. Для παρουσία в немецком есть соответствующее вы­ражение в слове при-сутствие (An-wesen). Так мы называем замкнутый в себе крестьянский двор со всем имуществом, усадьбу. Еще во времена Аристотеля слово ούσία одновременно употреблялось и в этом смысле, и в значении ключевого слова философии. Нечто присутствует [west an]. Оно стоит в себе и так себя представляет. Оно есть. «Бытие» значит в основе своей для греков присутствие.

Но греческая философия не возвратилась больше в эту основу бытия, в то, что она скрывает. Она осталась на переднем плане самого присутствующего и пыталась рассматривать его в приведенных выше определениях. На основании сказанного мы теперь скорее поймем то греческое толкование бытия, которое упоминали вначале, объясняя имя «метафизика»: уразумение бытия как φύσις; позднейшие понятия «природы», говорили мы, должны быть удалены: φύσις подразумевает ста­новящееся распрямление, пребывающее в себе развитие. В этом властво­вании (Walten) замыкаются и открываются исходящие из первоначаль­ного единства покои и движение. Это властвование есть еще не осиленное мышлением сверхвластительное при-сутствие, в котором бытует присутствующее как сущее. Но это властвование выявляет себя, лишь выходя из сокрытости (Verborgenheit), что значит по-гречески: άλήθεια (несокрытость — Unverborgenheit) свершается, если властвование завоевывается как мир. Лишь благодаря миру и в миру сущее становится сущим.

У Гераклита сказано (фр. 53): πόλεμος πάντων μέν πατήρ έστι, πάντων δέ βασιλεύς, καί τούς μέν θεούς έδειξε, τούς δέ άνθρώπους, τούς μέν δούλους έποίησε τούς δέ έλευθέρους.

Размежевание (Auseinandersetzung) хотя и есть производитель (побуждающий к восхождению) всего (присутствующего), но (также) и властвующий охранитель всего. Ведь одним оно велит являться в виде богов, другим в виде людей, одних производит (выявляет) как рабов, других — как свободных.

Названный здесь πόλεμος есть перед лицом всего божественного и человеческого властвующий (waltender) спор, а не война в человече­ском разумении. Только борьба, которую имеет в виду Гераклит, побу­ждает бытующее (wesende) в противоборстве прежде всего разойтись, побуждает его занять и позицию, и стояние, и чин в присутствии. В таком расступании открываются пропасти, расстояния, дали и уклады (Fugen). В раз-межевании сотворяется мир. [Размежевание вовсе не на­рушает, не разрушает единства. Оно образует его, есть собрание (λόγος). Πόλεμος и λόγος — одно и то же.]

Борьба, которая подразумевается здесь, — изначальна; ибо она прежде всего дает возможность самим борющимся произойти из своего истока; она не есть простой штурм наличного. Борьба набрасывает и развивает лишь неслыханное, доселе не-сказанное и не по-мысленное. Эту борьбу взваливают себе на плечи те, кто творит: поэты, мыслители, государственные мужи. Они бросают сверхвластительному властвова­нию (dem überwältigenden Walten) слиток творений и заключают в их плен ими же раскрытый мир. Лишь вместе с творениями (Werke) власт­вование φύσις приходит в стояние в присутствующем. Сущее как тако­вое только теперь становится сущим. Это миростановление и есть соб­ственно история. Борьба как таковая не только подталкивает к вос-станию (ent-stehen), но лишь она одна и охраняет сущее в его постоянстве. Там, где прекращается борьба, сущее хотя и не исчезает, но мир поворачивается вспять. Сущее больше не утверждается [т.е. не замечается как таковое]. Оно теперь только об-наруживается (vor-gefunden), есть обнаруженность (Befund). Завершенное не есть больше закованное в грани­цы [т.е. поставленное в свою стать (Gestalt)], но всего лишь готовое, каждому как таковое доступное, наличное, в коем мир больше не мирует (weltet) — напротив того, теперь человек правит и властвует над тем, что ему доступно. Сущее становится предметом, будь то нечто созерцае­мое (зрелище, картина) или требующее изготовления, как любая подел­ка и ходовой товар. Изначально властвующее, φύσις, становится теперь лишь образцом для изображения и подражания. Природа становится особой сферой, в отличие от искусства и всего производимого и плано­мерного. Изначально восходящее самоучреждение властей властвующе­го (das ursprünglich aufgehende Sichaufrichten der Gewalten des Waltenden), φαίνεσθαι как явление в великом смысле эпифании мира, становится теперь доступной глазу зримостью (Sichtbarkeit) наличных вещей. Глаз, зрение, которое когда-то, изначально, всматриваясь во властвование, усматривало сначала замысел, восстанавливало, вгляды­ваясь, творение — становится теперь простым смотрением, рассматри­ванием и глазением. Зрелище есть всего лишь оптика. («Мировое око» Шопенгауэра — чистое познание...)

Правда, сущее все-таки пока есть. Его столпотворение слышнее и шире, чем когда бы то ни было; но бытие ушло из него. Сущее только потому удерживается в видимости своего постоянства, что из него дела­ют «предмет» бесконечного и переменчивого усердствования.

Если творческие личности отошли от народа и терпимы-то еще только как сторонняя достопримечательность, как украшение, как чу­дачество не от мира сего, если настоящая борьба прекращается и пере­ходит в обычную полемику, в людские козни и происки посреди имею­щегося в наличии, значит, упадок уже начался. Ибо и тогда, когда эпо­ха еще пытается удержать хотя бы только унаследованный уровень и высоту своей сиюбытности, уровень как раз и снижается. Сохраняется он лишь в том случае, если все время превышается в творчестве.

«Бытие» значит для греков *постоянство* в двойном смысле:

1. стояние-в-себе как вос-стающее (φύσις),
2. как таковое все же «постоянное», т.е. остающееся, пребываю­щее (ούσία).

Не-быть значит, следовательно: выступить из такового в себе вос-ставшего (ent-standenen) постоянства: έξίστασθαι — «экзистенция». «Экзистировать» значит для греков как раз не-быть. Бездумность и чванство, с коими употребляют слово «экзистенция» («существование»), «экзистировать» («существовать») для обозначения бытия, суть новые доказательства отчуждения от бытия и от изначально могущественного и определенного его толкования.

*§ 21. Греческое понимание языка*

Πτώσις, έγκλισις значат падение, наклон, т.е. не что иное, как: выйти из постоянства стояния и таким образом отклониться от него. Мы задаем вопрос, почему, рассматривая язык, стали применять имен­но оба эти наименования. Значение слов πτώσις, έγκλισις предполагает представление о прямом стоянии. Мы говорили: греки улавливают язык также как нечто сущее, включающее в свой смысл присущее им понима­ние бытия. Сущее есть постоянное и в качестве такового представляю­щее себя, являющееся. Оное открывается преимущественно зрению. Гре­ки рассматривают язык в некоем общем смысле зрительно, а именно ис­ходя из написанного. Сказанное останавливается в написанном. Язык есть, т.е. он стоит в письменном образе слова, в письменных знаках, в буквах, γράμματα. Поэтому грамматика представляет сущий язык. В противоположность этому язык истекает через поток речи в неустойчи­вое. Поэтому-то и учение о языке излагается поныне грамматически. Между тем греки знали и о звуковом характере языка, о φωνή. Они ос­новали риторику и поэтику. [Но все это не послужило началом для соответствующего определения сущности языка.]

*а) Инфинитив как более-не-выявление-того,*

*что обычно выявляет глагол*

Определяющим подходом к языку остается грамматический. Он выискивает среди слов и их форм такие, которые являются отклонени­ем, отходом от основных форм. Основная позиция существительного (substantivum) — это nominativus singularis, например, ό κύκλος, круг. Основная позиция глагола — первое лицо sing. praes. indic., например λέγω, я говорю. *Инфинитив,* в противоположность этому, есть особый modus verbi, έγκλισις. Каков его характер? Его-то и надо теперь опреде­лить. Лучше всего — на каком-нибудь примере. Одна из форм назван­ного λέγω такова: λέξαιντο — «они (т.е. соответствующие люди) могли бы быть названы и вызваны на разговор» — например, как предатели. Отклонение здесь, если быть точным, заключается в том, что эта форма выявляет иное лицо (третье), иное число (не единственное, а множест­венное), иной «залог» (passivum вместо activum), иное время (aoristus вместо praesens), иное наклонение (modus) в узком смысле (не indicativus, a optativus). То, что названо в слове λέξαιντο, не сказывается как действительно наличное, а представлено только как возможно сущее.

Все это одновременно выявляет измененную словоформу, давая возможность понять ее непосредственно. Выявить одновременно что-то иное, позволить ему возникнуть, показать себя наряду, заодно с другим — вот в чем возможность έγκλισις, в которой прямо стоящее слово на­клоняется в сторону. Оттого это и называется έγκλισις παρεμφατικός. Β знаменательном слове παρεμφαίνω прямо высказано глубинное отноше­ние греков к сущему как постоянному.

Это слово можно, например, найти у Платона («Тимей», 50 е) в одной важной связи. Там спрашивается о сущности становления стано­вящегося. «Становиться» значит: достигать бытия. Платон различает три момента: 1. τό γιγνόμενον, становящееся; 2. τό έν ώ γίγνεται, то, *в чем* происходит становление, среда, в которую врастает становящееся, из которой оно затем, став, выставляет себя; 3. τό őθεν άφομοιούμενον, то, откуда становящееся заимствует меру уподобления; ибо все становя­щееся, которое становится чем-то, то, чем оно становится, заранее берет в качестве образца.

Чтобы выяснить значение слова παρεμφαίνω, следует обратить внимание на сказанное в пункте 2. То, в чем нечто становится, подразу­мевает и то, что мы называем «пространством». У греков для «про­странства» слова нет. Это не случайно; ибо они познают пространственность исходя не из «протяженности» (extensio), но исходя из места (τόπος), понятого как χώρα, что означает, собственно, не место и не про­странство, но то, что занято, заселено осевшими там. Место принадле­жит самой вещи. У каждой вещи есть свое место. В это «пространство» мест становящееся поставляется и из него выставляется. Но чтобы это стало возможным, пространство должно быть свободно от какого бы то ни было внешнего вида, который оно могло бы откуда-нибудь поза­имствовать. Ибо стань оно похожим на один из входящих в него видов, то, облекаясь в стати (Gestalten) частично противоположной, частично совершенно иной сущности, оно позволяло бы осуществиться прообра­зу (Vorbild) лишь неточно, поскольку оно являло бы при этом (со-являло) еще и свой собственный вид. ″Αμορφον őν έκείνων άπασών τών ίδεών őσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν."Ομοιον γάρ őν τών έπεισιόντων τινί τά τής έναντίας τά τε τής παράπαν άλλης φύσεως όπότ’ έλθοι δεχόμενον κακώς άν άφομοιοί τήν αύτοΰ παρεμφαίνον őψιν. То, внутрь чего поставляются становящиеся вещи, как раз и не имеет права являть собою самостоятельное (собственное) зрелище (Anblick) и собственный вид.

[Ссылка на место из «Тимея» — попытка разъяснить не только сопричастность друг другу παρεμφαίνον и őν, совместного явления и бы­тия как постоянства, но и указание на то, что, начиная с платоновской философии, толкующей бытие как ίδέα, подготавливается преобразование едва ли понятой сущности места (τόπος) и того, что называлось χώρα, в «пространство», определяемое через протяженность. Не может ли χώρα означать: то, что обособляется от всего особенного, то, что уклоняется, допуская, таким образом, как раз нечто иное и «уступая ему место?»] Вернемся к названной словоформе λέξαιντο. Считается, что она выявляет ποικιλία[[7]](#endnote-7) в направленности значений. В связи с этим она называется έγκλισις παρεμφατικός, отклонение, которое в состоянии выявить наряду со значением: лицо, число, время, род, наклонение. В основе этого лежит представление о том, что слово как таковое есть слово постольку, поскольку оно позволяет явиться (δηλούν). Поставив рядом с λέξαιντο форму λέγειν, инфинитив, мы также обнаружим здесь по от­ношению к основной форме λέγω отклонение, έγκλισις, но такое, в кото­ром лицо, число и наклонение *не* выявлены. Здесь έγκλισις и ее значимое выявление обнаруживают изъян. Посему эта словоформа и называется έγκλισις ά-παρεμφατικός. Этому негативному термину соответствует в латинском наименование modus *infinitivus.* Значение неопределенной формы в названных аспектах не ограничено и не раскроено в соответствии с лицом, числом и т.д. Латинский перевод слова ά-παρεμφατικός. как in-finitivus заслуживает внимания. Первичное греческое понимание, указывающее на вид и выявленность того, что стоит в себе либо накло­няется, исчезло. Определяющим остается просто формальное представ­ление ограничивания.

Правда, именно в греческом имеется инфинитив в пассивном и медиальном залоге, а также в praesens, perfectum и futurum, так что ин­финитив выявляет по меньшей мере залог и время. Это привело к неко­торым спорным вопросам, касающимся инфинитива, которые мы ос­тавляем в стороне. Одно только следует уточнить, говоря об этом. Не­определенная форма λέγειν, «говорить», может быть понята таким об­разом, что при этом больше думают не о залоге и времени, а только о том, что вообще подразумевает и выявляет глагол. В этом отношении исходное греческое описание положения дел оказывается особенно удачным. В смысле латинского наименования инфинитив является словоформой, которая как бы отсекает означенное в ней от всех обособленных оттенков значений. Значение от-влекается от всех обособлен­ных оттенков (абс-трагируется). В этой абстракции инфинитив предлагает лишь то, что вообще представляют себе в связи со словом. Поэтому в сегодняшней грамматике и говорят: инфинитив есть «абстрактное глагольное понятие». Он осмысляет и схватывает только обобщенно, в общих чертах, то, что подразумевается. Он называет лишь то, что вообще имеется в виду. На нашем языке инфинитив называется именной формой глагола. В словоформе и способе означивания инфинитива заложен изъян, отсутствие. Инфинитив *больше не выявляет* то, что глагол, как правило, делает очевидным.

*б) Инфинитив греческого слова είναι*

Сам инфинитив в ряду временного возникновения словоформ языка есть также позднее и позднейшее образование. Это можно видеть на примере инфинитива того греческого слова, проблематичность ко­торого послужила поводом для нашего рассуждения. «Быть» значит по-гречески είναι. Мы знаем, что литературный язык развивается из пер­воначального почвенного и исторического диалектного сказывания (Sagen). Так, язык Гомера есть смесь различных диалектов. Они сохра­няют раннюю языковую форму. В образовании инфинитива греческие диалекты расходятся дальше всего, почему именно различия в инфини­тиве языкознание сделало главным признаком, «позволяющим разде­лять и группировать диалекты» (ср. Wackernagel, *Vorlesungen йber Syntax,* I, 257 ff).

«Быть» на аттическом диалекте значит είναι, на аркадском ήναι, на лесбосском έμμεναι, на дорийском — ήμεν. «Быть» по-латински значит esse, по-оскски ezum, по-умбрийски erom. В обоих языках modi finiti были уже закреплены и носили характер всеобщего достояния, в то время как έγκλισις ά-παρεμφατικός еще сохраняло свое диалектное свое­образие и колебалось от диалекта к диалекту. Мы принимаем во внима­ние это обстоятельство как указание на то, что инфинитив внутри язы­ковой целостности имеет отличительное значение. Остается вопросом, коренится ли упомянутая устойчивость диалектных форм инфинитива в том, что он представляет собой абстрактную и позднюю глагольную форму, или же в том, что он называет нечто, лежащее в основе всех гла­гольных отклонений. С другой стороны, нужно быть начеку, имея дело со словесной формой инфинитива, ибо именно она, будучи рассмотрена грамматически, менее всего передает значение глагола.

*в) Закрепление и опредмечивание всеобщей пустоты*

Однако мы вовсе еще не полностью прояснили стоящую в речи словоформу, особенно если учесть, что мы имеем в виду форму, в кото­рой обыкновенно говорим о «быть». Мы говорим «бытие» (das Sein). Такое сказывание возможно благодаря тому, что абстрактную форму инфинитива, приставляя к ней спереди артикль, мы переделываем в су­ществительное: τό είναι. Первоначально артикль — это указательное местоимение. Он обозначает, что то, на что указывается, как бы стоит и бытует само по себе. Указывающее и выделяющее называние в языке всегда имеет подчеркнутую действенность. Если мы скажем только «быть», названное останется довольно-таки неопределенным. Однако благодаря языковому преобразованию инфинитива в отглагольное су­ществительное пустота, уже имеющаяся в инфинитиве, закрепляется как бы еще больше; «быть» поставляется как прочно стоящий предмет. Су­ществительное «бытие» допускает, что названное так отныне как бы само в себе «есть». Само «бытие» становится теперь чем-то таким, что «есть», в чем, однако, явно только сущее, а вовсе и опять-таки не бытие. Если бы между тем само бытие было чем-то сущим в сущем, мы должны были бы найти его, тем более что бытие сущего в сущем выступает нам навстречу и тогда, когда его особые свойства в частностях мы улавли­ваем неопределенно.

Можем ли мы и теперь еще удивляться тому, что бытие — столь пустое слово, если уже словесная форма его направлена на опустошение и видимое закрепление пустоты? Это слово, «бытие», становится пре­достережением для нас. Не дадим же увлечь себя пустейшей формой от­глагольного существительного или затянуть в абстракцию инфинитива «быть». Лучше уж, если мы вообще хотим пробраться к «быть» со сто­роны языка, станем держаться вот этих форм: я есмь, ты еси, он, она, оно есть, мы есмы и т.д., я был, мы были, они суть были и т.д. Однако и этим наше понимание того, что здесь значит «быть» и в чем заключает­ся его сущность, нисколько не прояснится. Как раз наоборот. Продела­ем опыт.

Мы говорим: «я есмь». Подразумеваемое бытие каждый отсыла­ет только к самому себе: мое бытие. В чем же оно состоит и где оно прячется? Казалось бы, это мы должны уяснить скорее всего, ибо никакому иному сущему мы так не близки, как тому, что мы сами есмы. Все ос­тальное сущее есть не мы сами. Все остальное сущее еще и уже «есть», когда нас самих нет. Столь же близко, как к тому сущему, что мы сами есмы, ни к какому иному сущему мы, очевидно, быть не можем. Собст­венно говоря, мы не можем даже сказать, что находимся вблизи того су­щего, каковое мы сами и есмы, ибо сами же мы и являемся им. И все-та­ки правило здесь одно: каждый для себя есть самый дальний, такой же дальний, как я тебе в «ты еси».

Но сегодня говорят «мы». Нынче эпоха самоутверждения масс, а не личностей. Мы есмы. Какое бытие называем мы в этой фразе? Мы говорим также: окна суть, камни суть. Заключает ли это высказывание («мы есмы») в себе утверждение наличности множества «я»? А как об­стоит дело с «я был» и «мы были», с бытием в прошедшем? Ушло ли оно от нас? Или мы *есмы* как раз то, чем мы были? И не станем ли мы как раз тем, что мы *есмы?*

Рассмотрение *определенных* глагольных форм от «быть» приво­дит к результату, обратному высветлению бытия, и, кроме того, ведет к новой сложности. Сравним инфинитив «говорить» и форму первого ли­ца «я говорю» с инфинитивом «быть» и основной формой «я есмь». «Быть» (sein) и «есмь» (bin) проявляют себя при этом как этимологиче­ски разные слова. От обоих опять-таки отличаются «был| (war) и |быв­ший| (gewesen) как причастие прошедшего времени. Мы стоим перед во­просом о различных основах слова «быть».

**Б. Этимология слова «бытие»**

*§ 22. Трехосновность глагола «быть» и вопрос о единстве*

Сначала необходим краткий обзор того, что языкознанию из­вестно о словесных основах, которые выступают в отклонениях глагола «быть». Нынешние знания об этом отнюдь не окончательны; не столь­ко потому, что могут выявиться новые факты, сколько благодаря надежде, что известное доныне будет проверяться по-новому и подвергаться более точному вопрошанию. Все многообразные отклонения глагола «быть» определяются тремя разными основами. Две основы, которые следует назвать прежде всего, являются индогерманскими и проявляют­ся также в тех словах греческого и латинского, которые соответствуют слову «быть».

1. Самой древней и исконной основой является «es», на санскри­те «asus», жизнь, живущее, то, что, исходя из него самого, стоит и поко­ится в самом себе: самобытное (das Eigenständige). К оному же в санск­рите относятся глагольные образования esmi, esi, esti, asmi. B греческом им соответствуют είμί и είναι, в латинском esum и esse. Общими с ними
являются: sunt, sind [суть] и sein [быть]. Замечательно, что во всех индогерманских языках с самого начала удерживается «ist» [есть] (έστι, est...).
2. Другая индогерманская основа звучит: bhû, bheu. К ней отно­сится греческое φύω, восходить, властвовать, исходя из него самого при­ходить в стояние и в нем оставаться. Это bhû толковалось до сих пор согласно обычному и внешнему пониманию φύσις и φύειν как природа и «расти». Если исходить из более близкого к первоначальному смыслу
толкования, которое родилось из полемики с началом греческой фило­софии, «расти» проявляет себя как восходить, исходным для определе­ния которого в свою очередь остается присутствие и явление. В послед­нее время корень φυ- связывают с φα-, φαίνεσθαι. Если это так, то φύσις есть как бы восходящее к свету, φύειν, светить, виднеться и поэтому яв­ляться (ср. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung,* Bd. 59).

Та же самая основа у латинского перфекта fui, fuo; также и не­мецкое «bin», «bist», а также wir «birn», ihr «birt» (исчезнувшие в XIV веке) [есмь, еси, есмы, есте][[8]](#endnote-8) Дольше всего сохраняется наряду с остав­шимися «bin» и «bist» императив «bis» (будь) («bis mein Weib» — «будь моей женой»).

3. Третья основа встречается только в системе изменений гер­манского глагола |sein» [быть]: *wes,* др.-инд.: vasami; герм.: wesan, жить, пребывать, проживать; к ves относятся: греч. Fεστία, Fάστυ, лат., Vesta, vestibulum, в немецком образуется: «gewesen» [бывший]; далее: was, war, es west, wesen [бых, был, бывает, бывать]. Причастие «wesend» [бывающий] сохранилось еще в an-wesend, ab-wesend [при-сутствующий, от-сутствующий]. Существительное Wesen [суть, сущность, существо] значило первоначально не чтойность, quidditas, а дление как настоящее, при- и от-сутствие. «Sens», встречающееся в латинском prae-sens и ab-sens, ис­чезло. Подразумеваются ли под «Dii con-sentes» соприсутствующие боги?

Из этих трех основ мы отберем три начальных, наглядно опре­деленных значения: жить, восходить, пребывать. Языкознание подтвер­ждает их. Оно также утверждает, что эти начальные значения сегодня стерлись; что сохранилось только «абстрактное» значение «быть». Од­нако тут же возникает решительный вопрос: как и в чем согласуются эти три приведенные основы? Что несет на себе и приводит с собой сказ (Sage) бытия? В чем покоится наше сказывание (Sagen) бытия — после всех его языковых отклонений? Оба ли, и это сказывание, и понимание бытия, суть одно и то же или нет? Как бытует в сказе бытия различие между бытием и сущим? Какими бы ценными ни были упомянутые ут­верждения языкознания, ограничиться ими нельзя. Ибо вслед за этими утверждениями только и начинается *вопрошание.*

Нам предстоит задать целую цепочку вопросов:

1. Каков был характер «абстракции» при образовании слова «быть»?

2. Уместно ли здесь вообще говорить об абстракции?

3. И каково тогда вообще сохранившееся абстрактное значе­ние?

4. Можно ли объяснить раскрывающееся здесь свершение (Geschehen), а именно, то обстоятельство, что различные значения, они же одновременно и результат опыта, сращиваются в парадигму *одного* глагола, и то не всякого, - можно ли объяснить это обстоятельство, просто сказав, что здесь что-то утеряно? Из простой пропажи ничего не возникает, меньше всего нечто такое, что единством своего значения со­единяет и смешивает первоначально различное.

1. Какое значение было здесь ведущим и направляло свершив­шееся здесь смешение?
2. Какое из направляющих значений удерживается в любом сти­рании этого смешения?

7. Не следует ли историю внутренней формы этого слова, «быть», исключить из привычного уравнивающего сопоставления с лю­быми другими словами, этимология которых изучается, особенно если мы учтем, что уже исходные значения (жить, восходить, обитать) каса­ются отдельных особенностей в сфере сказываемого, которые отнюдь не произвольны, и обнажают их, лишь называя, сказывая?

1. Может ли смысл бытия, который на основании одного лишь логико-грамматического толкования предстает перед нами как «абст­рактный» и потому производный, быть завершенным в самом себе и из­начальным?
2. Можно ли все это показать, исходя из достаточно изначаль­но понятой сущности языка?

*§ 23. Результат двоякого объяснения слова «бытие»:*

*пустота как стирание и смешение*

В качестве основного вопроса метафизики мы вопрошаем: «По­чему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» В этом основном во­просе слышится уже предвопрос: как обстоит дело с бытием?

Что подразумеваем мы под словами «быть», «бытие»? Пытаясь ответить, мы тотчас же приходим в замешательство. Мы посягаем на не-досягаемое. И все же по-прежнему сущее затрагивает нас; сознавая себя «как сущих», мы постоянно зависим от сущего. «Бытие» для нас все еще только словесный звук, истрепавшееся наименование. Если уж нам ничего иного не досталось, мы должны попытаться завладеть хотя бы этим последним имуществом. Поэтому мы спрашиваем: как обстоит дело *со словом* «бытие»?

Отвечая на этот вопрос, мы шли двумя путями, которые вели нас в грамматику и в этимологию этого слова. Подведем итог двоякого истолкования слова «бытие».

1. Грамматическое рассмотрение словесной формы показало: определенные виды значения в инфинитиве не выявляются; они стира­ются. Субстантивация окончательно закрепляет и опредмечивает это стирание. Слово становится именем, которое называет нечто неопреде­ленное.

2. Этимологическое рассмотрение слова показало: то, что мы сегодня и с давних пор называем именем «бытие», есть в значимом смысле уравнивающее смешение трех различных исходных значений. Ни одно из них никоим образом не выделяется специально и не определяет значения имени. Данное смешение и стирание идут друг другу навстречу. В смыкании обоих этих процессов мы, таким образом, находим достаточное объяснение того факта, из которого мы исходили: слово «бытие» пусто, а значение его неуловимо.

**ТРЕТЬЯ ГЛАВА**

**Вопрос о сущности бытия**

*§ 24. Неотвратимая фактичность:*

*понимание и все же непонимание бытия*

Мы взялись за рассмотрение слова «быть», чтобы проникнуть в один относящийся к речи факт и тем самым поставить его на подобаю­щее ему место. Мы не собираемся слепо этому факту доверять, как если бы речь шла о существовании собаки или кошки. Мы хотим занять оп­ределенную позицию по отношению к самому факту. Мы этого хотим, невзирая на риск, что данное «хотение» покажется упрямством и уподо­бится отрешенности от мира сего, принимающей постороннее и недей­ствительное за действительное и не умеющей ничего иного как только расчленять слова. Мы собираемся этот факт высветить. Результат на­шей попытки есть утверждение, что в процессе своего становления язык образует «инфинитивы», например, «быть», и что сам-то он и привел постепенно к стершемуся, неопределенному значению этого слова. Так оно на самом деле и *есть.* Вместо того, чтобы данный факт высветить, мы рядом с ним или позади него поставили только еще один — факт ис­тории языка. Если теперь сызнова начать с этих фактов истории языка и спросить, почему они таковы, каковы они суть, тогда то, что мы бы еще могли привести в качестве основания наших объяснений, становит­ся не яснее, но только еще темнее. Тот факт, что дела со словом «бытие» обстоят так, а не иначе, только ужесточается в своей неотвратимой фактичности. И это далеко не ново. Ссылаться на это стало уже при­вычным в философии, объявившей заранее: слово «бытие» имеет самое пустое и поэтому всеохватывающее значение. То, что мыслится в этом слове, его понятие, есть в связи с этим высшее родовое понятие, genus. Хотя на ens in genere, как говорит старая онтология, можно, конечно, сослаться, но также *верно* и то, что искать в нем больше нечего. Увязывать с этим пустым словом «бытие» решающий вопрос метафизики — значит все ввергать в хаос. Остается лишь одна возможность — при­знать самый факт словесной пустоты и довольствоваться им. По-видимому, мы сможем сделать это со спокойной совестью, раз уж этот факт получил историческое объяснение при помощи истории языка.

*§ 25. Единственность в своем роде «бытия»*

*сравнимая только с ничто*

Итак, прочь от пустой схемы слова «бытие»! Но куда? Ответ не вызовет затруднений. Мы можем лишь удивляться, что столь долго и обстоятельно занимались словом «бытие». Отступимся же от пустого, всеобщего слова «бытие» ради особенностей отдельных областей само­го сущего! Чтобы осуществить это намерение, мы имеем в своем распо­ряжении множество средств. Прежде всего близлежащие вещи, все то, что у нас всегда есть под рукой, инструменты, средства передвижения и т.д. Если нам это единичное сущее покажется слишком будничным, не­достаточно тонким и одухотворенным для «метафизики», то мы сможем обратиться к окружающей нас природе, к земле, морю, горам, рекам, лесам; и к тому отдельному, что есть в них: к деревьям, птицам и насе­комым, к травам и камням. Если мы вглядываемся во властное сущее, то земля приближается к нам. Точно так же, как ближайшая вершина го­ры, сущ и месяц, который восходит над ней, суща планета. Суща люд­ская толпа и толчея на оживленной улице. Сущи мы сами. Сущи япон­цы. Сущи фуги Баха. Сущ Страсбургский собор. Сущи гимны Гельдерлина. Сущи преступники. Сущи сумасшедшие в сумасшедшем доме.

Сущее есть повсюду и на любой вкус. Это неоспоримо. Однако откуда мы знаем, что все то, что мы с такой уверенностью называем и перечисляем, есть всякий раз *сущее?* Вопрос звучит нелепо; ибо мы мо­жем с безошибочным для каждого нормального человека чутьем утверждать, что это сущее *есть.* Несомненно. [При этом нет нужды пользо­ваться такими странными для обихода словами, как «сущи» и «сущее».] Нам и в голову не придет усомниться, существует ли все это сущее вооб­ще, подкрепляя наше сомнение научным якобы утверждением, что по­знаваемое нами — это только наши собственные ощущения и что мы не выходим из своего тела, с которым все названное соотносится. Однако нам уже заранее хотелось бы отметить, что подобные соображения, которые с такой легкостью и задаром придают себе в высшей степени кри­тический и внушительный вид, совершенно некритичны.

Между тем мы *попускаем* сущему пребывать так, как оно обсту­пает и атакует, окрыляет и низвергает нас и повседневно, и в великие часы и мгновения. Мы попускаем сущему *быть* таким, каково оно есть. Однако если мы удерживаемся в движении нашей исторической сиюбытности как бы сами собой и без размышления, если мы каждый раз попускаем сущему быть сущим, т.е. тем, что оно есть, тогда мы все же должны знать, что означают: «есть» и «быть».

Но как установить, что где бы и когда бы то ни было предпола­гаемое сущее не есть, если мы заранее не можем четко отличить бытие от небытия? Как провести это решающее различие, если не знать столь же решительно и определенно, что подразумевает здесь само различае­мое: т.е. небытие и бытие? Каким образом сущее всякий раз будет для нас сущим, если уже «бытия» и «небытия» мы не понимаем?

Итак, с сущим мы сталкиваемся постоянно. Мы различаем его в его тако- и инобытии, судим о бытии и небытии. Соответственно этому знаем однозначно, что такое «бытие». Утверждение, будто это слово пусто и неопределенно, становится тогда лишь поверхностным оборо­том речи и заблуждением.

Путем таких размышлений мы попадаем в весьма двусмыслен­ное положение. Вначале мы установили: слово «бытие» не сообщает нам ничего определенного. При этом безо всякой предвзятости мы счи­тали и все еще по-прежнему считаем: «бытие» имеет ускользающее, не­определенное значение. С другой стороны, только что проделанные наблюдения убеждают нас в том, что мы ясно и уверенно отличаем «бытие» от небытия.

Чтобы разобраться в этом, нужно учесть следующее: конечно, можно испытывать сомнения по поводу того, есть ли там-то и было ли тогда-то некое единичное сущее. Мы можем ошибиться, определяя, есть ли, например, то окно, которое ведь, безусловно, суще, — закрытое (т.е. закрыто ли оно) или же оно таковое *не есть.* Однако уже для того, что­бы подобное могло вообще стать сомнительным, прежде оного должно четко выступить различие между бытием и небытием. Отличается ли бытие от небытия, в данном случае сомнений не вызывает.

Слово «бытие», таким образом, неопределенно в своем значе­нии, и все же мы понимаем его определенно. «Бытие» проявляет себя как в высшей степени определенное совершенно неопределенное (höchst bestimmtes völlig Unbestimmtes). С точки зрения обычной логики здесь налицо явное противоречие. Но того, что противоречит самому себе, не может быть. Четырехугольного круга не бывает. А здесь противоречие все же есть: бытие как определенное совершенно неопределенное. Мы застаем себя, если мы себя не обманываем и среди повседневных забот и тягот выкрадываем для этого свободную минуту, стоящими в самой сердцевине этого противоречия. Едва ли есть что-то более действитель­ное из всего, что мы так именуем, чем это наше стояние; оно действи­тельнее собак и кошек, автомобилей и газет.

Тот факт, что бытие для нас пустое слово, приобретает вдруг совершенно иной лик. В конце концов настойчиво утверждаемая пусто­та этого слова вызывает у нас подозрение. Если мы вдумаемся в это слово тщательней, то выясним, наконец: при всей стертости, смешанно­сти и всеобщности его значения мы подразумеваем под ним нечто впол­не определенное. Это определенное столь определенно и единственно в своем роде, что вынуждает нас даже сказать:

Бытие, свойственное любому сущему и, таким образом, рассеян­ное в самом привычном, есть самое неповторимое из всего, что вообще имеется.

Все прочее и иное, все и всяческое сущее, даже если оно единич­но, может быть сравнимо с другим. Благодаря этим возможностям срав­нивать растет его определяемость. Благодаря им оно находится в мно­гократной неопределенности. Бытие же, напротив, сравнить не с чем. Иное по отношению к нему есть только ничто. А здесь сравнивать нече­го. Если бытие представляет собой, таким образом, нечто неповторимейшее и определеннейшее, то и слово «быть» не может оставаться пус­тым. И в действительности оно вовсе не пусто. В этом нетрудно убе­диться, приведя одно сравнение. Когда мы воспринимаем слово «быть», либо услышав его как звуковое образование, либо рассматривая его письменный образ, — оно сразу же проявляет себя иначе, чем такая последовательность звуков или букв, как, например, «абракадабра». Хотя и оная есть определенная последовательность звуков, но, скажем здесь не обинуясь, она бессмысленна, пусть даже, если угодно, имеет смысл некоего заклинания. Напротив того, «быть» далеко не бессмысленно. Точно также и будучи написанным «быть» выглядит совсем иначе, чем какой-нибудь «кзомил». Хотя и данный письменный образ представляет собой некую последовательность звуков, однако такую, которая не рождает у нас никаких мыслей. Пустых слов вообще не бывает, а быва­ют лишь затасканные, которые остаются наполненными. Имя «бытие» сохраняет свою именующую силу. Наставление: «Отступимся от пусто­го слова "бытие" ради конкретного сущего!» — не только преждевре­менно, но и в высшей степени сомнительно. Поразмыслим надо всем этим еще раз, имея перед глазами пример, который, впрочем, как и лю­бой пример, приводимый нами в круге нашего вопроса, не прояснит положения вещей во всем их объеме и потому может быть принят лишь с оговоркой.

*§ 26. «Всеобщность» бытия и «сущее» как «особенное».*

*Необходимая предварительность в понимании бытия*

На место общего понятия «бытие» поставим какое-нибудь общее представление — например, «дерево». Если нам нужно назвать и ограничить то, что есть сущность дерева, то мы отойдем от общего представления и обратимся к особенным видам деревьев и отдельным экземплярам, принадлежащим этим видам. Это занятие настолько обычно, что мы едва ли не приходим в смущение, специально упоминая о нем.Однако не так все это и просто. Как вообще следует разыскивать это столь часто призываемое особенное, эти единичные деревья как таковые, в качестве деревьев сущие; как вообще *искать* нечто, что именуется деревьями, если, конечно, нам уже заранее не дано представление о том, что вообще есть дерево*.* Будь это общее представление «дерево» настолько неопределенным и запутанным, чтобы не давать нам в нашихпоисках никакого надежного указания, могло бы случиться так, что вместо него мы подбрасывали бы себе в качестве примеров автомобили или кроликов как определенное особенное, выдавая их за деревья. Но если и правомерно, что для более точного определения сущностного многообразия сущности «дерево» мы должны совершить обход особен­ного, тогда, по крайней мере, правомерно и то, что прояснение сущно­стного многообразия и сущности начинается и набирает силу тем рань­ше, чем изначальнее мы себе представляем и осознаем общую сущность «дерево», а здесь это означает сущность «растение», а вместе с нею и сущность «живое» и «жизнь». Мы можем исследовать тысячи и тысячи деревьев, но если при этом наш путь заранее не осветится постепенно раскрывающимся знанием о *«древесном»* и явно не определится из себя самого и из своей основы, — наше предприятие останется тщетным: из-за сплошных деревьев мы не разглядим самого дерева.

Можно было бы, пожалуй, и возразить, ссылаясь на общее зна­чение «бытия», что, исходя из оного, поскольку оно самое общее, пред­ставление не может более подняться к чему-то более высокому, что «вы­ше» его. Когда имеют дело с самым высоким и самым всеобщим поня­тием, отсыл к тому, что «ниже», т.е. к тому, что этому понятию подчи­нено, не только желателен, но является, если мы хотим преодолеть пус­тоту, единственным выходом.

Каким бы убедительным ни было это соображение, оно все же не истинно. Назовем две причины:

1. Вообще сомнительно, является ли всеобщность бытия все­общностью рода (genus). Уже Аристотель угадывал эту сомнитель­ность. Сомнительно, вследствие этого, может ли единичное сущее вооб­ще выступать в качестве примера бытия, как, например, данный дуб в качестве примера «дерева вообще». Сомнительно, являются ли виды бытия (бытие как природа, бытие как история) «видами» родового по­нятия «бытие».
2. Слово «бытие», однако, есть общее имя и, по всей видимости, такое же слово, как и прочие. Но эта видимость обманчива. Имя и име­нуемое им единственны в своем роде. Поэтому всякая попытка сделать его наглядным при помощи примеров в основе своей превратна, и имен­но в том смысле, что каждый пример доказывает в данном случае никак
не слишком много, а слишком мало. Если выше мы обращали внимание на необходимость заранее знать, что значит «дерево», для того чтобы уметь искать и находить особенное в их видах и отдельных деревьях как таковых, то тем решительнее это касается бытия. Необходимость понимать слово «бытие» есть высшая и не сравнимая ни с чем. Поэтому из всеобщего характера «бытия» по отношению ко всему сущему вовсе не следует, что мы торопимся уйти от него и обратиться к особенному, скорее наоборот, что мы останемся при нем и признаем единственность этого имени и осуществляемого им именования.

По отношению к тому факту, что слово «бытие» в своем значе­нии остается для нас неопределенным туманом, тот факт, что, с другой стороны, мы понимаем бытие и уверенно отличаем его от небытия, яв­ляется не только неким иным, дополнительным фактом, но оба состав­ляют нечто единое. Это единое между тем вообще утратило для нас ха­рактер факта. Мы ни в коей мере не обнаруживаем его среди прочего наличного как такое же наличное. Вместо этого мы угадываем, что в том, за что мы до сих пор хватались как за факт, что-то происходит. И это совершается способом, который выпадает из ряда обычных проис­шествий.

*§ 27. Основной опыт: неизбежность понимания бытия.*

*Без понимания бытия нет сказывания, без сказа* — *бытия человека*

Но прежде чем долее усердствовать, стараясь понять то, что вы­светляется в названном факте, в его истине, попытаемся еще раз и уже последний, принять это за нечто известное и случайное. Предположим, что оного факта вообще нет, считая при этом, что нет и неопределенно­го значения бытия, и мы не понимаем также, что подразумевается под этим значением. Что тогда? Станет ли в нашем языке просто на одно имя и на один глагол меньше? Нет. *Языка тогда бы вообще не было.* Во­обще не происходило бы так, чтобы сущее *как таковое* раскрывалось в словах, чтобы к нему можно было обращаться и его обсуждать. Ибо сказывать сущее как таковое включает в себя: понять сущее как сущее, т.е.его бытие, заранее. Предположим, что мы вообще не понимаем бы­тия, что слово «бытие» не имеет даже своего улетучивающегося значе­ния, но именно тогда не было бы вообще ни единого слова. Мы сами вообще не смогли бы быть *сказывающими.* Мы не смогли бы быть тем, что мы есмы. Ибо быть человеком значит: быть сказывающим. Человек только потому говорит «да» и «нет», что он в основе своей сущности есть сказитель (ein Sager), единственный в своем роде (der Sager). В этом состоит его отличительная черта (Auszeichnung) и в то же время его не­обходимость. Она отличает его от камня, растения, животного, но и от богов. Будь у нас даже тысяча глаз и тысяча ушей, тысяча рук и множе­ство других чувств и органов и не будь при этом наша сущность во власти языка, — сущее оставалось бы для нас закрытым: то сущее, которое мы сами есмы, и в не меньшей степени — то сущее, каковым мы не явля­емся.

*§ 28. Понимание бытия как «основы»*

*человеческой сиюбытности*

Если оглянуться на вышеизложенное, то положение вещей ока­жется таковым: полагая прежде всего то [пока безымянное], что бытие для нас всего лишь пустое слово с улетучивающимся значением, в качестве факта, мы тем самым понизили его и лишили истинного чина. Для нашей сиюбытности, наоборот, то обстоятельство, что мы, хотя и неоп­ределенно, бытие понимаем, обладает высшим чином, поскольку в оном дает о себе знать власть, в которой вообще основывается сущностная возможность нашей сиюбытности. Это не просто единичный факт сре­ди прочих, а нечто требующее сообразно своему чину высшего призна­ния, при условии, что наша сиюбытность, будучи всегда историчной, не останется чем-то длянас безразличным. Но даже и для того, чтобы сиюбытность оставалась для нас безразличным сущим, мы должны бы­ли бы понять бытие. Без этого понимания мы не смогли бы даже ска­зать нашей сиюбытности «нет».

Лишь оценив по достоинству такое главенство понимания бы­тия в его чине, мы сохраняем это главенство как чин. Сможем ли мы оценить этот чин по достоинству, достойно охранить его? От нашего желания это не зависит.

*§ 29. Понимание бытия и само бытие* *как*

*наивопросительнейшее (das Fragwürdigste)* *всякого вопрошания.*

*Вопрошание о смысле бытия*

Так как понимание бытия преимущественно и прежде всего рас­плывается в неопределенном значении и все же, тем не менее, остается в этом знании прочным и определенным; так как, следовательно, понима­ние бытия при всем своем чине темно, запутанно, заслонено от нас и со­крыто (verborgen), то его нужно прояснить, распутать и вырвать у сокрытости (Verborgenheit). Это может произойти, если вослед тому пониманию бытия, которое мы приняли лишь как факт, мы станем вопро­шать, дабы поставить его под вопрос.

Вопрошание есть настоящий, верный и единственный способ достойной оценки того, что из высшего чина удерживает в своей власти нашу сиюбытность. Это наше понимание бытия и тем более само бытие есть наивопросительнейшее всякого вопрошания. Мы спрашиваем тем искренней, чем непосредственней и бесхитростней придерживаемся вот этого наивопросительнейшего, а именно того, что бытие есть для нас нечто совершенно неопределенное и все же в высшей степени определен­но понятое.

Мы понимаем слово «бытие» и одновременно все его отклоне­ния, пусть бы это и выглядело так, что само понимание остается неоп­ределенным. То, что мы понимаем; то, что нам в понимании вообще как-то *открывается,* об этом-то мы и говорим: оное имеет смысл. Бы­тие, поскольку оно вообще подлежит пониманию, обладает смыслом. Познавать и понимать бытие как наивопросительнейшее, нарочито спрашивать о бытии, означает не что иное, как: вопрошать о смысле бытия.

В работе «Бытие и время» вопрос о смысле бытия впервые в ис­тории философии специально ставится и развивается как вопрос. Там подробно разбирается и обосновывается также и то, что мы разумеем, говоря о смысле [именно явственность (Offenbarkeit) бытия, а не только сущего как такового, ср. *Sein und Zeit.* §§ 32, 44, 65].

Почему мы больше не можем только что поименованное назы­вать фактом? Почему это наименование с самого начала вводило нас в заблуждение? Потому что то обстоятельство, что мы понимаем бытие, не просто случается в нашей сиюбытности наряду с другим, как, ска­жем, то, что у нас есть так-то и так-то устроенные ушные раковины. Вместо них и какое-нибудь другое образование могло бы участвовать в работе органа слуха. То обстоятельство, что мы понимаем бытие, не только действительно — оно необходимо. Без этого открытия бытия мы вообще не могли бы быть «людьми», хотя то, что мы есмы, вовсе не безусловно необходимо. И сама по себе существует возможность, что человек вообще не есть. Ведь было же время, когда человека не было. Но, соблюдая строгость, мы не можем сказать: когда-то человека не бы­ло. Во всякое *время* был, есть и будет человек, ибо время временит себя, покуда человек есть. Нет такого времени, когда человека не было, не потому что человек исшел от века и в вечность изойдет, а потому что время не есть вечность и всякий раз временит себя как время в истори­ческой сиюбытности человека. Но если человек стоит в сиюбытности, тогда необходимым условием для того, чтобы он мог быть сиютным (da-sein kann), является то обстоятельство, что он бытие понимает. По­скольку это является необходимостью, то и человек исторически дейст­вителен. Именно поэтому мы и понимаем бытие, и не только, как это могло показаться вначале, в образе улетучивающегося словесного зна­чения. Та определенность, внутри которой мы понимаем неопределен­ное значение, напротив того, поддается вполне однозначному определе­нию и при этом не post factum, а как таковая, которая неосознанно владеет нами из самой основы. Чтобы продемонстрировать это, еще раз возьмем за исходную точку слово «бытие». Но здесь следует вспомнить о том, что в соответствии с поставленным вначале ведущим вопросом метафизики мы употребляем данное слово столь широко, что своей границы оно достигает только в ничто. Все, что не есть ничто, есть, и даже само ничто мы «относим» к «бытию».

*§ 30. Взгляд на предшествующее рассуждение:* *решительный шаг от*

*равнодушного факта* *к наивопросительнейшему свершению*

В предыдущем рассуждении мы сделали решительный шаг. В лекциях все зависит от подобных шагов. Вопросы, которые мне предла­гают по ходу лекции, неизбывно свидетельствуют о том, что слушают преимущественно наоборот и внимание приковано к мелочам. Ведь и в лекциях по частным наукам важны взаимосвязи. Однако там они определяются непосредственно самим предметом, который всегда так или иначе этим наукам предлежит. Философии, наоборот, никакой предмет не только не предлежит, у нее вообще нет предмета. Она есть сверше­ние, которое каждый раз по-новому должно выявлять бытие [в прису­щей ему откровенности]. Только в этом свершении открывается фило­софская истина. Поэтому определяющим является здесь то, как совер­шаются отдельные шаги, следующие за этим свершением и сопутствую­щие ему.

Какой шаг сделали мы? Какой шаг должны мы проделывать по­стоянно?

Прежде всего в качестве факта мы поместили в поле нашего зре­ния следующее: слово «быть» имеет улетучивающееся значение, есть чуть ли не пустое слово. Результатом более детального разбора этого слова явилось следующее: неуловимость словесного значения находит свое объяснение: 1. в стирании, свойственном инфинитиву, 2. в смешении, которому подверглись все три изначальные значения корней.

Подобным образом истолкованный факт мы обозначили как неколебимый исходный пункт для всей традиции метафизического вопрошания о «бытии». Это вопрошание исходит из *сущего* и идет к нему. *Не* из *бытия* исходит оно в вопросительность принадлежащей бытию откровенности. Так как значение и понятие «бытие» обладают высшей степенью всеобщности, то мета-физика как «физика» не может под­няться выше, к более точному определению. Для нее остается один путь: отступиться от всеобщего и приступить к особенному сущему. Благодаря этому и заполнится пустота понятия бытие, а именно — заполнится из сущего. И тут оказывается, что наставление: «прочь от бытия к особенному сущему» — насмехается над самим собой, не ведая, как это происходит.

Ибо неоднократно призываемое конкретное сущее может *открыться* нам *в качестве такового* постольку, поскольку мы уже заранее понимаем бытие в *его* сущности.

Эта сущность уже высветлилась, но *все еще* остается без вопроса.

Теперь вспомним вопрос, поставленный вначале: есть ли «бы­тие» всего лишь пустое слово? Или же бытие и вопрошание вопроса о бытии есть судьба духовной истории Европы?

Есть ли бытие последний дымок улетучивающейся реальности, единственным отношением к которой остается — дать ей полностью улетучиться в безразличие? Или бытие есть нечто наивопросительнейшее?

Задавая этот вопрос, мы совершаем решительный шаг от безразличного факта и предполагаемой пустоты значения слова «бытие» к тому наивопросительнейшему свершению, что бытие со всей необходи­мостью открывается нашему пониманию.

Простой факт, кажущийся неколебимым, на который слепо ссылается метафизика, поколеблен.

*§ 31. Выделение слова «бытие» на фоне* *всех прочих слов о «сущем»:*

*весьма существенная* *зависимость бытия и слова друг от друга*

До сих пор в вопросе о бытии мы пытались понять это слово преимущественно по его словесной форме и значению. И вдруг выясни­лось: вопрос о бытии не есть дело грамматики и этимологии. И если мы по-прежнему будем исходить из слова, то, значит, и в данном случае, и вообще оно имеет с языком некую особую (eigen) связь.

Обычно язык, слово считают вторичным и попутным выраже­нием переживаний. Поскольку в этих переживаниях переживаются ве­щи и процессы, язык, опосредованно, является также выражением, как бы передачей пережитого сущего. Слово «часы», например, предостав­ляет возможность троякого различения: 1. относительно слышимого и зримого словесного образа; 2. относительно значения того, что мы во­обще себе при этом представляем; 3. относительно самой «вещи»: некие конкретные часы. При этом (1) является знаком для (2), а (2) указанием на (3). Так и мы, по-видимому, можем в слове «бытие» различать сло­весный образ, словесное значение и самое вещь. И легко увидеть: покуда мы занимаемся только словесной формой и ее значением, своим во­просом о бытии мы еще не приступили к делу [т.е. к самой вещи]. Если бы мы считали, что путем простых разъяснений слова и словесного зна­чения уже сможем понять самое вещь и ее сущность, т.е. в данном слу­чае бытие, это было бы откровенным заблуждением. Едва ли мы имеем право поддаться ему, ибо наше предприятие было бы похоже на попыт­ку установить и изучить динамические свойства эфира, материи или же атомные процессы, предлагая грамматические рассуждения вместо не­обходимых физических экспериментов.

Итак, какое бы значение слово «бытие» ни имело — неопределенное, определенное или, как выяснилось, оба одновременно, необходимо, перейдя через относящееся к значению, прийти к самой вещи. Но есть ли бытие такая же вещь, как часы, дома и вообще любое сущее? Мы уже нередко сталкивались с тем и достаточно претыкались о то обстоятельство, что бытие не есть нечто сущее и не есть составная сущая часть сущего. Бытие оного здания *также* не есть нечто, *похожее* на крышу или подвал. Слову и значению «бытие» не соответствует, таким образом, никакая вещь.

Однако из этого мы не можем заключить, что бытие состоит только в слове и его значении. Ведь само значение слова как значение не составляет сущности бытия. Сие означало бы, что бытие сущего, на­пример, названного здания, состоит в словесном значении. Думать так было бы явно нелепо. Скорее всего в слове «бытие», в его значении, сквозь это значение мы уразумеваем само бытие, но только не вещь, если под вещью разуметь какое бы то ни было сущее.

Из этого следует: у слова «бытие» и его отклонений и у всего, чтолежит в его словесной области, слово и значение в конце концов с тем, что они подразумевают, сопряжены изначальней, но и наоборот. Само бытие в совсем ином и сущностном смысле зависит от слова боль­ше, нежели любое сущее.

*Слово «бытие» в каждом из своих отклонений относится к само­му высказанному бытию существенно иначе, чем все прочие существи­тельные и глаголы, имеющиеся в языке, к тому сущему, которое сказыва­ется в них.*

Из этого вытекает важное для сказанного выше следствие, что только что представленные разъяснения по поводу слова «бытие» обла­дают иной весомостью, чем все рассуждения о слове и словоупотребле­нии, касающиеся каких бы то ни было вещей. Если и в этом случае у слова «бытие» существует исконная (ureigen) связь между словом, значе­нием и бытием, а самой вещи как бы и нет, то нельзя, тем не менее, счи­тать, что из характеристики словесною значения якобы можно выло­вить сущность самого бытия.

*§ 32. Собственная определенность бытия*

*и направляемая им определяемость нашего понимания бытия.*

*Глагол-связка «есть» в различных примерах*

Задержавшись на попутном рассуждении о той особенности, что вопрос о бытии внутренне сопряжен с вопросом о слове «бытие», станем спрашивать дальше. Нам предстоит показать, что и насколько наше понимание бытия имеет собственную определенность и насколько: оно — определяемо бытием.

Если мы теперь начнем со сказывания бытия, ибо мы всегда и сущностно так или иначе понуждаемы к этому, попробуем обратить внимание на само сказанное бытие. Выберем простое, употребительное и почти небрежное сказывание, в котором бытие сказывается в словес­ной форме, столь часто употребляемой, что мы ее едва замечаем.

Мы говорим: «Бог есть», «Земля есть», «Книга есть в библиотеке», «Этот человек [есть] швабский житель», «Чаша [есть] из серебра», «Крестьянин [есть] в поле», «У меня есть книга», «Он [есть] при смерти», «Красное [есть] левый борт»[[9]](#endnote-9), «В России — [есть] голод», «Враг [есть] в отсутствии», «В виноградниках [есть] филлоксера», «Собака [есть] в са­ду», «Над всеми вершинами [есть] покой»[[10]](#endnote-10). «Есть» всякий раз выступа­ет в ином значении. В этом легко убедиться, если сказывание слова «есть» принять так, как оно происходит в действительности, т.е. как сказанное в связи с определенным положением, задачей и настроением, а не просто как какое-нибудь предложение или избитый грамматиче­ский пример.

«Бог есть»; т.е. *действительно присутствует.* «Земля есть»; т.е. мы познаем и мыслим ее как *постоянно наличную.* «Книга есть в биб­лиотеке»; *она имеется там.* «Человек [есть] швабский житель»; т.е. *он родом оттуда.* «Чаша [есть] из серебра»; т.е. она *сделана из...* «Крестья­нин [есть] в поле»; т.е. *он отправился на поле, находится там.* «Книга [есть] моя»; т.е. *принадлежит* мне. «Он [есть] при смерти»; т.е. он *обречен* на смерть. «Красное [есть] левый борт»; т.е. *представляет* его; «Собака [есть] в саду»; т.е. она *бродит там.* «Над всеми вершинами [есть] покой» «über allen Gipfeln / ist Ruh); т.е.??? Значит ли «есть» в данном стихе: по­кой находится, наличествует, имеет место, пребывает? Все это в данном случае не подходит. И все же это «есть» — то же самое простое «есть». Но, может быть, в стихе говорится: Над всеми вершинами *царит покой,* как, например, в классе царит тишина? Тоже нет! Или, может быть, над всеми вершинами лежит покой или властвует? Пожалуй, — но и такая описательность не попадает в цель.

«Над всеми вершинами [есть] покой»; «есть» никак невозможно описать и все же оно есть только это «есть», всказанное в те немногие строчки, которые Гете записал карандашом на оконном косяке дощато­го домика в Кикельхане у Ильменау (ср. письмо к Цельтеру от 4.9.1831). Странно, что мы здесь колеблемся, медлим, не находя слов, чтобы в конце концов оставить нашу попытку, и не потому, что понимание слишком затруднено и сложно, но потому, что стих сказан столь просто, еще проще и самобытней, чем любое привычное «есть», которое незаметно для нас продолжает вмешиваться в повседневное сказывание и говорение. Как всегда бывает с толкованием отдельных примеров, приведенное сказывание формы «есть» выявляет одно: в этом «есть» бытие открывается во всем своем многообразии. Поспешное утверждение, что бытие якобы пустое слово, вновь и еще настойчивей выявляется как не-истинное.

*§ 33. Разнообразие значений формы «есть».*

*Понимание бытия из «есть» как постоянного присутствия (ούσία)*

Но — можно было бы теперь возразить — «есть», вне сомнения, подразумевает многообразие. Однако оно заключено никак не в самом «есть», а всего-навсего в различном содержании высказываний, которые относятся к различному сущему: Бог, Земля, книга, чаша, крестья­нин, голод, покой над вершинами. Только потому, что «есть» само по себе неопределенно и по своему значению пусто, оно может годиться для такого многообразного использования и «сообразно этому» напол­няться и определяться. Приведенное многообразие определенных значе­ний доказывает в связи с этим нечто противоположное тому, что требо­валось доказать. Оно лишь красноречивейшим образом свидетельству­ет: для того чтобы быть определимым (bestimmbar), бытие должно быть неопределенным (unbestimmt).

Что сказать на это? Здесь мы попадаем в сферу решающего во­проса: становится ли «есть» многообразным на основании соответст­вующего ему содержания предложений, т.е. области того, о чем они повествуют, или же «есть», т.е. бытие в самом себе, скрывает многослойность, расслоение которого допускает, чтобы многообразное сущее мы делали доступным в том виде, *каково* оно всякий раз и есть. Пусть этот вопрос пока только поставлен. Мы еще недостаточно вооружены, чтобы развивать его дальше. Чего нельзя отрицать и на что прежде всего стоит обратить внимание, это следующее: «есть» выявляет в сказывании богатое разнообразие значений. Мы сказываем «есть» всякий раз в одном из этих значений, при этом ни до, ни после не предпринимаем какого-то особого толкования слова «есть», а то и вовсе не размышляем о бытии. Когда мы разговариваем, «есть», так или иначе понятое, как бы само подскакивает к нам. Однако разнообразие его значений не случайно. Попробуем в этом убедиться.

Перечислим по порядку различные значения, которые толкова­лись описательно. «Быть», сказанное в «есть», означает: быть «действи­тельно присутствующим» (gegenwärtig) и «в постоянном наличии», «иметь место», «происходить», «продолжаться», «пребывать», «принад­лежать», «преходить», «замещать», «находиться», «господствовать», «приступать», «выступать». Трудно, пожалуй, даже невозможно, ибо враждебно сути, выделить единое общее значение в качестве родового понятия, которому названные значения «есть» были бы подчинены как виды. Однако все они связаны одной определенной чертой. Она очерчи­вает понимание слова «быть» определенным горизонтом, из которого это понимание исполняется. Ограничение смысла «бытия» держится в круге настоящего (Gegenwärtigkeit) и присутствующего (Anwesenheit), стойкости и постоянства, пребывания и про-явления.

Все это ведет нас, направляя к тому, с чем мы столкнулись при первом упоминании греческого опыта и греческого толкования бытия. Если мы сохраняем привычное истолкование инфинитива, значит, сло­во «быть» заимствует свой смысл из единства и определенности того горизонта, который управляет пониманием. Короче говоря, отглаголь­ное существительное «бытие» мы, таким образом, понимаем из инфини­тива, который, со своей стороны, остается зависимым от «есть» и его представленного разнообразия. Определенная и единичная глагольная форма «есть», *третье лицо единственного числа в изъявительном наклоне­нии настоящего времени* имеет преимущество. Мы понимаем «бытие» не применительно к «ты еси», «вы есте», «я есмь» или «они суть были», лю­бое из которых так же и с тем же успехом, как и «есть», представляет глагольное отклонение «бытия». «Быть» для нас — инфинитив к «есть». Мы непроизвольно, как будто бы иначе никак нельзя, разъясняем себе инфинитив «быть» наоборот, — отталкиваясь от «есть».

Сообразно этому, «бытие» имеет то значение, которое было указано и которое напоминает греческое понимание (Fassung) сущно­сти бытия, т.е. некую, не с неба упавшую на нас определенность, но ту, которая владеет нашей исторической сиюбытностью с давних пор. Итак, наши поиски определенности словесного значения «бытия» разом и несомненно становятся тем, что они суть, осмыслением первоистока нашей *«скрытой истории».* Вопрос «Как обстоит дело с бытием?» сам должен удерживаться в истории бытия, чтобы со своей стороны развить и сохранить собственное историческое значение. Поэтому мы по-прежнему привержены сказыванию бытия.

**ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА**

**Ограничение бытия**

*§ 34. Формализованные способы сказывания бытия*

*в различениях (бытие и...)*

Подобно тому, как в слове «есть» мы встречаемся с совершенно обычным способом сказывания бытия, при назывании имени «бытие» мы сталкиваемся с совершенно определенными, уже формализованными способами сказывания: бытие и становление (Sein und Werden); бытие и видимость (Sein und Schein); бытие и мышление (Sein und Denken); бы­тие и долженствование (Sein und Sollen).

Когда мы говорим «бытие», какая-то сила словно бы вынужда­ет нас продолжить: бытие и... Слово «и» не только обозначает, что мы как бы между прочим добавляем и присоединяем что-то еще, но и что мы прикладываем это словечко к тому, от чего «бытие» отличается: бытие *и не...* В то же время мы подразумеваем в этих формулах нечто, так или иначе причастное бытию как *от него* отличное, хотя бы только как иное по отношению к нему.

Предшествующий ход нашего вопрошания прояснил не только свою сферу. Самый вопрос, основной вопрос метафизики, мы поначалу восприняли безусловно как нечто, откуда-то к нам занесенное и нанос­ное. Однако этот вопрос зримо открылся нам во всем своем вопроси­тельном достоинстве. Теперь же он все больше и больше проявляется как скрытая основа нашей исторической сиюбытности. Оной она оста­ется и в том, и именно в том случае, если мы, самодовольно и разнооб­разно усердствуя, балансируем над этой основой как над слегка при­крытой пропастью.

*§ 35. Семь тезисов относительно отличений бытия от иного*

Рассмотрим теперь отличения бытия от иного. При этом мы должны убедиться на опыте, что бытие, вопреки расхожему мнению, есть для нас все, что угодно, но только не пустое слово, напротив того, оно определено столь многообразно, что нам едва ли удастся удовле­творительно сохранить самое определенность. Этого, однако, не доста­точно. Добытый опыт следует развить в основной опыт нашей будущей исторической сиюбытности. Чтобы с самого начала правильно охва­тить эти различения во всем объеме, необходимо учесть следующее.

1. Бытие отграничено от иного и уже в этом отграничении име­ет некую определенность.
2. Отграничение происходит в *четырех* взаимодействующих друг с другом аспектах. Соответственно этому определенность бытия должна либо разветвляться и расти, либо снижаться.
3. Эти различения вовсе не случайны. То, что благодаря им от­торгнуто друг от друга, изначально тесно друг с другом сопряжено. Разделения (Scheidungen) имеют поэтому свою собственную необходи­мость.
4. Кажущиеся вначале формальными противоположности воз­никли, следовательно, не при любых обстоятельствах и в виде неких ре­чевых оборотов попали в язык. Они возникли в тесной связи с запечатлением (Prägung) бытия, явственность (Offenbarkeit) которого для исто­рии Европы была определяющей. Их начало совпадает с началом философского вопрошания.
5. Эти различения остались господствующими не только внутри западноевропейской философии. Они пронизывают все знание, деятельность и сказывание и там, где они высказываются не нарочито или же не в таких словах.
6. Последовательность наименований указывает уже на поря­док существенной их взаимосвязи и исторического последования их вы­явления. Оба названные выше различения (бытие и становление, бытие и видимость) принимают определенный вид уже в начале греческой философии. Будучи самыми древними, они и наиболее употребительны. Третье различение (бытие и мышление), предначертанное столь же изначально, как и оба первые, хотя и получает определяющее развитие благодаря философии Платона и Аристотеля, но свой собственный облик обретает только с началом Нового времени, даже играет в этом на­чале существенную роль. В соответствии со своей историей, оно наибо­лее запутано, а по своей цели — наиболее спорно (fraglich). [Поэтому-то оно и остается для нас наивопросительнейшим.] Четвертое различение (бытие и долженствование), лишь отдаленно прообразованное характе­ристикой греческого őν как άγαθόν, полностью относится к Новому времени. Оно-то и определяет одну из господствующих установок ново­европейского духа по отношению к сущему вообще, начиная с конца XVIII столетия.

7. Изначальное вопрошание вопроса о бытии, которое поняло задачу развертывания истины сущности бытия, должно отдать себя на суд скрытым в этих различениях силам и привести их к их собственной истине. Все эти предварительные замечания следует при дальнейших рассуждениях постоянно держать в поле зрения.

**А. Бытие и становление (Sein und Werden)**

*§ 36. Бытие в противостоянии становлению.* *Парменид и Гераклит:*

*бытие* — *внутренняя, собранная в себе* *надежность постоянного*

Это разделение и противопоставление стоит в начале вопроша­ния о бытии. Оно и поныне является самым распространенным ограни­чением бытия иным, ибо оно немедленно проясняется, если исходить из некоторого представления о бытии, отвердевшего в очевидность. То, что становится, еще не есть. Тому, что есть, не нужно больше стано­виться. То, что «есть», сущее, оставило всякое становление позади себя, если оно вообще когда-либо состоялось или могло стать. То, что «есть» в собственном смысле, противостоит всякому натиску со стороны ста­новления.

Заглядывая далеко вперед и сознавая свою задачу, Парменид, время которого выпало на смену веков (VI—V вв. до н.э.), в мыслящей поэзии (denkend-dichtend) выставил бытие сущего в противовес становлению. Его дидактическая поэма дошла до нас только в отрывках, хотя и в крупных и существенных. Приведем здесь несколько стихов (фр. 8, ст. 1-6):

μόνος δ' έτι μύθος όδοΐο

λείπεται ώς έστιν ταύτηι δ' έπί σήματ' έασι

πολλά μάλ', ώς άγένητον έόν καί άνώλεθρόν έστιν,

έστι γάρ ούλομελές τε καί άτρεμές ήδ' άτέλεστον

ούδέ ποτ' ήν ούδ' έσται, έπεί νύν έστιν όμού πάν

έν συνεχές

Но единственное, что осталось, это —

сказание пути (на котором открыто), как обстоит с бытием;

на этом (пути) указующего много;

как бытие, не возникая и не погибая и только в себе полно-

ставно и внутренне стойко,

прийти к завершенью нужды никакой не имеет;

и не было раньше его, но и после тоже не будет,

ибо оно всегда в настоящем мгновеньи единственно единяще

едино,

собирающее себя в себе из себя (удерживающее полноту

настоящего).

Эти немногие слова стоят перед нами как греческие скульптуры глубокой древности. То, что дошло до нас от учения Парменида, уме­щается в топкую тетрадку, которая, впрочем, опровергает целые биб­лиотеки философской литературы в их претензии на необходимость. Кто представляет себе масштабы такого мыслящего сказывания, тот, живя сегодня, должен потерять всякую охоту писать книги.

Это сказывание, исходящее из бытия, есть σήματα, не знаки бы­тия, не предикаты, а нечто такое, что, открываясь нашему вглядыванию в бытие, показывает его само из него самого. При таком вглядывании в бытие мы и должны всякое возникновение и прехождение и все им подобное отделять взглядом от бытия, устранять в активном смысле: глядя, удерживать в стороне, выталкивать. Что отстраняется при помо­щи ά- и ούδέ, не соразмерно бытию. Его мера иная.

Из всего этого мы извлекаем вот что: бытие является этому сказыванию как собственная собранная в себе надежность постоянного, не затронутая непокоем и переменами. Еще и сегодня, представляя начало европейской философии, учению Парменида обычно противопоставля­ют учение Гераклита, коему приписывают часто приводимые слова: πάντα ρεΐ, все течет. Судя по оным словам, бытия нет. Все «есть» становление.

Наличие таких противоречий — то бытие, то становление — считается в порядке вещей, ибо, уже сославшись на начало философии, можно подтвердить то, что проходит через всю ее историю, а именно — там, где один философ говорит А, другой говорит Б. Если же, напротив, уверяют, что в истории философии все мыслители говорили в основном одно и то же, то это, в свою очередь, оказывается утверждени­ем, неприятно поражающим здравый смысл. Зачем нужна такая много­образная и изощренная история западноевропейской философии, если все говорят одно и то же? Хватило бы и *одной* философии. Все когда-то уже было сказано. Но это «одно и то же» обладает неисчерпаемым бо­гатством таких свидетельств внутренней истины, которые каждый день таковы, словно это их первый день.

Гераклит, которому, резко противопоставляя его Пармениду, приписывают учение о становлении, утверждает поистине то же самое, что и тот. Он не был бы одним из величайших среди великих греков, если бы говорил другое. Только его учение о становлении нельзя толко­вать, пользуясь представлениями дарвиниста XIX века. Правда, изло­жение противоречия между бытием и становлением никогда более не становилось столь неповторимо покоящимся в себе, как в сказывании Парменида. В то великое время сказывание о бытии сущего в самом се­бе несет [скрытую] сущность бытия, о котором оно сказывает. Тайна величия и состоит в такой исторической необходимости. По причинам, которые прояснятся в дальнейшем, ограничим пока разбор этого первого различения «бытие и становление» приведенными указаниями.

Б. Бытие и видимость (Sein und Schein)

*§ 37. Очевидность и привычность этого различения.*

*Непонимание его изначального расхождения и нерасторжимости.*

*Три способа видимости*

Данное разделение такое же древнее, как и названное первым. Равноизначальность обоих разделений (бытие и становление, бытие и видимость[[11]](#endnote-11) указывает на их глубокую взаимосвязь, которая не разга­дана до сих пор. Второе разделение (бытие и видимость) и поныне оста­ется загадкой. Ведь для этого необходимо понять его изначально, т.е. так, как понимали греки. Для нас же, находящихся в плену почерпну­тых из теории познания лжетолкований, свойственных Новому време­ни, с трудом и по большей части неосновательно обращающихся к про­стоте существенного, — это совсем нелегко.

Поначалу это различение кажется ясным. Бытие и видимость означают: действительное в отличие и в противоположность недействи­тельному; настоящее (echtes), противопоставленное ненастоящему. В этом различении вместе с тем скрывается и оценка, дающая бытию пре­имущество. Как мы говорим: чудо и чудесное (das Wunderbare), точно также — видимость (кажимость) и видимое (кажимое — das Scheinbare). Часто различение бытия и видимости сводят к первому — бытие и становление. Видимое есть нечто, время от времени возникающее и также быстротечно и неудержимо исчезающее по отношению к бытию как по­стоянному.

Различение бытия и видимости привычно для нас, оно — одна из тех захватанных монет, которыми мы машинально обмениваемся в своей опошлившейся повседневной жизни. Когда становится невмого­ту, мы используем это различение как моральное предписание и жизненное правило — избегать видимости и стремиться к бытию: «быть, а не казаться».

Однако невзирая на всю очевидность и привычность этого раз­личия (Unterschied), мы не понимаем, насколько бытие и видимость из­начально выступают друг из друга. Данное обстоятельство намекает на некую нерасторжимость. В чем она состоит? Сокровенное единство бытия и видимости следует понять прежде всего. Мы его больше не пони­маем, ибо выпали из начального, исторически выросшего различия и теперь лишь тащим его за собой как нечто когда-то и где-то пущенное в обращение.

Чтобы понять это различение, мы должны и здесь вернуться к началу.

И все же, вовремя избавившись от легкомыслия и суесловия, мы уже у самих себя отыщем след, ведущий к пониманию интересующе­го нас различия. Мы говорим: «развиднелось» (Schein), зная, что был дождь, а теперь показалось солнце. Солнце светит (scheint). Мы сооб­щаем: «Слабый свет свечи (Schein der Kerze) едва позволял различать предметы». Алеманнский диалект знает слово «светящееся дерево» (Scheinholz), т.е. такое дерево, которое светится (scheint) в темноте. По изображениям святых мы знаем о светящемся нимбе (Heiligenschein) во­круг их головы. Мы знаем и о святошах (Scheinheilige), которые кажутся святыми, но таковыми не являются. Мы сталкиваемся с демонстратив­ным, показным боем (Scheingefecht), т.е. действием, подражающим настоящему бою. Солнце «кажет» (scheint sich) себя, светясь, для того что­бы двигать Землю. То, что Луна, светящая в небе, в поперечнике всего два вершка, нам только кажется, есть кажимость. Здесь мы сталкиваем­ся с двумя разновидностями света и свечения (Scheinen). Они, однако, не просто стоят друг подле друга — один из них есть разновидность дру­гого. Солнце, например, потому только может казаться (иметь видимость) вращающимся вокруг Земли, что оно сияет (scheint), т.е. светит и, светясь, является, т.е. кажет себя. Правда, в сиянии Солнца как его свечении и лучении мы в то же время познаем излучение как теплоту. Солнце светит: оно показывает себя и от этого становится тепло. Лам­падный свет, отражаясь в нимбе, того, кто оным окружен, высветляет как святого.

При подробном рассмотрении мы обнаруживаем три способа видимости: 1. видимость как блеск и сияние; 2. видимость и свечение как явление, вы-свечивание чего-либо; 3. видимость как кажимость, впечатление, которое кто-то производит. В то же время выясняется: на­званное во вторую очередь «свечение», явление в смысле выказывания себя, пригодно как для видимости-блеска, так и для видимости-кажимо­сти, и не как любое свойство, а как основа возможности оного. Сущ­ность видимости лежит в явлении. Оно означает показывание-себя, пред-ставление-себя, близ-стояние и пред-лежание. Долгожданная кни­га наконец-то появилась, т.е. она предложена, наличествует, и поэтому ее можно приобрести. Если мы скажем: Луна светит, это означает не только: она распространяет свет, определенную яркость; но и: она сто­ит на небе, при-сутствует, она есть. Звезды светят: сияя, они присутствуют. Видимость значит здесь то же самое, что и *бытие.* [Стихи Сафо: άστερες μέν άμφί κάλαν σελάνναν... («Звезды вокруг прекрасной луны») и стихотворение Матиаса Клаудиаса «Колыбельная в час, когда светит Луна» («Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen») дают благоприятный повод, дабы задуматься о бытии и видимости.]

*§ 38. Внутренняя связь бытия и видимости.*

*«Бытие», понятое в греческом смысле как φύσις,*

*восходяще-пребывающее властвование и зримое явление*

Обратив внимание на сказанное, мы натолкнемся на внутреннюю связь бытия и видимости. Но уразумеем ее полностью лишь в том случае, если, соответственно, поймем «бытие» изначально, т.е. по-гречески. Мы знаем: бытие раскрывается грекам как φύσις. Восходяще-пребывающее властвование есть в самом себе видимое явление. Словесные основы φυ- и φα- называют одно и то же. Φύειν, покоящееся в себе восхождение, есть φαίνεσθαι, выброс света, показывание себя, явление. То, что мы, по большей части перечислительно, показали на примере определенных черт бытия, и то, что дала нам ссылка на Парменида, — все это уже способствует некоторому пониманию того основного греческого слова, которое обозначает бытие.

Было бы весьма поучительно пояснить именующую силу этого слова, исходя из великой поэзии греков. Здесь достаточно указания и на то, что, например, для Пиндара φυά [лик, стать, красота] составляет основное определение сиюбытности: τό δέ φυά κράτιστον άπαν, то, что есть из и через φυά, есть целиком и полностью самое могущественное (Ол. IX, 100); φυά подразумевает то, чем некто изначально и собственно уже является: уже бывавшее (Ge-Wesende), в отличие от последующей вынужденной искушенности и принужденного делания всякого рода. Бытие есть основное определение благородства и благородного сосло­вия (т.е. того, чья сущность имеет высокое происхождение и что поко­ится в нем). В этом смысле Пиндар запечатлевает (prägt) слова: γένοι' οίος έσσίμαθών (Пиф. II, 72), «пусть бы ты проявил себя таким, каков ты есть, учась». Но стояние в самих себе для греков значит не что иное, как «сиестояние», стояние-в-свете. Быть значит являться. Это не означает ничего добавочного, что иногда сопутствует бытию. Бытие бытует (west) *как* явление.

Этим разрушается распространенное представление о греческой философии, согласно которому она якобы «реалистически» учила объ­ективному бытию в себе, в отличие от субъективизма Нового времени. Это расхожее представление зиждется на поверхностном понимании. От таких наименований, как «субъективный» и «объективный», «реали­стический» и «идеалистический», мы должны отстраниться.

*§ 39. Связь между φύσις и άλήθεια, единственная в своем роде,* —

*истина, сопричастная сущности бытия*

Однако прежде всего необходимо на основании более точного понимания бытия у греков сделать решительный шаг, который откроет нам внутреннюю связь между бытием и видимостью. Необходимо вникнуть в ту связь, которая была изначально и единственно греческой, но которая обусловила своеобразные последствия для духовной культуры Запада. Бытие бытует как φύσις. Восходящее властвование есть явление. Оное выявляет. А в этом уже заключено: бытие, явление, то, что выводит из сокрытости (Verborgenheit). Поскольку сущее как таковое есть, оно поставляет себя и стоит в *несокрытости* (Unverborgenheit), άλήθεια. Мы бездумно переводим, а это значит — лжетолкуем, данное слово как «истина». Правда, теперь уже начинают переводить грече­ское слово άλήθεια дословно. Но от этого мало толку, если «истину» понимать в совершенно ином, негреческом смысле и этот иной смысл вкладывать в греческое слово. Ибо греческая сущность истины возмож­на только в единстве с греческой сущностью бытия как φύσις. На осно­вании единственной в своем роде сущностной связи между φύσις и άλήθεια греки могут сказать: сущее как сущее истинно. Истинное в ка­честве такового суще. Иными словами: то, что показывает себя власт­вующим, стоит в несокрытом. Несокрытое как таковое приходит в показывании-себя (im Sich-zeigen) к стоянию. Истина как не-сокрытость не есть придаток бытия.

*Истина причастна сущности бытия.* Быть сущим — в этом за­ключается: проявить себя, являясь — выступить, по-ставить себя (sich hin-stellen), про-из-вести себя (sich her-stellen). (Не быть» означает, на­против: из явления, из присутствия от-ступить. В сущности явления ле­жит вы- и от-ступление (Auf- und Abtreten), (по направлению к...», (по направлению от... ( в чисто демонстративном, показующем смысле. Бы­тие рассыпано, таким образом, по многообразному сущему. Сущее рас­пространяется там и сям в качестве ближайшего и теперешнего. Как яв­ляющееся, оно придает себе видность (Ansehen), δοκεΐ. Λόξα значит видность, а именно видность, в которой некто стоит. Если видность, соответственно тому, что в ней восходит, — выделяется, δόξα означает блеск и славу. В эллинистическом богословии и в Новом Завете δόξα Θεοΰ, gloria Dei есть слава Божия. Оказывать и выказывать честь и прослав­ление (Ansehen) значит по-гречески: ставить в свет и тем самым достав­лять постоянство, бытие. Слава для греков не есть нечто, что кто-то дополнительно получает либо нет; она есть способ высшего бытия. Для живущих сегодня быть во славе давно уже означает слыть знаменитым, и в качестве таковой слава является в высшей степени сомнительной ве­щью, этакой заслугой, что там и сям раздают и разглашают газеты или радио, — т.е. прямой противоположностью бытию. Если для Пиндара славословие составляет сущность поэзии, а поэтическое слово есть: ста­вить в свет, то вовсе не потому, что связанные со светом представления играют для него особую роль, но единственно потому, что он мыслит и творит как грек, т.е. стоит в предписанной ему сущности бытия.

*§ 40. Многозначность слова δόξα* — *борьба за бытие против видимости*

Мы намеревались показать, что и каким образом явление для греков принадлежит бытию; точнее говоря: что явление причастно сущ­ности бытия и каким образом это происходит. Это было пояснено на примере высшей возможности человеческого бытия, в той стати, в ка­кой его выстраивали (gestalteten) греки, на примере славы и прославле­ния. Слава значит δόξα. Δοκέω значит: я показываю себя, являюсь всему свету, выхожу на свет. То, что здесь познается больше видением и зре­нием, т.е. видность, в котором стоит некто, — другое слово, обозначаю­щее славу, κλέος, улавливает (fasst), исходя из слуха и оглашения. Так, слава, которой некто пользуется (стоит в оной), то, кем некто слывет, есть огласка. У Гераклита сказано (фр. 29): αίρεΰνται γάρ έν άντί άπάντών οί άριστοι, κλέος άέναον θνητών, οί δέ πολλοί κεκόρηνται őκωσπερ κτήνεα, «выбирают как раз одно перед всем иным благород­нейшие: славу, оставаясь в постоянстве вопреки тому, что умирает; большинство же сыто, как скот».

Между тем здесь имеется одно ограничение, которое показыва­ет положение вещей во всей полноте их сущности. Δόξα есть видность, в которой некто стоит, видность в широком смысле, которую каждое су­щее прячет и выдает своим видом (είδος, ίδέα). Город являет собой ве­личественное зрелище (Anblick). Облик (Ansicht), который сущее имеет само по себе и лишь поэтому может из себя явить, позволяет сущему всякий раз быть воспринятым в зависимости от того или иного положе­ния глаза, воз-зрения. Сообразно различным точкам зрения — являю­щий себя облик будет иным. Тем самым этот облик всегда именно та­ков, каким его принимаем и создаем себе мы. В опыте сущего и его использовании мы постоянно создаем себе из его вида облики-воззрения, и это зачастую происходит так, что мы не разглядели в точности самое вещь. Какими-то путями и по каким-то причинам мы приходим к некоему воззрению на данную вещь. Мы создаем себе о ней мнение. При этом может случиться, что воззрение, которое мы представляем, в самой вещи поддержки не имеет. Тогда оное есть ничем не подкрепленное воз­зрение, допущение (Annahme). Мы принимаем нечто так или иначе, все­го лишь мним. Принимать по-гречески значит δέχεσθαι. [Допущение ос­тается зависимым от заключенного в явлении предложения.] Δόξα в ка­честве так или иначе допущенного есть мнение.

Теперь мы попали туда, куда стремились. Так как бытие, φύσις, состоит в явлении, в предоставлении видов и воззрений, то, соразмерно с сущностью и тем самым необходимо и постоянно, оно стоит в воз­можности некоего вида, который скрывает и утаивает как раз то, чем сущее является поистине, т.е. в несокрытости. Этот вид, в который те­перь поставляется сущее, есть *видимость* в смысле кажимости. Где сущее несокрыто, там есть возможность видимости, и наоборот: где сущее стоит в видимости и имеет в ней свою давнюю и стойкую позицию, там видимость может разрушиться и распасться.

Словом δόξα обозначается многое: 1. видность как слава; 2. видность как облик, который нечто предоставляет; 3. видность в зна­чении: так-то выглядеть, «видимость» как пустая кажимость; 4. воззре­ние, которое человек себе формирует, мнение. Эта многозначность сло­ва не есть небрежность языка, а игра, глубоко коренящаяся в зрелой мудрости великого языка, который охраняет в слове существенные чер­ты бытия. Чтобы с самого начала не сбиться с пути*,* следует поосте­речься ничтоже сумняшеся принимать и ложно толковать видимость как нечто только «воображаемое», «субъективное». Здесь верно следую­щее: как явление принадлежит самому сущему, так принадлежит ему и видимость.

Вот, например, солнце. Мы видим, как оно ежедневно всходит и заходит. Лишь немногие астрономы, физики, философы, но и те только на основании особых, более или менее устоявшихся взглядов, рассматривают положение вещей иначе, а именно как движение Земли вокруг Солнца. Видимость, в которой стоят Солнце и Земля, например, пейзаж ранним утром, вечернее море, ночь, есть некое явление. Види­мость эта не есть ничто. Она не есть также неистинность. Она не есть и простое явление отношений в природе, устроенных на самом деле иначе. Эта видимость исторична, и она же есть история; она открывается и обретает основу в поэзии и сказании и благодаря этому является суще­ственной сферой нашего мира.

Только заумное острословие запоздалых и разочарованных мнит расправиться с историческим могуществом видимости, объявляя его «субъективным», а сущность этой «субъективности» чем-то в выс­шей степени сомнительным. Опыт греков был иным. Им всякий раз приходилось сначала вырывать бытие у видимости и охранять его от оной. [Бытие бытует из не-сокрытости.]

Единственно в состоянии борьбы между бытием и видимостью отвоевали они бытие у сущего, приведя сущее к постоянству и несокрытости: богов и государство, храмы и трагедию, состязания и филосо­фию; однако все это они совершили посреди видимости, подкараули­ваемые ею, но и принимая ее всерьез, сознавая ее могущество. Лишь в софистике и у Платона видимость объявлена пустой кажимостью и тем самым понижена в своем значении. Бытие как ίδέα тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчувственное место. Пропасть, χωρισμός, разверзается между сущим здесь, внизу, которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой поз­же поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что вверху — как Творца. Перековав, таким образом, оружие, оно ополчается против античности [как язычества] и искажает ее. Ницше в связи с этим прав, говоря: христианство есть платонизм для народа.

В противоположность этому великое время греческой сиюбытности есть единственное творческое самоутверждение в сумятице мно­гообразно переплетенного противоборства сил: бытия и видимости. (Об изначальной сущностной связи между сиюбытностью человека, бы­тием как таковым и истиной в смысле несокрытости и неистины как прикровенности (Verdeckung) ср. *Sein und Zeit,* §§ 44 и 68.)

*§ 41. Поэтическое запечатление борьбы (Prägung)*

*между бытием и видимостью у греков*

Для мысли ранних греческих мыслителей единство и противо­борство бытия и видимости были изначально могущественными. Но возвышенней и чище всего это представлено в греческой трагедии. Вспомним «Эдипа-царя» Софокла. Эдип, вначале спаситель и прави­тель государства, в блеске славы и в милости у богов, из этой видимости, которая не есть простое субъективное воззрение Эдипа от себя са­мого, но то, в чем происходит явление его сиюбытности, — вышвыри­вается, покуда не свершилась несокрытость его бытия как убийцы отца и осквернителя матери. Путь от блестящего начала к кошмару в конце есть поединок между видимостью (сокрытость и подмена) и несокрытостью (бытием). Город обложен тайной, которую скрывает убийца прежнего царя Лая. Со страстью того, кто стоит в явственности блеска и является греком, Эдип приступает к разоблачению этой сокрытости. Шаг за шагом вынужден он ставить при этом самого себя в несокрытость, которую в конце концов может принять лишь выкалывая себе глаза, т.е. вообще выводя себя из всякого света, устанавливая вокруг себя беспросветную ночь, и только тогда, уже ослепленный, возопиет, веля распахнуть все двери, чтобы открыться народу таким, ка­ков он есть. Мы не можем, однако, рассматривать Эдипа как человека, который приходит к падению, мы должны уразуметь в Эдипе ту стать греческой сиюбытности, в которой дерзостно, безмерно и яростно выявляется его основная страсть, страсть разоблачения бытия, т.е. борьбы за само бытие. Гёльдерлин в стихотворении «В нежной сини цветет...» произносит провидческие слова: «У царя Эдипа, наверно, есть лишний глаз». Этот лишний глаз — основное условие всякого великого вопрошания и знания и его единственная метафизическая основа. Знание гре­ков и их наука суть эта страсть.

Нынче наука рекомендует служить народу, и хотя это необходи­мое и почтенное требование, в нем затрагивается слишком мало и не са­мое насущное. Скрытая воля преобразования сущего в явственность сиюбытности стремится к большему. Чтобы перестроить науку, т.е. из­начальное знание прежде всего, наша сиюбытность нуждается в совершенно ином метафизическом глубинном ходе. Ей снова нужно восста­новить основательное и правильно выстроенное отношение к бытию сущего в целом.

То, как мы, нынешние, относимся ко всему, называемому быти­ем, истиной и видимостью, с давних уже пор стало столь сумбурным, беспочвенным и бесстрастным, что мы, даже толкуя и усваивая грече­скую поэзию, в самой греческой сиюбытности улавливаем лишь малую толику мощи этого поэтического сказывания. Новейшее толкование Софокла (1933), которым мы обязаны Карлу Рейнхардту, потому суще­ственно глубже проникает в греческую сиюбытность и бытие, чем все предыдущие штудии, что Рейнхардт зрит и вопрошает трагическое свершение, исходя из основных отношений бытия, несокрытости и ви­димости. И хотя у него нередко встречается субъективизм и психоло­гизм Нового времени, все же истолкование «Эдипа-царя» как «трагедии видимости» — великолепное достижение.

Это указание на поэтическое запечатление борьбы между бы­тием и видимостью у греков я обрываю отрывком из «Эдипа-царя» Со­фокла, который позволит нам легко и без натяжки восстановить связь с нашим предыдущим определением греческого бытия в смысле постоянст­ва и ныне обретенным определением его как явления.

Вот несколько стихов из последнего хора трагедии (ст. 1189 сл.):

τίς γάρ τίς άνήρ πλέον

τάς εύδαιμονίας φέρει

ή τοσοΰτον őσον δοκεΐν

καί δόξαντ' άποκλΐναι;

Какой же, какой человек несет в себе

больше укрощенно-слаженной сиюбытности,

чем всего лишь толикое:

стоять в сиянии видимости, дабы затем — как сияюще

видимый — закатиться?

(именно из прямого-в-себе-сего-стояния (Gerade-in-sich-

 dastehen).

*§ 42. Причастность видимости бытию как явлению.*

*Заблуждение как переплетение бытия, несокрытости и видимости*

При разъяснении сущности инфинитива речь шла о таких сло­вах, которые представляют έγκλισις, от-клонение, падение (casus). Те­перь нам ясно: видимое как разновидность бытия есть то же самое, что падение. Эта разновидность есть разновидность бытия в смысле распрямленного-в-себе-стояния. Оба отклонения от бытия получают свое определение из бытия как постоянства стояния-в-свете, что значит —явление.

Теперь следует пояснить: самому бытию как явлению сопричастна видимость. Бытие как видимость не менее могущественно, чем бытие как несокрытость. Видимость совершается в самом сущем вместе с ним самим. Но видимость не только проявляет сущее как таковое, каковым оно, впрочем, не является, видимость не только искажает сущее, кажимостью коего она является, — она сама прикрывается при этом как видимость, поскольку проявляет себя как бытие. Так как види­мость-кажимость, по существу, сама себя искажает (verstellt) в прикровенности (Verdecken) и искажении (Verstellen), то мы и говорим с пол­ным правом: видимость обманчива. Этот обман заключается в самой видимости. Только потому, что видимость обманчива, она может обма­нывать человека и тем самым вводить его в заблуждение. Но самооб­ман есть лишь один среди прочих способов, сообразуясь с которыми человек вращается в перекрещенном троичном мире бытия, несокрытости и видимости.

Это как бы пространство, которое открывается в перекрестье бытия, несокрытости и видимости, я понимаю как *заблуждение* (Irre). Видимость, ложь, обман, заблуждение находятся в определенных отно­шениях друг с другом, — отношениях сущности и свершения, которые ложно растолковывались нам психологией и теорией познания и которые мы в связи с этим едва ли с подобающей ясностью распознаем и признаем в повседневной сиюбытности как нечто, имеющее силу. Нужно было прежде всего разъяснить, каким образом на основе греческого понимания бытия как φύσις *и только исходя из оного,* и самая *истина* в смысле несокрытости, и *видимость* в смысле определенного способа вос­ходящего самопоказывания с необходимостью относятся к *бытию.*

*§ 43. Философская мысль в начале философии (Парменид)*

*как открытие трех путей: к бытию и несокрытости,*

*к небытию,* *к видимости*

Так как бытие и видимость нераздельны, как нераздельные все­гда соседствуют и в этом соседстве всегда готовы к переходу от одного к другому и тем самым к постоянному смешению и от оного — к возможности заблуждения и смешения, то в начале философии, т.е. при первом раскрытии бытия сущего, главное усилие мысли должно было состоять в том, чтобы укротить нужду бытия в видимости, отличить бытие от видимости. Это требует утвердить преимущество истины как несокрытости по отношению к сокрытости, открытия (Entbergen) по от­ношению к сокрытию (Verbergen) как прикровению и искажению. Но отличая бытие от иного и закрепляя его как φύσις, мы производим различение бытия и небытия, одновременно различая также небытие и ви­димость. Эти различия не совпадают друг с другом.

Раз уж отношения между несокрытостью, видимостью и небы­тием таковы, то для человека, который оказывается посреди раскры­вающегося бытия и из такого положения всегда так или иначе выказы­вает свое отношение к сущему, необходимы три пути. Человек, если он черпает свою сиюбытность в ясности бытия, должен осуществить его, привести к стоянию, выдержать его в видимости и вопреки ей и в то же время вырвать видимость и бытие из бездны небытия.

Человек должен различать эти три пути и определить себя сооб­разно с ними и по отношению к ним. В раскрытии и прокладывании этих трех путей и состоит мысль начинающейся философии. Различение ставит человека как обладающего знанием на эти пути и на их скреще­ние — и тем самым в необходимость постоянного избирательного решения. Вместе с ним и начинается собственно история, вместе с ним и в нем решается и участь богов. [В связи с этим решение означает здесь не приговор и выбор человека, а разделение названной совместности бы­тия, несокрытости, видимости и небытия.]

В качестве древнейшего прокладывания этих трех путей дошла до нас философия Парменида в уже названном поучении. Обозначим эти три пути, приведя в качестве примера несколько отрывков из дан­ного поучения. Полное толкование здесь невозможно.

Фрагмент 4 в переводе гласит:

«Итак, я говорю: возьми ж под свою защиту слово, которое

 ты слышишь (о том),

Какие пути как единственные для вопрошания нужно узреть.

Один: каково оно есть (что оно, бытие, есть) и сколь

 небытие невозможно.

Это — стезя установленного доверия и ведет она как раз

 к несокрытости.

Иная — как несть бытие и также — как небытие

 необходимо.

Сие, так возвещаю я, есть тропа пешеходная, к которой

 вовсе нельзя обратиться,

Но ведь ты и не можешь ни знакомство водить с небытием,

 ибо вовсе оно непостижно,

Ни означить его словами».

Здесь прежде всего четко отсоединены друг от друга два пути:

1. Путь к бытию; он есть и путь в несокрытость. Этот путь не­минуем.

2. Путь к небытию; хотя пройти его нельзя, именно потому дан­ный путь как непроходимый может стать достоянием знания, как раз в том отношении, что ведет он в небытие. Этот отрывок предоставляет нам, помимо всего прочего, древнейшее свидетельство философии о том, что в единстве с путем к бытию должен быть *осмыслен* путь в ни­что; что, помимо этого, было бы небрежением вопроса о бытии, поворачиваться к ничто спиной, уверяя, что ничто с очевидностью не есть. (То, что ничто не есть нечто сущее, ни в коей мере не исключает того, что оно на свой лад относится к бытию.)

Однако в осмыслении двух названных путей заключено разме­жевание с третьим, который по-своему противоречит первому. Третий путь выглядит как первый, но он не ведет к бытию. Благодаря этому возникает кажимость, что он якобы тоже есть один из путей к небытию в смысле ничто. Фрагмент 6 жестко разводит два пути, показанные во фрагменте 4, путь к бытию и путь в ничто. Но вместе с тем, в противовес второму пути, пути в ничто, недоступному и поэтому безнадежному, показан третий путь:

«Потребны суть и собирающее поставление (das sammelnde

 Hinstellen), и разумение (Vernehmen): сущее в его бытии;

Именно у сущего есть бытие; у небытия нет «есть»; и я

 обращаюсь к тебе, чтоб тебе возвестить об этом.

Прежде всего удержу я тебя от такого пути вопрошанья.

Но также и от иного пути, который, как видится, люди

 невежественные,

о двух головах, себе готовят; ибо ненахождение себя

есть мерило для них в их блуждающем восприятьи; их туда

 и сюда бросает,

особенно тупо и слепо, без толку; клан тех, которые

 не различают,

для которых устав: наличноеи не наличное суть одно и то же

и не одно и то же, — и которых в тупик и превратность

 ведет тропинка».

Только что названный путь — есть путь мнения (δόξα) в смысле кажимости, мнимости. На этом пути сущее выглядит то так, то эдак. Здесь каждый раз господствуют только воззрения. Люди скользят туда и сюда, с одного воззрения на другое. Так они смешивают бытие и ви­димость.

Этим путем идут постоянно, так что люди окончательно теряются на нем.

Тем более потребно знать этот путь *как таковой,* чтобы бытие раскрывалось в видимости и вопреки ей.

Указание на этот третий путь и его подчиненность первому мы находим соответственно во фрагменте 1, ст. 28 — 32:

«...Но ведь потребность велит (тебе, поскольку ты нынче

 вступаешь на путь к бытию) все познать:

и шаровидно-совершенной несокрытости бестрепетное сердце,

 и воззренья людей, коим доверие к несокрытости не присуще,

Но при этом при всем ты должен, однако, выучиться также

тому, как сияюще-зримое может в сем сохраниться,

дабы с видимостью сообразуясь, пройти (по-своему) через

все, участвуя в его завершеньи».

Третий путь есть путь видимости и именно такой, что види­мость познается на нем как сопричастная бытию. Для греков приведен­ные слова имели силу изначальной точности. Бытие и истина черпают свою сущность из φύσις. Самопоказывание видимого непосредственно относится к бытию и в то же время (в самой основе) не к нему. Поэтому видимое должно одновременно выставлять себя как простая кажимость и проделывать это постоянно.

Троичный путь содержит единое в себе указание:

Путь к бытию неминуем.

Путь к ничто недоступен.

Путь к видимости всегда доступен и проторен, но обойти

его можно.

Действительно знающий человек поэтому — не тот, который слепо гонится за истиной, а лишь тот, который постоянно знает обо всех трех путях: пути бытия, пути небытия и пути видимости. Знание, сознающее свое превосходство, а всякое знание есть превосходство, да­руется только тому, кто воодушевленно бросался на приступ пути бытия, кому не чужд ужас второго пути к бездне ничтойности и кто все же, подчинившись постоянной потребности, вступил на третий путь, путь видимости.

В это знание входит то, что греки называли в свое великое вре­мя τόλμα: одновременно отважиться на бытие, небытие и видимость, ре­шиться ввести сиюбытность в раз-личение бытия, небытия и видимо­сти. Основываясь на таком отношении к бытию, один из их величайших поэтов Пиндар говорит (Нем. III, 70): ένδέ πείρα τέλος διαφαίνεται в дерзающей попытке посреди сущего проявляет себя завершенность, ограничение состоявшегося (к стоянию приведенного) и наступившего, т.е. бытие.

Здесь явно чувствуется та же исходная позиция, которая прогля­дывает в уже приведенных словах Гераклита о πόλεμος. Размежевание, т.е.не просто ссора и тяжба, а спор между спорными, вводит существен­ное и несущественное, высокое и низкое в свои межи и проявляет его.

Поразительна здесь не только зрелая уверенность этого глубин­ного отношения к бытию, но и богатство его форм в слове и камне.

Заключим объяснение противоположности, т.е. одновременно — единства бытия и видимости словами Гераклита (фр. 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεί, бытие [восходящее явление] склонно к самосокрытию [утаиванию себя — Sichverbergen] в самом себе. Так как бытие значит: восходящее явление, выход из сокрытости, оно чревато сокрытостью, для него существенно происхождение из нее. Такое происхождение ле­жит в сущности бытия, в сущности являющегося (явления) как таково­го. Бытие тяготеет к своему происхождению, будь это в великом утаи­вании и умалчивании или же в пошлейшем искажении и прикровении. Непосредственная близость φύσις κ κρύπτεσθαι выявляет в то же время сокровенную близость бытия и видимости как их противоборство.

*§ 44. Внутренняя сопричастность разделений*

*«бытие» и «видимость»* — *«бытие» и «становление»*

Если формальное именование «бытие и видимость» мы поймем в его неоскверненной силе, силе разделения, завоеванного вначале гре­ками, тогда понятными станут не только разница и отмежевание бытия противу видимости, но одновременно внутренняя принадлежность оного к разделению «бытие и становление». То, что удерживается в станов­лении, уже, с одной стороны, не есть ничто, но еще и не есть то, чем оно определено быть. В соответствии с этим «уже не, но еще не» становле­ние пронизано небытием. Однако становление не есть чистое ничто, оно уже больше не это, но еще и не то и как таковое — постоянно нечто иное. Поэтому оно выглядит то так, то эдак. Оно являет некое в себе самом непостоянное зрелище. Так рассматриваемое становление есть ви­димость бытия.

Вот поэтому-то, приступая к раскрытию бытия сущего, станов­ление, как и видимость, следует противопоставить бытию. С другой стороны, становление как «восхождение» относится к φύσις. Если мы и то, и другое поймем в греческом смысле — становление как вхождение в присутствие и выход из него, бытие как восходяще-являющееся присут­ствие, небытие как отсутствие, — тогда взаимосвязь восхождения и прехождения и составит явление, само бытие. Как становление есть види­мость бытия, так и видимость как явление есть становление бытия.

Из этого мы уже можем усмотреть, что нельзя безоговорочно сводить разделение бытия и видимости к разделению бытия и становле­ния или наоборот. Тем самым вопрос о соотношении обоих разделений остается пока открытым. Ответ будет зависеть от изначальности, ши­роты и добротности обоснования того, в чем бытует бытие сущего. Так ведь и философия не связывала себя вначале единичными положениями, правда, последующие изложения ее истории оставляют именно такое впечатление. По сути дела, они являются доксографическими, т.е. пред­ставляют собой описание мнений и взглядов великих мыслителей. Но тот, кто прослушивает и прощупывает таковых по их взглядам и воз­зрениям, может быть уверен, что попал впросак еще прежде, чем добу­дет какой-нибудь результат, т.е. формулировку или ярлык для какой-нибудь философии. За разрешение спора между великими силами бытия и становления и бытия и видимости борется *философская* мысль и сиюбытность греков. Это размежевание привело развитие соотношения мысли и бытия к определенной стати. Что означает: греками подготавливается также и выстраивание стати (Ausgestaltung) третьего разделе­ния.

**В. Бытие и мышление (Sein und Denken)**

*§ 45. Выделение этого различия и его историческое значение*

Уже неоднократно указывалось на определяющее господство разделения «бытие и мышление» в европейской сиюбытности. Причина преимущественного господства должна лежать в сущности этого разде­ления, в том, чем оно отличается от обоих, названных ранее, но также и от четвертого. Поэтому нам хотелось бы сразу обратить внимание на его своеобразие. Прежде всего сравним это разделение с обоими, ранее обсужденными. В них отличное от бытия выступает для нас из самого сущего. Мы обнаруживаем это в сфере сущего. Не только становление, но и видимость встречаются нам в сущем как таковом (ср. восходящее и заходящее солнце, пресловутую трость, которая, будучи опущена в во­ду, кажется сломанной, и многое другое). Становление и видимость на­ходятся с бытием сущего как бы в одной плоскости.

В противоположность этому в разделении *бытие и мышление* то, что выделяется как отличное от бытия, т.е. мышление, есть не только по содержанию своему нечто иное, чем становление и видимость, но и само направление противопоставляемого существенно иное. Мышление про­тивопоставляется бытию таким образом, что оное, т.е. бытие, ему пред­ставлено и вследствие этого противостоит как пред-стоящее (пред-мет). Подобным свойством вышеназванные разделения не обладают. Благо­даря этому становится понятным, почему данное разделение могло ока­заться некоторым образом господствующим. Оно имеет сверхмогущество (Übermacht), поскольку становится не между или посреди трех дру­гих разделений, но все их себе представляет и таким образом их пред-собой-ставя, как бы обставляет их. И выходит так, что мышление не просто остается противочленом некоего иначе устроенного различения, но становится той почвой и точкой опоры, на основании которой при­нимается решение о противостоящем и при этом в таком диапазоне, что бытие вообще начинает получать свое толкование, исходя из мышле­ния.

В этом направлении и следует оценивать ту значимость, кото­рую это разделение приобретает в связи с нашей задачей. Ибо мы спра­шиваем по сути, как обстоит дело с бытием, как и откуда оно в сущно­сти своей приводится к стоянию, осмысливается, понимается и устанав­ливается в качестве меры.

В кажущемся равнодушным разделении *бытие и мышление* нам следует распознать ту основную установку европейского духа, на кото­рую, собственно, и нацелена наша атака. Эту установку можно преодо­леть только *изначально,* т.е. так, чтобы ее изначальная истина была по­ставлена в собственные границы и тем самым вновь обоснована.

Находясь в теперешней точке нашего вопрошания, мы можем обозреть и нечто иное. Прежде мы поясняли, что слово «бытие», вопре­ки расхожему мнению, имеет абсолютно ограниченное значение. Это заключает в себе: само бытие понимается определенным образом. Так понятое оно и открывается нам. Но всякое понимание как основной способ открытия должно двигаться в определенном направлении взгля­да (Blickbahn). Данная вещь, например, часы, остается для нас в том, что она есть, закрытой до тех пор, пока мы заранее не узнаем о таких вещах, как время, умение рассчитывать его, измерять. Направление взгляда должно быть некоторым образом предначертано. Мы называем его пред-усмотрением (Vor-blickbahn), «перспективой». Благодаря ей выявится: бытие постигается вовсе не неопределенным образом, но оп­ределенное понимание бытия само движется в некоем, уже определен­ном предусмотрении.

Хождение туда-сюда, скольжение и соскальзывание с этой пер­спективы до такой степени вошли в нашу плоть и кровь, что мы о ней либо вообще не знаем, либо не принимаем во внимание и не замечаем, что здесь возможен *вопрос.* Эта погруженность [чтобы не сказать поте­рянность] в пред-усмотрение и просматривание, которые несут на себе наше понимание бытия и управляют им, становится еще могуществен­нее и одновременно сокровенней, если мы примем во внимание, что уже греки оставляли предусмотрение как таковое в непроглядности и по со­ображениям сущностным (не из-за несостоятельности) высветить и не могли. Однако в разработке и закреплении этого предусмотрения, в котором вращается греческое понимание бытия, развитие разделения бы­тия и мышления принимает заметное участие.

Несмотря на это, мы поставили данное разделение не на первое, а на третье место. Попытаемся теперь разъяснить его в его содержании тем же способом, что и предыдущие.

*§* *46. Установление границ «мышления».*

*Мышление как пред-ставление*

Вновь начнем с общей характеристики того, что теперь проти­востоит бытию.

Что значит мышление («думание»)? Говорят: «Человек предпо­лагает [т.е. думает], а Бог располагает». Предполагать здесь подразуме­вает: то или иное измышлять, задумывать; думать о том или ином зна­чит: иметь соответствующее намерение (Vorhaben). «Замышлять злое» подразумевает: намечать таковое в качестве цели; о чем-то думать зна­чит: не забывать об этом. Думать значит здесь вспоминать и помнить. Мы употребляем выражение: что-либо выдумывать, т.е. рисовать нечто в воображении. Кто-то говорит: я думаю, что дело удастся, т.е. мне так представляется, я придерживаюсь такого взгляда и так полагаю. Ду­мать в подчеркнутом смысле значит: об-думывать (nach-denken) нечто — положение дел, план, событие — размышлять. «Думание», или «мышление», годится в качестве названия работы того, кого мы назы­ваем «мыслителем». Все люди, разумеется, в отличие от животных, мыс­лят, но не каждый является мыслителем.

Что извлекаем мы из этого словоупотребления? Мышление ка­сается как будущего, так и прошлого, но также и настоящего. Мышле­ние нечто нам предоставляет, *ставит перед нами.* Это пред-ставление всякий раз исходит от нас, есть свободное наше деяние, но не произ­вольное, а упорядоченное — и именно благодаря тому, что, пред-ставляя, мы обдумываем и продумываем представленное, расчленяя его, раз­лагая на части и снова их сополагая. Однако мысля, мы ставим не толь­ко что-то взятое от самих себя перед собой и расчленяем его не только затем, чтобы расчленить, но, размышляя, следуем за представленным. Мы его не просто принимаем таким, каковое оно нам достается, но отправляемся в путь, чтобы, как говорится, проникнуть в суть вещей. Там мы узнаем, как вообще обстоит дело сданной вещью. Мы создаем о ней понятие. Мы ищем всеобщего.

Из перечисленных характеристик того, что обычно называют «мыслить», выделим прежде всего три:

1. Пред-ставление «от самих себя» как своеобразное свободное поведение.
2. Пред-ставление в виде расчленяющего объединения.
3. Представляющее схватывание (Fassen) всеобщего.

В зависимости от области, внутри которой вращается это пред­ставление, от степени свободы, от остроты и надежности расчленения, от горизонта понимания мышление бывает поверхностное или глубо­кое, пустое или содержательное, безответственное или подчиненное не­обходимости, игривое или серьезное.

Но по одному этому мы еще не можем непосредственно судить, почему именно мышление оказывается поставленным в то основатель­ное отношение к бытию, которое уже было намечено. Мышление, наря­ду с желанием, велением, чувством, есть одна из наших способностей. Не только мышление, но и любая наша способность и способ поведения связывают нас с сущим. Это бесспорно, но различение «бытие и мышле­ние» подразумевает нечто более существенное, чем просто отношение к сущему. Это различение происходит из начальной внутренней причаст­ности различенного и разведенного к самому бытию. Наименование «бытие и мышление» называет различение, которого как бы требует са­мо бытие.

*§ 47. «Логика» и ее происхождение*

Во всяком случае так обустроенную внутреннюю причастность мышления к бытию нельзя усмотреть на основании того, что мы до сих пор предлагали для характеристики мышления. Почему нельзя? Потому что мы еще не добыли удовлетворительного понятия о мышлении. Но откуда же нам его взять?

Если мы об этом спрашиваем, то поступаем так, как если бы в нашем распоряжении не было «логики», существующей уже на протяже­нии столетий. Она-то как раз и есть наука о мышлении, учение о прави­лах мышления и формах мыслимого. Кроме того, она есть наука и дис­циплина в рамках философии, в которой мировоззренческие взгляды и направления едва ли играют какую-нибудь роль. Помимо этого, логика считается наукой надежной и вызывающей доверие. С давних времен она учит одному и тому же. Может случиться, что иной перестраивает, например, отдельные традиционные дисциплины относительно их структуры и последовательности; иной то или это вычеркивает, еще кто-нибудь делает добавления в связи с теорией познания, а кто-то под­водит подо все психологическую основу. Но в целом здесь царит отрад­ное единодушие. Логика освобождает нас от всякого усилия обстоя­тельно спрашивать о самой сущности мышления.

Между тем хотелось бы предложить еще один вопрос. Что зна­чит «логика»? Это наименование есть сокращенное выражение для έπιστήμη λογική, науки о λόγος. Α λόγος подразумевает здесь высказы­вание. Но сама-то логика ведь есть учение о мышлении. Почему же она представляет собой науку о высказывании?

Почему мышление определяется исходя из высказывания? Сие вовсе не само собой разумеется. До сих пор мы объясняли «мышление» вне связи с высказыванием и речью. Осмысление сущности мышления потому абсолютно своеобразно, что ему дается при этом ход как осмыс­лению λόγος, благодаря чему оно и становится логикой. Нельзя безоговорочно и как бы считая иное невозможным полагать, что логика и «логическое» суть единственные способы определения мышления. С другой стороны, вовсе не случай привел к тому, что учение о мышлении стало «логикой».

Как бы то ни было, ссылка на логику в целях ограничения сущ­ности мышления есть уже потому сомнительное предприятие, что не только отдельные ее разделы и теории остаются под вопросом, но и вся логика как таковая. Поэтому «логику» следует ставить в кавычки. Это происходит не потому, что мы собираемся отрицать «логическое» в смысле верно построенной мысли. Ради самого мышления мы стараемся как раз добыть то, чем определяется сущность мышления, άλήθεια и φύσις, бытие как несокрытость, то, что как раз из-за «логики» и утрачено.

С каких пор существует логика, которая, еще и сегодня владея нашим мышлением и сказыванием, издревле определяет грамматиче­ское понимание языка и тем самым основу европейской установки в от­ношении языка вообще? С какого времени начинается выработка логи­ки? С того самого времени, как заканчивается греческая философия, становясь делом школы, организации и техники. Оное начинается, как только έόν, бытие сущего, является в качестве ίδέα и в качестве таковой становится «пред-метом» того, что называется έπιστήμη. Логика воз­никла в обиходе платоновско-аристотелевских школ. Логика — изобре­тение школьных учителей, не философов. И там, где философы пользуются ею, это совершается из более основательных побуждений, не в ин­тересах логики. Не случайно величайшие усилия, определившие пути преодоления традиционной логики, были сделаны тремя немецкими мыслителями и как раз величайшими, — Лейбницем, Кантом и Гегелем.

Логика как выявление строения форм мышления и как разра­ботка его правил могла возникнуть лишь тогда, когда уже произошло разделение бытия и мышления, и притом определенным образом и под особым углом зрения. В связи с этим сама логика и ее история никогда не смогут удовлетворительно разъяснить сущность этого разделения между бытием и мышлением и его происхождение. Со своей стороны, логика, что касается ее происхождения и права претендовать на опреде­ляющее толкование мышления, нуждается в объяснении и обосновании. Историческое происхождение логики как школьной дисциплины и ее детальное развитие нас здесь не интересуют. В противовес этому мы должны обдумать следующие вопросы:

1. Почему в платоновской школе могло и должно было возник­нуть нечто, подобное «логике»?
2. Почему это учение о мышлении было учением о λόγος в смыс­ле высказывания?
3. На что далее опирается постоянно усиливающаяся позиция логического, которая в конце концов выражает себя в следующем поло­жении Гегеля: «Логическое (есть) абсолютная форма истины и, более того, сама чистая истина» (*Enzykl.* § 19. WW, Bd. VI, 29). Именно из-за господствующего положения «логического» то учение, которое обычно имеет общее название «метафизика», Гегель сознательно называет *«ло­гикой».* Его «Наука логики» не имеет ничего общего с учебником логи­ки привычного стиля.

По-латински мыслить — intelligere. Это есть занятие интеллек­та. Если мы боремся против интеллектуализма, мы должны, чтобы дей­ствительно бороться, знать противника, т.е. необходимо знать, что ин­теллектуализм есть лишь сегодняшний и довольно-таки убогий побег и ответвление долго подготавливаемого и разрабатываемого средствами метафизики избранного положения мышления. Весьма важно срезать эти отростки современного интеллектуализма. Но тем самым его поло­жение ни в малейшей степени не поколеблется, оно даже не будет заде­то. Опасность впасть в интеллектуализм продолжает существовать как раз для тех, кто хочет с ним бороться. Лишь нынешняя борьба против нынешнего интеллектуализма ведет к тому, что защитники правильно­го применения унаследованного интеллекта выступают с видимостью законного права. Они хоть и не интеллектуалы, но имеют с ними еди­ное происхождение. Однако эта реакция духа, его уход в бывшее преж­де, источником которых является отчасти природная вялость, отчасти сознательное действие, становятся ныне питательной средой для реак­ции политической. Лжетолкование мышления и злоупотребление лож­ным мышлением могут быть преодолены только мышлением настоя­щим и изначальным и ничем иным. Новое его обоснование требует пре­жде всего возвращения к вопросу о сущностном отношении мышления к бытию, а это означает развитие вопроса о бытии как таковом. Пре­одоление традиционной логики означает не устранение мышления и господство одних чувств, а изначальное, строгое, причастное бытию мышление.

*§ 48. Первоначальное значение λόγος ιι λέγειν*

После этой общей характеристики разделения бытия и мышле­ния мы спрашиваем теперь определенней:

1. Каким образом бытует изначальное единство бытия и мыш­ления как единства φύσις и λόγος?
2. Как происходит изначальное расхождение λόγος и φύσις?
3. Как достигается вычленение и появление λόγος?
4. Как λόγος («логическое») становится сущностью мышления?
5. Как этот λόγος в качестве разума и рассудка завоевывает гос­подство над бытием в начале греческой философии?

Соответственно семи предваряющим положениям (ср. выше, с. 101\*), мы снова проследим это разделение в его исторических, т.е. сущ­ностных первоистоках. При этом мы утверждаем: расхождение бытия и мышления должно, если оно внутреннее и необходимое, иметь своим ис­точником изначальную сопричастность друг другу разделенного. Наш вопрос о первоистоках разделения есть в связи с этим и прежде всего вопрос о сущностной причастности мышления бытию.

Будучи поставлен исторически, этот вопрос гласит: как обстоит дело с этой причастностью в решающем начале европейской филосо­фии? Как в ее начале понимается мышление? То, что греческое учение о мышлении преображается в учение о λόγος, в «логику», может послу­жить для нас сигналом. Мы действительно наталкиваемся на изначаль­ную связь между бытием, φύσις, и λόγος. Надо только освободиться от мнения, будто бы λόγος и λέγειν значат изначально и, собственно гово­ря, не что иное, как мышление, разум и рассудок. Пока мы придержива­емся этого мнения и, более того, исследуем понимание λόγος в смысле позднейшей логики как мерило его толкования, до тех пор заново от­крывая начала греческой философии, мы будем приходить к несуразностям. Кроме того, при таком понимании никогда не выяснится: 1. поче­му λόγος вообще мог быть отделен от бытия сущего; 2. почему этот λόγος должен был определять сущность мышления и противопоставлять оное бытию.

Приступим к решающему и спросим: что же такое λόγος и λέγειν, если не мышление? Λόγος значит слово, речь, a λέγειν — говорить. Диа-лог — это двусторонняя речь, моно-лог — речь односторонняя. Но изначально λόγος не есть речь, сказывание. В том, что подразумевает это слово, нет непосредственного отношения к язы­ку. Λέγω, λέγειν, по-латински legere, есть то же самое слово, что и немецкое «собирать» (lesen): подбирать колосья, собирать хворост, соби­рать виноград: «читать книгу» — есть только разновидность «сбора» в собственном смысле. Это значит: одно прикладывать к другому, приво­дить в единство, короче говоря: «собирать»; при этом одно выделяется на фоне другого. В таком смысле употребляют это слово греческие ма­тематики. Собрание монет есть не просто сдвинутая в одну кучу меша­нина. В выражении «аналогия» (соответствие) оба значения даже соположены друг с другом: изначальное — «отношение», «связь» — и после­дующее: «язык», «речь»; при этом в слове «соответствие» мы едва ли ду­маем об «ответствовании», «соответственно» тому, как греки, наобо­рот, имея в виду λόγος, не обязательно думали о «речи» и «сказывании».

В качестве примера изначального значения λέγειν как «соби­рать» воспользуемся одним местом из Гомера, «Одиссея», XXIV. 106. Речь идет о встрече поверженных соперников с Агамемноном в подзем­ном царстве; он узнает их и так к ним обращается: «Амфимедон, что за опасность привела вас вниз, во тьму земли, всех как один превосходных и по возрасту равных; и едва ли кто-то иначе, ища по всему полису, су­мел бы свести воедино (λέξαιντο) таких благородных мужей».

Аристотель говорит («Физика», Θ, 1, 252 а 13): τάξις δέ πάσα λόγος, «всякий порядок носит характер сведения воедино».

Мы не станем пока прослеживать, как это слово от изначально­го значения, которое ничего общего с языком, словом и речью не имеет, приходит к значению сказывания и речи. Напомним лишь о том, что имя λόγος еще и тогда, когда оно давно означало речь и высказывание, сохраняло свое изначальное значение «отношение одного к другому».

Если мы обдумаем исходное значение слова λόγος, собирание, собирать, то этим мы немногого добьемся для прояснения вопроса: в какой мере бытие и логос в их изначальном единстве для греков одно и то же, так что они могут и по определенным причинам должны после­довательно разойтись друг с другом?

Указание на исходное значение λόγος лишь тогда сможет стать для нас знаком, когда мы поймем, что означает для греков «бытие» — φύσις. Мы старались понять бытие в греческом смысле не только в об­щих чертax: но благодаря уже заранее известным отличиям бытия от становления и от видимости, значение бытия вырисовывалось все более явственно. Учитывая, что сказанное мы все время непосредственно удерживаем во внутреннем видении, мы говорим: бытие как φύσις есть восходящее властвование. В противоположность становлению оно про­являет себя как постоянство, постоянное присутствие. Оное, в противо­положность видимости, заявляет о себе как о явлении, как об откровен­ном присутствии.

Что общего имеет логос (собирание, Sammlung) с так истолко­ванным бытием? Но прежде следует спросить: обнаруживается ли вооб­ще в начале греческой философии таковая связь между бытием и лого­сом? Несомненно. Снова сошлемся на обоих, служащих для нас мери­лом, мыслителей Парменида и Гераклита и снова попытаемся отыскать врата в греческий мир, основные черты которого, пусть изломанные и сдвинутые, перемешенные и прикрытые, несут в себе и наш мир. Все время следует подчеркивать: именно потому, что мы отважились на ве­ликую и длительную задачу — развалить устаревший мир и построить его воистину заново, т.е. исторически, — мы должны знать традицию. И должны знать больше, т.е. в более строгой и обязывающей форме, чем знали во все прежние эпохи и переломные периоды, бывшие до нас. Только радикальнейшее историческое знание ставит нас перед необыч­ностью наших задач и охраняет от нового вторжения простого воспро­изводства и нетворческого подражательства.

*§ 49. Доказательство внутренней связи*

*между λόγος и φύσις в начале европейской философии.*

*Понятие λόγος у Гераклита*

Приступим к доказательству внутренней связи между λόγος и φύσις в начале европейской философии с толкования Гераклита.

Именно Гераклит является тем из древнейших греческих мысли­телей, который, с одной стороны, на протяжении европейской истории тщательней других перетолковывается в негреческое, с другой же — в Новое и Новейшее время дал сильнейший толчок для нового открытия собственно греческого. Так, оба друга — Гегель и Гёльдерлин - нахо­дятся, каждый по-своему, под сильным и плодотворным влиянием Гераклита, но с той разницей, что Гегель смотрит назад и завершает, Гёльдерлин же глядит вперед и открывает. Иначе относится к Геракли­ту Ницше, который, впрочем, стал жертвой расхожего и неверного про­тивопоставления Парменида и Гераклита. В этом — одна из существен­ных причин, почему его метафизика вообще не нашла пути к решающему вопросу, хотя, с другой стороны, Ницше заново постиг великое на­чало совокупной греческой сиюбытности так, что в этом его превосхо­дит разве что Гельдерлин.

Переосмысление Гераклита, однако, случилось благодаря хри­стианству, его начали Отцы древней Церкви. Гегель еще стоит в этом ряду. Учение Гераклита о логосе считается предтечей того логоса, о ко­тором повествует Новый Завет, в начале Евангелия от Иоанна. Логос есть Христос. Но так как и Гераклит уже говорит о логосе, то греки непосредственно подошли к вратам абсолютной Истины, явленной в От­кровении христианства. Так, в одной из попавшихся мне в эти дни книг можно прочитать: «С действительным явлением истины во образе Бого­человека философское познание греческих мыслителей о господстве ло­госа над всем сущим было удостоверено и скреплено печатью. Это под­тверждение и удостоверение обосновывает классический характер гре­ческой философии».

Греки, согласно этому, принятому повсеместно пониманию ис­тории, являются классиками философии, поскольку они были, пусть еще незрелыми, христианскими богословами. Но как обстоит дело с Ге­раклитом как предтечей евангелиста Иоанна, мы увидим после того, как послушаем самого Гераклита.

Начнем с двух фрагментов, в которых Гераклит явно занимает­ся логосом. Решающее слово λόγος мы в нашей передаче намеренно ос­тавим непереведенным, чтобы добыть его значение из контекста.

Фр. 1: «Но в то время как λόγος постоянно остается таковым, люди ведут себя как непонимающие (άξύνετοι), и до того как услышали и после того, как однажды услышали. Сущим же как раз становится все κατά τόν λόγον τόνδε, в соответствии и вследствие этого логоса; однако они (люди) подобны тем, кто никогда ничего не отваживается испыты­вать, хотя они и пробуют себя и в таковых словах, и в таковых делах, каковые проделываю я, все разлагая κατά φύσιν согласно бытию и объясняя, как оно себя ведет. От других же людей (другие люди, все как они суть, οί πολλοί) сокрыто, что они, собственно, делают бодрствуя, подоб­но тому, как [при пробуждении] вновь скрывается от них все, что они сделали во сне».

Фр. 2: «Поэтому потребно следовать за ним, т.е. держаться за совместное в сущем; в то время как λόγος бытует в сущем как это совме­стное, толпа продолжает жить, как будто бы у каждого был свой собст­венный рассудок (смысл)».

Что черпаем мы из этих двух отрывков?

О логосе говорится: 1. ему свойственно постоянство, непреходящесть; 2. он бытует как совместное в сущем, совместное сущего, соби­рающее; 3. все, что происходит, т.е. входит в бытие, находится там в со­ответствии с этим постоянным совместным; есть властвующее.

То, что здесь говорится о λόγος, точно соответствует собствен­ному значению слова: собирание (Sammlung). Как немецкое слово под­разумевает 1. собирание (Sammeln) и 2. собранность (Gesammeltheit), так и λόγος означает собирающую собранность, изначально собираю­щее (Sammelnde). Λόγος не означает здесь ни смысл, ни слово, ни учение и ни «смысл некоего учения», он значит: постоянно в самой себе власт­вующая изначально собирающая собранность.

Правда, весь совокупный текст (фр. 1), пожалуй, ведет к толко­ванию λόγος в смысле слова и речи и даже требует такого толкования как единственно возможного; ибо речь идет о человеческом «слыша­нии». В одном из фрагментов связь между логосом и «слышанием» вы­сказана непосредственно: «Если вы услышали не меня, a λόγος, то соразмерно этому мудро сказать: все есть *одно»* (фр. 50). Ведь λόγος пони­мается здесь как «слышимое». Что же еще может значить это имя, как не озвучивание, речь и слово, тем более что во времена Гераклита λέγειν уже употреблялось в значении сказать и говорить?

Так, у самого Гераклита читаем (фр. 73): «Не следует говорить и поступать, как во сне». Здесь λέγειν в противоположность ποιείν не может, очевидно, иметь никакого значения, кроме: говорить, вести речь. Тем не менее верно и другое: λόγος значит в решающих отрывках (фр. 1 и 2) не речь и не слово. Фр. 50, который, пожалуй, особенно вы­разительно говорит в пользу понимания λόγος как речи, подает нам, будучи верно истолкованным, знак для понимания λόγος в совсем ином отношении.

Чтобы ясно увидеть и понять, что означает λόγος в смысле «по­стоянного собирания», мы должны четче уразуметь взаимосвязь приве­денных вначале фрагментов.

Логосу противостоят люди, и именно такие, которые логос в се­бя не в-бирают (be-greifen) (άξύνετοι). Гераклит часто употребляет дан­ное слово (ср. прежде всего фр. 34). Оно есть отрицательная форма к συνίημι, что значит «сводить воедино»; άξύνετοι говорит, следователь­но: люди таковы, что они не сводят воедино... что же? Ответ: λόγος, то, что *постоянно вместе,* что есть собранность. Люди суть всегда те, кто не сводит вместе, не в-бирает в себя, не стягивает воедино, они, по-ви­димому, еще не слышали или уже не слышат. В следующем предложении высказано то, что здесь подразумевается: люди не доберутся до логоса, если даже попытаются сделать это в словах, έπεα. Хоть здесь и называ­ются слово и речь, но как раз в отличие, в противоположность λόγος. Гераклит намерен сказать: хотя люди и слышат, и слышат именно сло­ва, но не могут в этом слышании «услышать» того, т.е. проследить за тем, что в словах не слышится, что есть не *речение,* a λόγος. Будучи вер­но понятым, фр. 50 доказывает как раз противоположное тому, что из него вычитывают. В нем говорится: не за слова должны вы цепляться, а улавливать логос: т.к. λόγος и λέγειν уже значат речь и сказывание, ко­торые все же сущностью λόγος не являются, то и λόγος противопоставляется здесь έπεα, речи. В соответствии с этим и просто­му слышанию и подслушиванию противопоставляется настоящая спо­собность слушать. Простое слышание рассыпается и рассеивается в расхожих мнениях и речах, в слухах, в δόξα, в видимости. Настоящая спо­собность слушать ничего общего не имеет с ушами и органом говоре­ния, а означает: следовать за тем, что есть λόγος: *собранность самого су­щего.* Мы действительно можем слышать, если только мы имеем уши. Но способность слушать не имеет с ушными раковинами ничего обще­го. Кто не способен слушать, тот уже заранее удален, отринут от лого­са, слышал ли он что-либо до этого своими ушами или же вообще ниче­го не слышал. Те, которые только «слышат», всюду держа ушки на макушке и повсюду разнося услышанное, суть и остаются άξύνετοι, не в-бирающими-в-себя. Какого они сорта, повествует фр. 34.

«Те, которые не сводят вместе (zusammenbringen) постоянную совместность (Zusammen), суть слышащие, которые подобны глухим».

Хотя они и слышат слова и речи, но все же к тому, что должны были услышать, остаются глухими. Пословица — свидетельство для них, каковы они суть: в присутствии отсутствующие. Они присутствуют при сем и все же их здесь нет. При чем же большей частью присутствуют люди и от чего они все же отступали? Фр. 72 дает ответ:

«Ибо с чем они больше всего непрерывно общаются, λόγος, к тому они поворачиваются спиной, и с чем они ежедневно сталкиваются, это оказывается для них чужим».

Λόγος есть то, в чем люди продолжены и от чего они все же ото­шли, став в присутствии отсутствующими и тем самым άξύνετοι, не-со-бирающими (Nicht-be-greifenden). Итак, в чем же состоит невозмож­ность уловить и вобрать в себя свойственное людям, если они хоть и слышат слова, но λόγος не разумеют. При чем они присутствуют и от чего отступили? Люди продолжают иметь дело с бытием и все же оно чужое для них. Им приходится иметь дело с бытием, поскольку они по­стоянно обращаются к сущему; чужое оно для них, поскольку они отво­рачиваются от бытия, ибо вовсе его не понимают, а напротив того, по­лагают, что сущее есть только сущее и больше ничего. Хоть они и бодрствуют (по отношению к сущему), — бытие для них все же сокрыто. Они спят, — и все, что бы они ни делали, пропадает для них втуне. Так они снуют среди сущего и принимают самое доступное за то, что необ­ходимо постичь; у каждого, таким образом, есть что-то свое, что ему ближе всего и доступней. Кто-то привязан к одному, а кто-то к друго­му, и смысл у каждого свой собственный, собственное свое-мыслие (Eigen-sinn). Оно препятствует им вовремя ухватиться за собранное в се­бе, отнимает у них возможность быть слышащими и в соответствии с этим слушать.

Λόγος есть постоянное собирание, стоящая в себе собранность сущего, т.е. бытие. Поэтому во фр. 1 κατά τόν λόγον значит то же самое, что и κατά φύσιν. Φύσις и λόγος суть одно и то же. Λόγος характеризует бытие в некоем новом и все же прежнем отношении: то, что суще, что прямо и чеканно (ausgeprägt) стоит в себе, — то собрано в себе из само­го себя и в таком собирании удерживается. Έόν, сущее, есть по своей сущности ξυνόν, собранное присутствие; ξυνόν значит не «всеобщее», а все в себя собирающее и в совместности удерживающее. Таким ξυνόν, например, согласно фр. 114, является νόμος для πόλις, устав [ставить как составлять], внутреннее устройство полиса — не всеобщее, не таковое, что надо всем витает и никого не затрагивает, но изначально объеди­няющее единство расходящегося. Своемыслие, ίδία φρόνησις, для кото­рого λόγος закрыт, придерживается то одной, то другой стороны и по­лагает, что нашло в этом истину. Фр. 103 гласит: «Собранные в себе, начало и конец на круговой линии суть одно и то же». Бессмысленно понимать здесь ξυνόν как «всеобщее».

Для своемыслящих жизнь есть только жизнь, смерть для них есть смерть и только. Но ведь бытие жизни есть одновременно и смерть. Все, что вступает в жизнь, вместе с нею начинает тут же умирать, про­двигаться к своей смерти, и смерть есть одновременно и жизнь. У Ге­раклита во фр. 8 сказано: «Противостоящее несет себя — одно к друго­му, туда и сюда, собирая себя из себя самого». Противустремительное есть собирающая собранность λόγος. Бытие всего сущего есть самое видное, т.е. самое прекрасное, самое в себе постоянное. То, что греки подразумевали под «красотой», есть обуздание. Собирание высшей противустремительности есть πόλεμος, борьба в смысле описанного размежевания. Для нас, сегодняшних, прекрасное, напротив, есть нечто, снимающее напряжение, покоящееся и потому предназначено для от­дохновения. Искусство в таком случае следует отнести к ведению кон­дитера. Служит ли наслаждение искусством удовлетворению утончен­ного вкуса знатока и эстета или же моральному воспарению души — не составляет, в сущности, разницы. Όν и καλόν говорят грекам одно и то же [присутствие есть чистая сиятельность- видность-видимость (Schein)]. Эстетика имеет в виду иное; она так же стара, как и логика. Искусство для нее есть изображение прекрасного в смысле того, что доставляет удовольствие как приятное. Но ведь искусство есть раскры­тие бытия сущего. Слову «искусство» и тому, что называется им, мы должны добыть новое содержание из вновь обретенного изначального отношения к бытию.

Заключим характеристику сущности логоса, как его мыслит Ге­раклит, специально указав еще на одну двойственность, которая лежит здесь пока нетронутой.

1. Сказывание и слушание только в том случае настоящие, если они сами по себе направлены сначала на бытие, логос. Только там, где оный открывается, словозвук становится словом. Только там, где улавливается открывающееся бытие сущего, простое подслушивание становится слышанием. Те же, которые не постигают λόγος. — те άκοΰσαι ούκ έπιστάμενοι ούδ είπείν, «не в состоянии ни слышать, ни го­ворить» (фр. 19). Они не способны привести свою сиюбытность к стоя­нию в бытии сущего. Только те, которые способны на это, владеют сло­вом: это поэты и мыслители. Остальные блуждают в кругу собственно­го своемыслия и неразумия. Они считаются только с тем, что попадает­ся на их пути, что им льстит и что им известно. Они как псы: κύνες γάρ καί βαΰζουσιν ών άν μή γινώσκωσι, «ибо псы лают на каждого, кого они не знают» (фр. 97). Они — ослы: őνους σύρματ' άν έλέσθαι μάλλον ή χρυσόν, «ослы мякину предпочитают золоту» (фр. 9). Они продолжают повсюду заниматься делами сущего. Но бытие остается для них сокры­тым. Бытие недостижимо и неосязаемо, его нельзя ни слышать, ни обо­нять. Бытие есть все, что угодно, но только не туман и не дым: εί πάντα τά őντα καπνός γένοιτο, ρΐνες άν διαγνοίεν, «если бы все сущее обрати­лось в дым, нашлись бы носы, которые бы различили это и учуяли» (фр.7).

2. Так как бытие как логос есть изначальное собирание, а не просто какая-то толчея и сумятица, где все что ни попало имеет одну цену, — то бытию подобает чин, господство. Если бытию надлежит раскрыться, то оно само должно иметь чин и блюсти его. То обстоя­тельство, что большинство у Гераклита — это псы и ослы, характерно для этой установки. Она существенна для греческой сиюбытности. Если ныне порой слишком усердно беспокоят греческий полис, то этим не стоит пренебрегать, не то понятие полиса легко станет безобидным и сентиментальным. То, что соразмерно чину, есть сильнейшее. Поэтому бытие, логос — как собранное созвучие — не каждому доступно одина­ково легко и по той же цене, оно, наоборот, от такого со-гласия, кото­рое всякий раз есть лишь сглаживание, снятие напряжения, выравнивание, сокрыто: άρμονίη άφανής φανερής κρείττων: «созвучие (со-гласие), которое не показывает себя (непосредственно и безоговорочно), является более могущественным, чем то, которое (всегда) очевидно (offenkundig)» (фр. 54).

Так как бытие есть λόγος, άρμονία, άλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, тο и показывает оно себя не как попало. Истина — не для каждого, а толь­ко для сильных. С оглядкой на это внутреннее превосходство и сокрытость бытия произнесено то поразительное слово, которое, будучи внешне таким негреческим, свидетельствует о сущности греческого познания бытия сущего: άλλ' ώσπερ σάρμα είκή κεχυμένων ό κάλλιστος κόσμος, «подобен навозной куче, беспорядочно насыпанной, прекрас­нейший из миров» (фр. 124).

Σάρμα — это противочлен λόγος, нечто лишь беспорядочно на­сыпанное по отношению к тому, что стоит в себе, мешанина по отноше­нию к собранности, небытие по отношению к бытию.

Принятое повсеместно изложение философии Гераклита сводит ее охотно к фразе: «πάντα ρεΐ», «все течет». Если эти слова вообще при­надлежит Гераклиту, то они не значат: все есть только беспрерывное и преходящее изменение, чистое непостоянство, но означают: целост­ность сущего в своем бытии постоянно брошена из одного противоре­чия в другое, бытие есть собранность этого супротивного непокоя.

Если исходное значение λόγος мы осмысляем как собирание и собранность, то при этом должны держаться следующего: собирание никогда не является простым скучиванием и нагромождением. Разбе­гающееся и противустремительное (das Auseinander- und Gegenstrebige) оно удерживает в сопричастности друг другу. Оно не дает ему распасть­ся на нечто просто рассеянное и беспорядочно насыпанное. Как такое удерживание в единстве λόγος имеет характер сквозного властвования (Durchwalten), φύσις. Оно не растворяет того, что пронизано сквозным властвованием, в пустой непротиворечивости, но добывает его из еди­нения противустремительного в высшей остроте его напряжения.

Здесь уместно в нескольких словах возвратиться к вопросу о том, как обстоит дело с христианским понятием Логоса, в частно­сти, Новозаветным. В этом изложении нам следовало бы, далее, про­водить различие между синоптиками и Евангелием от Иоанна. Но основополагающим является вот что: Логос в Новом Завете с само­го начала подразумевает, не как у Гераклита, — бытие сущего, соб­ранность противустремительного; Логос подразумевает некое осо­бенное сущее, а именно Сына Божия, Оного же — в роли посредника между Богом и людьми. Это Новозаветное представление о Логосе идет от иудейской философии религии, развитой Филоном, который в своем учении о Творении определил Логосу функцию μεσίτης, по­средника. В какой мере оный есть λόγος? Поскольку λόγος в греческом переводе Ветхого Завета (Септуагинте) есть наименование для Слова, а именно «Слова» в определенном значении приказа, запове­ди, то οί δέκα λόγοι называются десять заповедей Божиих (Декалог). Таким образом, λόγος значит: κήρυξ, άγγελος, вестник, посланник, который осуществляет заповеди и приказы; λόγος τοΰ σταυροΰ есть Слово Крестное. Благовещение о Кресте есть сам Христос. Он есть Логос Спасения, вечной жизни, λόγος ζωής. Целый мир отделяет все это от Гераклита.

*§ 50*. *Внутренняя необходимость и возможность разделения*

*между φύσις и λόγος, исходящая из их изначального единст­ва.*

*Λόγος у Парменида и «первосуждение»*

Мы попытаемся выявить сущностную причастность λόγος к φύσις с тем намерением, чтобы из этого единства понять внутреннюю необходимость и возможность данного разделения.

Но теперь-то как раз и напрашивается чуть ли не протест про­тив указанных признаков гераклитова логоса: сущностная причаст­ность логоса бытию здесь столь глубока, что снова возникает вопрос, как из этого единства и одинаковости φύσις и λόγος может возникнуть означенное противопоставление логоса как мышления бытию. Это, безусловно, вопрос, который мы вовсе не хотим себе облегчать, хотя иску­шение и велико. Пока же мы имеем право только сказать: если единство φύσις и λόγος столь изначально, то, соответственно, и разделение долж­но быть изначальным. Если, кроме того, это разделение бытия и мыш­ления инаким образом и по-иному направлено, чем предыдущие, то и само расхождение должно носить иной характер. Поэтому, подобно то­му, как мы стремились уберечь толкование λόγος от всех позднейших подделок и понять его из самой сущности φύσις, нам следует и это со­бытие расхождения φύσις и λόγος понять чисто по-гречески, т.е. снова исходя из φύσις и λόγος. Ибо ввиду вопроса о расхождении и противоположности φύσις и λόγος, бытия и мышления, мы еще более непосред­ственно и упрямо, чем при объяснении единства между ними, подверга­ем себя опасности модного ныне лжетолкования. В какой степени?

При определении противостояния бытия и мышления мы дви­жемся по обычной схеме. Бытие есть нечто объективное, объект. Мыш­ление *—* объективное, субъект. Отношение мышления к бытию есть от­ношение субъекта к объекту. Считается, что греки, еще недостаточно вышколенные теорией познания, в начале философии мыслили это соотношение довольно-таки примитивно. Таким образом, в противостоянии бытия и мышления нынче не находят ничего, что требовало бы какого-нибудь осмысления. Несмотря на это, мы должны *спрашивать.*

Каков сущностно закономерный процесс расхождения между φύσις и λόγος? Дабы сделать этот процесс зримым, мы должны понять единство и причастность друг другу λόγος и φύσις еще резче, чем делали это ранее. Теперь попытаемся опереться на Парменида, и не без умыс­ла, ибо общепринятое мнение заключается в том, что учение о логосе, как бы его ни излагали, есть собственность философии Гераклита.

Парменид делит с Гераклитом одно и то же место стояния. Где же еще должны стоять оба эти греческие мыслители и основатели любо­мудрия, как не в бытии сущего? И для Парменида бытие есть έν, ξυνεχές, тесно в себе сплоченное полно-ставное μοΰνον, единственно объединяющее, ούλον, полно-ставное (voll-ständig), постоянно кажущее (zeigend) себя властвование, сквозь которое постоянно светит зримость (Schein) едино- и многообразного. Поэтому необходной путь к бытию ведет через несокрытость и тем не менее всегда остается тройным.

Но где же у Парменида говорится о λόγος? И, более того, о том, что мы теперь ищем, о расхождении бытия и логоса? Если у Парменида мы и находим нечто подобное, то нам открывается, так, по крайней ме­ре, кажется, нечто, расхождению противоположное. До нас дошло суж­дение, которое Парменид высказывает в двух вариантах и которое обобщено во фр. 5: τό γάρ αύτό νοείν έστίν τε καί είναι. Если перевести грубо и традиционно, здесь сказано: (Ведь мышление и бытие суть одно и то же». Перетолкование этой часто цитируемой фразы в негреческое ложно едва ли в меньшей степени, чем превратное понимание учения о логосе Гераклита.

Νοείν понимают как мышление, и именно в смысле деятельно­сти субъекта. Мышление субъекта определяет, чем является бытие. Бы­тие есть не что иное, как мыслимое в мышлении. И так как мышление остается субъективной деятельностью, а мышление и бытие, согласно Пармениду, суть одно и то же, то все становится субъективным. Не су­ществует ничего в себе сущего. Однако подобное учение, говорят, мож­но найти у Канта и в немецком идеализме. Парменид уже предварил эти учения в их основе. За это передовое свершение его и хвалят, срав­нивая с Аристотелем, более поздним греческим мыслителем. Аристо­тель, в противоположность идеалисту Платону, был представителем реализма и считается предтечей Средневековья.

Эта хорошо известная точка зрения должна быть здесь упомя­нута особо; не только потому, что она бесчинствует во всех историче­ских описаниях греческой философии, не только потому, что филосо­фия нынешнего времени сама себе истолковала свою предысторию в этом смысле, но прежде всего потому, что в связи с господством приведенных мнений нам действительно стало трудно понять истину исходно греческого положения Парменида. Лишь в том случае, если это удастся, сможем мы измерить, какая перемена произошла в духовной, т.е. в соб­ственной истории Европы не только в начале Нового времени, но и во времена поздней Античности и возникновения христианства.

Тό γάρ αύτό νοείν έστίν τε καί είναι. Три вещи необходимо знать для понимания этой фразы:

1. Что значит τό αύτό и τε ... καί?
2. Что значит νοείν?
3. Что значит είναι?

То, о чем спрашивается в третью очередь, мы, по-видимому, достаточно хорошо знаем из ранее сказанного о φύσις. Однако назван­ное во вторую очередь значение глагола νοείν темно, и именно в том случае, если мы этот глагол не переводим прямолинейно как «мыслить» и не определяем в принятом в логике смысле как расчленяющее выска­зывание. Νοείν значит разуметь (vernehmen), νοΰς — разумение, и как раз в двойном, самому себе сопричастном смысле. Разуметь подразуме­вает, во-первых, при-нимать (hin-nehmen), допускать до кого-нибудь, а именно то, что кажет себя, появляется. Разуметь подразумевает, во-вто­рых: допрашивать (vernehmen) свидетеля, пред-принимать (vor-nehmen) следствие, собирая при этом состав преступления, устанавливая, как обстоит и в каком состоянии дело. Разумение в этом двойном смысле оз­начает: до-, под-пустить к кому-нибудь, при этом не просто принять, но занять по отношению к кажущему себя оборонительную позицию. Если войсковые части занимают оборонительную позицию, то они принима­ют наступающего на них противника, и именно таким образом, что они его по меньшей мере останавливают, приводят к стоянию. Это при­нимающее останавливание, приведение-к-стоянию (Zum-stehen-bringen) того, что является, заложено в νοεΐν. В суждении Парменида говорится о разумении, что оно есть то же самое, что бытие. Этим путем мы приходим к выяснению того, о чем спрашивается в первую очередь: что значит τό αύτό, одно и то же?

«Одно и то же» по отношению к иному значит: единообразное, тождественное ему, то же самое. Какое понимание единства вкладыва­ется в единое того же самого? Определить сие не в нашей власти. Ско­рее всего, когда речь идет о сказывании «бытия», единство должно по­ниматься в том смысле, который Парменид мыслит в слове "Εν. Мы знаем: единство здесь ни в коем случае не пустая одинаковость (Einerleiheit), не самость как простое равно-душие (равно-значность — Gleich-gültigheit). Единство есть взаимная сопричастность (Zusammen­gehörigkeit) противустремительного. А это есть изначально Единое.

Почему у Парменида сказано τε καί? Потому что бытие и мыш­ление в смысле противустремительности едины суть, т.е. одно и то же *как* сопричастное друг другу. Как это понимать? Возьмем за исходную точку бытие, которое в качестве φύσις стало нам во многих отношениях гораздо понятней. Бытие значит: стоять в свете, являться, вступать в несокрытость. Где таковое происходит, т.е. где властвует бытие, там совластвует и сосвершается как причастное ему: разумение, вбирающее в себя останавливание (приведение-в-стояние) кажущего себя в самом себе постоянного.

Еще резче то же суждение Парменид высказывает в фр. 8, ст. 34: ταύτόν δ׳ έστί νοείν τε καί ούνεκεν έστί νόημα: одинаковы суть разуме­ние и то, ради чего это разумение свершается. Разумение свершается ра­ди бытия. Оное бытует только как явление, вступление в несокрытость, если несокрытость свершaeтcя, если свершается самораскрытие. Поло­жение Парменида в обоих этих вариантах предоставляет нам возмож­ность еще более изначально проникнуть в сущность φύσις. Разумение *сопричастно* ей, ее властвование есть одновременное властвование разу­мения.

*§ 51*. *Определение человеческого бытия*

*из сущности самого бытия в изречении Парменида:*

*свершение сущностной сопричастности бытия и разумения*

На первый взгляд это положение ничего не говорит о человеке, по крайней мере ничего определенного о человеке как субъекте и совсем ничего о субъекте, который снимает объективное в субъективном. Смысл этого положения есть нечто, всему этому противоположное: бы­тие властвует, но так как оно властвует и поскольку оно властвует и яв­ляется, то вместе с самим явлением свершается одновременно и разуме­ние. Если же в свершении этого явления и разумения принимает участие человек, то тогда, во всяком случае сам человек должен быть самодоста­точным, принадлежать бытию. *Но сущность и способ человеческого бы­тия могут определяться только из сущности бытия.*

Если все же бытию как φύσις сопричастно явление, то человек как сущий должен быть причастен этому явлению. Так как человече­ское бытие, в свою очередь, посреди сущего в целом, очевидно, образует свое собственное бытие, собственное человеческого бытия вырастает из свойственного ему способа причастности бытию как властвующему яв­лению. Но поскольку такому явлению причастно разумение, прини­мающее разумение того, что кажет себя, можно предположить, что это как раз и является исходной точкой для определения сущности челове­ческою бытия. Мы не можем, следовательно, при истолковании поло­жения Парменида подходить к нему, внося в него смысл одного из последующих или же нынешних представлений о человеческом бытии. По­ложение это, наоборот, лишь из самого себя должно указать, как вслед­ствие оного, т.е. следуя сущности бытия, определяется бытие человека.

Кто есть человек, выясняется (έδειξε, показывает себя), по словам Гераклита, только в πόλεμος, в расхождении богов и людей, в свершении прорыва самого бытия. Кто есть человек, это для философии не записано где-то на небесах. Скорее, здесь важно следующее:

1. Определение сущности человека *не есть* ответ, но всегда по существу своему вопрос.
2. Спрашивание этого вопроса и разрешение его исторично не только в общем смысле, но оно есть сущность истории.
3. Вопрос о том, кто есть человек, должен всегда ставиться в сущностной связи с вопросом, как обстоит дело с бытием.

Вопрос о человеке есть не антропологический, но историко-мета-физический. [В рамках традиционной метафизики, которая преиму­щественно остается «физикой», вопрос этот не может быть спрошен удовлетворительно.] Поэтому то, что в положении Парменида значат νοΰς и νοείν, мы не имеем права истолковывать ложно, следуя за одним из усвоенных нами понятий о человеке, но должны научиться позна­вать, что только из свершения сущностной сопричастности бытия и ра­зумения друг другу определяется бытие человека.

Что есть человек в этом властвовании бытия и разумения? На­чало фр. 6, с которым мы только что познакомились, дает ответ: χρή τό λέγειν τε νοείν τ’ έόν έμμεναι: потребно как λέγειν, так и разумение, а именно сущего в его бытии (ср. с. 119\*, 177\* и 181 \*).

Νοείν мы вообще еще не можем понять здесь как мышление. Не­достаточно было бы также понимать его как разумение, пока мы «разу­мение» по-прежнему бездумно и привычно для нас считаем способно­стью, образом поведения человека, представление о котором мы себе составили, сообразуясь с пустой и блеклой биологией и психологией или теорией познания. Сие происходит и в том случае, когда мы специ­ально на такие представления не ссылаемся.

Разумение и то, что о нем говорится в положении Парменида, не есть способность человека, в остальном уже определенного, но разу­мение есть свершение (Geschehen), свершаясь (geschehend) в котором че­ловек как сущий впервые входит в историю (Geschichte), является, т.е. [в буквальном смысле] сам приходит к бытию.

Разумение есть не образ поведения, которым человек обладает как свойством, а наоборот: разумение есть то свершение, которое обла­дает человеком. В связи с этим всегда говорится лишь о νοείν, о разуме­нии. То, что раскрывается в этом изречении, есть не что иное, как знаю­щее вхождение человека в качестве исторического (хранителя бытия) в явь. Это изречение в такой же мере является решающим для Европы определением человека, как и сущностной характеристикой бытия. В со­причастности бытия и человеческой сущности выявляется расхождение обоих. По разделению «бытие» и «мышление», уже давно ставшем блек­лым, пустым и зыбким, мы больше не можем распознать его происхож­дение, даже если возвратимся к его началу.

Характер и направление противоположности бытия и мышле­ния потому так своеобразны, что человек вступает здесь в лик бытия. Это свершение есть явление человека как лица исторического. Лишь по­сле того как человек был узнан в качестве подобным образом сущего, ему была дана «дефиниция» в понятии, а именно как ζώον λόγον έχον, animal rationale, разумное существо. В этой дефиниции человека участ­вует λόγος, но в совершенно неузнаваемом обличьи и в довольно стран­ном окружении.

Приведенная дефиниция человека в основе своей зоологиче­ская. Ζώον этой зоологии во многих отношениях остается сомнитель­ным, однако европейское учение о человеке, вся психология, этика, тео­рия познания и антропология встроены в рамку *этой* дефиниции. Мы уже давно блуждаем в беспорядочной мешанине из представлений и понятий, которые почерпнуты из этих дисциплин.

Но так как несущая все это на себе дефиниция человека пришла в упадок, не говоря уже о ее позднейшем истолковании, то мы, мысля и вопрошая в намеченном ею направлении взгляда, ничего не замечаем из того, о чем говорится и что происходит в изречении Парменида.

Привычное представление о человеке во всех его описаниях — лишь одна из границ, замыкающая для нас пространство, в котором за­рождается и устанавливается явление человеческой сущности. Другую границу устанавливает то, что даже названный *вопрос* о человеке остается для нас чуждым.

Правда, нынче существуют книги с заглавием: «Что есть человек»? Но вопрос этот — только в буквах на книжной обложке. Ни­какого вопроса здесь нет; и не потому, что о вопрошании при безудерж­ной графомании как бы и позабыли, но потому, что ответ на вопрос уже готов, и именно такой, в котором одновременно сказано, что спрашивать, вообще нельзя. То, что кто-то верует в установления, высказываемые в догмах католической церкви, его личное дело и здесь не обсу­ждается. Но то, что на обложку предназначенных для него книг выно­сят вопрос «что есть человек?», вовсе *не спрашивая,* потому что *не хо­тят* и *не* *могут* спрашивать, — есть предприятие, с самого начала утратившее всякое право быть принятым всерьез. И то, что, например, подобную книгу, в которой спрашивается только на обложке, франк­фуртская газета рекламирует как «исключительную, великолепную и мужественную», и слепцу укажет, где мы стоим.

Для чего я, толкуя изречения Парменида, называю в связи с ним посторонние вещи? Ведь такой вид писательства сам по себе легковесен и бессодержателен. Но отнюдь не бессодержателен затяжной паралич всякой страсти вопрошания. Этот паралич ведет к тому, что все мас­штабы и оценки спутываются, и многие больше не знают, где и когда будет вынесен решающий приговор, если с величием исторической воли должны объединиться еще острота и изначальность исторического *зна­ния.* Ссылки, подобные этим, помогут лишь указать, сколь далеко ото­двинулось от нас вопрошание как основное свершение исторического бытия. Но от нас ускользнуло и само понимание вопроса. Поэтому те­перь, для продумывания дальнейшего, выделим ведущие положения:

1. Определение сущности человека всегда есть не ответ, но по существу своему вопрос.

1. Вопрошание этого вопроса исторично в том изначальном смысле, что оное вопрошание прежде всего создает историю.
2. Дело обстоит так потому, что вопрос «что есть человек?» мо­жет быть спрашиваем только в вопрошании о бытии.
3. Только там, где бытие открывается в вопрошании, свершает­ся история и вместе с ней то бытие человека, в силу которого он отва­живается на размежевание с сущим как таковым.
4. Только это вопрошающее размежевание и возвращает человека к такому сущему, каковым он является и должен быть сам.
5. Только как вопрошающе-исторический человек приходит к самому себе и обретает самость (Selbst). Самостность (Selbstheit) челове­ка означает следующее: бытие, которое открывается ему, он должен превратить в историю и в ней установить себя. Самостностъ не означает, что всему предшествует некое «я» и некая единичность. И точно так же человек не есть «мы» и общность.

7. Так как человек, будучи историческим, является самим собой, то вопрос о его собственном бытии из формы «что есть человек?» дол­жен превратиться в форму «кто есть человек?»

*То, что высказывает изречение Парменида, есть определение сущ­ности человека из сущности самого бытия.*

Но мы еще не знаем, как здесь определяется сущность человека. Сначала нужно было только выделить пространство, в которое это из­речение вговаривается и которое оно только и раскрывает, вговариваясь в него.

Но и этого общего указания еще недостаточно, чтобы освобо­диться от обычных представлений о человеке и способов его понятий­ного определения.

Для понимания этого изречения мы должны по меньшей мере предполагать в греческой сиюбытности и бытии что-то положительное, дабы постичь его истину.

*§ 52. Поэзия мысли как раскрытие сущности человеческого бытия.*

*Истолкование первого хора из «Антигоны» Софокла в трех «действиях»*

Из неоднократно приводимого изречения Гераклита мы знаем, что только в πόλεμος, в раз-межевании (бытия) происходит расхождение между богами и людьми. Лишь такая борьба *показывает,* έδειξε. Она позволяет богам и людям выступить в их бытии. Кто есть человек, мы узнаем не благодаря ученой дефиниции, а только потому, что человек вступает в размежевание с сущим, пытаясь внести сущее в свое бытие, а это значит — поставляя его в границу и образ, т.е. набрасывая новое (еще не присутствующее) и, следовательно, изначально творя и поэти­чески обосновывая его.

У Парменида и Гераклита мышление еще поэтическое, что оз­начает здесь: философское, а не научное. Но так как в этом поэтиче­ском мышлении преимущество имеет мышление, то и мышление о бытии человека получает собственное направление и меру. Чтобы теперь удовлетворительно осветить это поэтическое мышление с его же собст­венной обратной стороны и тем самым подготовить его понимание, об­ратимся к философской поэзии греков и именно к той, в которой, собст­венно, и созидалось их бытие и (причастная ему) сиюбытность: к траге­дии.

Мы собираемся понять разделение «бытие» и «мышление» в его первоистоке. Оно есть наименование основной установки европейского духа. В соответствии с ней бытие определяется из кругозора мышления и разума. Это верно и там, где европейский дух избегает голого господ­ства разума, стремясь к «иррациональному» и ища «алогического».

В поисках первоистока разделения бытия и мышления мы на­талкиваемся на изречение Парменида: τό γάρ αύτό νοείν έστίν τε καί είναι. Согласно обычному переводу и пониманию, это означает: мыш­ление и бытие суть одно и то же.

Это изречение можно назвать ведущим положением европей­ской философии, но только если мы добавим к нему следующий ком­ментарий:

Ведущим положением европейской философии это изречение сделалось лишь благодаря тому, что его перестали понимать, ибо не смогли удержать его изначальную истину. Выпадение из истины, дан­ной в этом изречении, началось тотчас же вслед за Парменидом еще у греков. Изначальные истины подобной значимости могут удерживаться, если они постоянно развиваются еще изначальней; но никогда не просто путем их использования и ссылки на них. Изначальное остается изначальным, если оно имеет постоянную возможность быть тем, что оно есть: истоком как исхождением [из сокрытости сущности]. Мы по­пытаемся вновь обрести изначальную истину, данную в этом изрече­нии. Первым намеком на исправленное толкование явился уже перевод. В изречении не сказано «мышление и бытие суть одно и то же», а сказа­но: «равнозначно сопричастны друг другу разумение и бытие».

Но что же все-таки сие означает?

Изречение каким-то образом приводит человека к языку. В связи с этим почти неизбежно, что в изречение сначала вносится привычное представление о человеке.

Однако в этом и есть причина перетолкования человеческой сущности, как она познана греками, в духе христианского или новоев­ропейского понятия о человеке или же в духе блеклого и бестолкового смешения обоих.

Лжетолкование, направленное к *негреческому* представлению о человеке, есть еще наименьшее зло. Действительно роковое заключается в том, что истину в этом изречении вообще упускают в самой ее основе.

Ибо ведь только в оной созиждется решающее определение че­ловеческого бытия. Поэтому при истолковании мы и отказываемся не только от того или иного неподходящего представления о человеке, но вообще от всякого. Попробуем просто послушать, о чем там сказано.

Но так как у нас не только нет опыта подобного слушания, а также потому, что уши наши вечно наполнены чем-то, что настоящему слушанию мешает, мы и вынуждены были назвать по порядку условия истинного вопрошания о том, кто есть человек, в виде простого пере­числения.

Поскольку непосредственный доступ к философскому определе­нию человеческого бытия, которое делает Парменид, труден, а само оно представляется странным, обратимся сначала за помощью и указания­ми, вслушиваясь в поэтический набросок человеческого бытия у греков.

Прочитаем первый хор из «Антигоны» Софокла (ст. 332—375). Послушаем сначала греческое слово, чтобы вобрать в свой слух хоть что-нибудь из его звучания. Перевод гласит:

1 строфа

Неуютно-зловещее многообразно. Но всех

неуютней, зловещей всего человек.

Бросается в зимние волны,

при зимних штормах, в непогоду,

и мечется в водной громаде,

разверзшей свой яростный зев.

Неутомимую Гею, что богов и богинь благородней,

томит, лошадьми погоняет,

запряженными в плуг, разрывая

без устали тело Земли.

1 антистрофа

Направляя свой разум повсюду,

легкокрылые стаи пернатых

он в сеть уловляет, охотясь

в чащобе за диким зверьем

и уютным морским населеньем.

Лукавством зверей покоряет,

в горах притаившихся ночью,

грубогривую выю коня,

быка, непокорного прежде,

в древесный хомут загоняет,

впрягая в ярмо.

2 строфа

Проник и в звучание слова,

всезнайством кичась быстролетным,

и править дерзнул городами.

Измыслил, и как избежать

безжалостных стрел непогоды,

палящего зноя и стужи.

Проходя, пробиваясь повсюду, оставаясь бездомным,

беспутным,

он попадает в ничто.

И только от натиска смерти

не может он бегством укрыться,

пусть даже и тяжкие хвори

удастся ему обмануть.

2 антистрофа

Изощренно умен и искусен,

мастерством сам себя превзошедший,

готов и на злое деянье,

и к благотворенью способен.

Меж ладом, богами заклятым,

зажат и земным устроеньем,

над местом господствует, места, приюта

лишенный и сам.

He-сущее сущим соделал великия дерзости ради.

Обитель моя для такого не станет родною,

не думает пусть, что и к знаньям моим приобщился,

коль оное может творить.

Представленное ниже толкование является вынужденно недос­таточным, хотя бы уже потому, что не строится на основании всего тек­ста трагедии, тем паче — всего творчества поэта. Также не место здесь сообщать о выборе текстовых вариантов и изменениях в тексте. Мы произведем толкование *в трех действиях,* совершая кои, мы каждый раз с разными намерениями пройдемся по всему тексту.

В *первом* мы специально выявим, как текст устроен изнутри и как, соответственно, его языковая организация несет на себе и прони­зывает собой все целое.

Во *втором* последуем за строфами и антистрофами и обойдем границы всей области, которую открывает трагедия.

В *третьем* попытаемся достичь устойчивого положения посре­ди целого, чтобы измерить, кто, согласно данному поэтическому сказыванию, есть человек.

*а) Первое «действие»: внутренний набросок сущности неуютнейше-зловещего. области и протяженности его властвования и* *судьбы*

*Действие первое.* Мы — в поисках того, что несет на себе и про­низывает целое. Нам, собственно говоря, и искать не нужно. Троекрат­но повторяется то, что трижды вырывается нам навстречу как возоб­новляющийся натиск, ломая все будничные масштабы вопрошания и определения.

Первое — что начало: πολλά τά δεινά...

«Неуютно-зловещее многообразно. Но всех неуютней, зловещей всего человек».

В двух первых стихах всему последующему хору предпосылается то, что он пытается настичь в этом отдельном сказывании и внести в ткань слова. Человек, *одним* словом, есть τό δεινότατον, неуютнейшее. Это сказывание о человеке охватывает его в предельных границax и об­рывистых пропастях его бытия. Это обрывистое и предельное никогда не откроется глазам, привыкшим к простому описанию и утверждению наличного, хотя бы это были тысячи глаз, захотевшие найти в человеке свойства и состояния. Только поэтико-мыслительному опыту открыва­ется подобное бытие. В нем нет ничего от изображения наличных чело­веческих особей, но еще менее от какого-нибудь до слепоты нелепого преувеличения сущности человека, идущей снизу от недовольной раздражительности, которая судорожно цепляется за утраченную значи­тельность, нет ничего и от превосходства личности. У греков личности [а потому и сверх-личного] еще не было. Человек есть τό δεινότατον. Неуютнейшее из неуютного. Греческое слово δεινόν и наш перевод тре­буют здесь предварительных пояснений. Их можно дать лишь исходя из еще не высказанного взгляда на весь хор, который только и может пре­доставить пригодное толкование первых двух стихов. Греческое слово δεινόν двусмысленно той неуютной двусмысленностью, с помощью ко­торой сказывание греков измеряет супротивные раз-межевания бытия.

С одной стороны, δεινόν именует страшное, но не в смысле страшного для мелочной боязливости или, паче того, в том упадниче­ском, плоском и бесполезном значении, в котором употребляют это сло­во нынче, когда говорят «страшно мило». Δεινόν есть страшное в смыс­ле сверхвластительного властвования (überwältigendes Walten), которое одинаково вызывает как панический ужас (Schrecken), действительную тревогу (Angst), так и собранную, обитающую в самой себе молчали­вую опаску (Scheu). Властное (Gewaltiges), сверхвластительное есть сущ­ностный характер самого властвования. Где оное наступает, там оно в состоянии удержать при себе эту сверхвластительную силу. Но благода­ря этому оно становится не безобиднее, а еще более страшным и чужим.

С другой стороны, δεινόν означает сверхвластительное с точки зрения того, кто нуждается во власти и не только обладает ею, но и сам выступает как власти-деятельный (gewalt-tätig), поскольку во власти за­ключена для него основная чертане только его деяний, но и его сиюбытности. Слову власти-деятельность (Gewalt-tätigheit) мы придаем здесь существенный смысл, по сути своей выходящий за пределы его обычного значения, согласно которому оно большей частью означает то же самое, что подразумевается под грубостью и произволом. Власть рассматривается тогда изнутри области, в которой меру сиюбытности полагает уговор о полюбовных сделках и взаимном потакании, и лю­бая власть соответственно этому по необходимости низводится до уровня помехи и оскорбления.

Сущее в целом как властвование есть сверхвластительное, δεινόν в первом смысле. Но человек есть δεινόν, во-первых, поскольку он ввергнут в это сверхвластительное, ибо он сущностно принадлежит бытию. В то же время человек есть δεινόν, потому что он употребляет власть в означенном смысле. [Собирает властвующее и впускает его в явственность.] Человек есть власти-деятельный не вне и наряду со всем другим, но только в том смысле, что в связи с его властной деятельно­стью и в ней ему нужна власть, дабы употреблять ее против сверхвластительного. Будучи в изначально едином смысле двояким δεινόν, он есть δεινότατον, властнейшее: власти-деятельный среди сверхвласти­тельного.

Но почему мы переводим δεινόν как «зловеще-не-уютное»? Не для того чтобы скрыть или, паче того, ослабить смысл как властного, сверхвластительного, так и власти-деятельного; совсем напротив. Так как δεινόν в своей наивысшей точке и сопряжении относится к бытию человека, то сущность так определенного бытия должна тотчас же попасть в поле зрения в решающем смысле. Однако не есть ли в этом слу­чае обозначение властного как неуютного некое вторичное определе­ние, которое учитывает лишь влияние властного на нас, тогда как суть в том, чтобы понять, каково и что есть δεινόν в самом себе? Однако мы понимаем неуютное не в смысле того впечатления, какое оно оказывает на состояние наших чувств.

He-уютное мы понимаем как нечто, что рождается из «уют­ного» (Heimlich), т.е. домашнего (Heimisch), привычного, обжитого, повседневного, безопасного. Неуютное не позволяет нам быть у себя дома. В этом заключено сверхвластительное. Но самое неуютное есть человек, ибо он не только бытует среди так понятого не-уютного, но и покидает свои самые что ни на есть привычные, домашние границы, как властидеятельный переступает границу домашнего и как раз в на­правлении к неуютному в смысле сверхвластительного.

Чтобы это речение хора о человеке измерить во всем его значе­нии, мы должны сейчас же обдумать вот что: слова о том, что человек есть τό δεινότατον, неуютнейшее, не собираются приписывать ему осо­бое свойство, как будто человек есть еще и нечто иное; слова эти скорее всего значат: быть неуютнейшим — есть основная черта человеческой сущности, в которую неизбежно вписываются все остальные.

Изречение «человек есть неуютнейшее» дает собственно *грече­скую* дефиницию человека. Мы только тогда вплотную придвинемся к свершению неуютности, когда могущество видимости и борьбу с ней познаем вневременно в ее сущностной причастности сиюбытности.

За первыми стихами и с опорой на них высказано *второе* несу­щее и насущное слово в виде ст. 360. Стих этот — середина второй строфы: παντοπόρος άπορος έπ’ ούδέν έρχεται, «проходя, пробиваясь по­всюду, оставаясь бездомным, беспутным, он попадает в ничто». Суще­ственными словами здесь являются παντοπόρος άπορος. Слово πορος означает: проход через..., переход к..., путь. Повсюду человек проклады­вает себе путь; во все области сущего, сверхвластительного властвова­ния отваживается он проникнуть и именно тут-то и отбрасывается с любого пути. Лишь благодаря этому открывается вся не-уютность этого не-уютнейшего; не только потому, что он целостное сущее испы­тывает в его не-уютности, не только потому, что при этом *как* власти­деятельный он изгоняет свое родное, домашнее, — неуютнейшим во всем этом он становится постольку, поскольку теперь он, как безысход­ный, на всех путях отбрасывается от всякого соприкосновения со своим родным, домашним; и άτη, погибель, несчастье, наваливается на него.

Мы догадываемся, в какой степени это παντοπόρος άπορος со­держит в себе истолкование того, что заключается в δεινότατον.

Истолкование завершается в *третьем* выделяющемся слове ст. 370: ύψίπολις άπολις. Мы находим это слово в той же структуре и так же вплетенным в середину антистрофы, как и предыдущее παντοπόρος άπορος. Однако его речь направлена в другую сторону сущего. Сказано ведь не πόρος, а πόλις; названы не всякие пути, ведущие в области сущего, а основа и точка сиюбытности самого человека, скрещение всех этих путей, πόλις. Πόλις переводят как государство и город-государство; но всего смысла это не выражает. Πόλις, скорее всего значит место, в кото­ром и в качестве которого сиюбытность выступает как историческая. Πόλις есть историческое место, та сиюбытность, *в* которой, *из* которой и *для* которой совершается история. Принадлежностью этого историче­ского места являются боги, храмы, жрецы, празднества, игры, поэты, мыслители, правители, совет старейшин, народное собрание, армия и корабли. Все это не только потому является принадлежностью πόλις, не только потому является политическим, что вступает в отношения с го­сударственными деятелями, полководцами и государственными делами. Скорее всего оно является политическим, т.е. занимает историческое ме­сто, по той же причине, по какой, например, поэты суть *только* поэты, но именно поэтому действительно поэты, мыслители суть *только* мыс­лители, но именно поэтому действительно мыслители, жрецы суть *толь­ко* жрецы, но именно поэтому действительно жрецы, правители суть *только* правители, но именно поэтому действительно правители. Суть, это ведь означает: нуждаются как власти-деятельные во власти и возвышаются в историческом бытии в качестве творцов, деятелей. Возвышаясь, они вместе с тем суть άπολις, без города и места, одинокие, бесприютные, безысходные посреди сущего в целом, в то же время без границ и устава, без лада и склада, ибо как творцы, они все это должны еще учредить.

Первое действие показывает нам внутренний срез сущности не­уютнейшего, сферу и размах его властвования и судьбы. Возвратимся к началу и продумаем второе действие нашего истолкования.

*б) Второе «действие»: развитие бытия человека как неуютнейше-зловещего*

*Действие второе.* В свете сказанного последуем за порядком строф и послушаем, как разворачивается бытие человека, дабы он стал неуютнейшим. Проследим, подразумевается ли здесь δεινόν в первом значении и каким образом, выступает ли здесь δεινόν одновременно во втором значении и каким образом, выстраивается ли перед нами бытие неуютнейшего в своей сущностной форме при взаимодействии обоих и каким образом.

Первая строфа называет море и землю, каждое из них есть сверхвластительное (δεινόν) по-своему. Называние моря и земли, прав­да, подразумевает оные не просто в географическом и геологическом значении, в котором нам, сегодняшним, встречаются эти явления при­роды, дабы мы заодно еще украсили их какими-нибудь мелкими и мимолетными чувствами. «Море» сказано здесь как бы в первый раз и именовано в зимних волнах, через которые оно постоянно извергает свою собственную глубину и само в нее ввергается. Непосредственно за главной и вводной репликой в зачине хор вступает словами τοΰτο καί πολιοΰ. Он воспевает выход в волнующуюся бездну, прощание с сушей. Выход происходит не при манящей глади сияющих вод, а в зимнюю бу­рю. Сказывание об этом выходе встроено в закон движения словесных и стиховых сочетаний, подобно тому как χωρεί в ст. 336 помещен на то место, где меняется размер: χωρεί значит: он отказывается от места, от­ступает — и отваживается вступить во всесилие неприкаянного морско­го потока. Подобно колоннам, стоят слова в строе этих стихов.

Но воедино с этим власти-деятельным выходом в сверхвластительную стихию моря сплетен неутомимый прорыв в нерушимое власт­вование земли. Внимательно посмотрим: земля называется здесь благо­роднейшей из всех богов. Власти-деятельно разрушает человек покой роста, окормляющий дар и выносливость не знающей устали земли. Сверхвластительное властвует здесь не в дикости, самое себя погло­щающей, но как то, что без устали и усилий от превосходства покоя своего великого богатства дает созреть и превратиться в дар неисчер­паемому. В это властвование врывается Власти-деятельный, из года в год он его перепахивает плугом и ввергает не знающую устали землю в непокой своего труждания. Море, земля, прорыв, перелом, и то, и дру­гое прилаживается через καί ст. 334 друг к другу, коему в ст. 338 соот­ветствует τε.

Послушаем теперь, присоединив ее к сказанному, антистрофу. Она называет стаи пернатых, обитателей вод, быка и коня в горах. Все то живое, что, грезя, зыбится в самом себе и среди себе подобных, перетекает через край, постоянно обновляется во все новых образах и все же остается на своем *едином* пути, — все это знает место, где ему ночевать и бродить. Как живое, оно введено во властвование моря и земли. В эту-то в [самой] себе кружащую жизнь — и забрасывает человек, не­обычный в собственном кругу и укладе и основе, свои силки и сети, ее-то и вырывает он из ее порядка, пряча в своих оградах и загонах и за­гоняя в ярмо. Там: прорыв (Ausbruch) и перелом (Umbruch), здесь: за­хват и подчинение (Einfang und Niederzwang).

В это место, перед тем как перейти ко второй строфе и ее анти­строфе, необходимо вставить *примечание,* предохраняющее от лжетол­кования всей трагедии, к которому склонен современный человек и ко­торое весьма распространено. Мы уже указывали на то, что речь идет не об описании и изображении сфер поведения человека, который тоже является среди прочего сущего, а о поэтическом наброске его бытия, ис­ходящем из крайних возможностей и границ. Тем самым отвергается и другое мнение, что хор якобы показывает становление человека от ди­кого охотника и одинокого рыбаря до градостроителя и человека куль­туры. Таковы представления этнографии и психологии первобытных народов. Оные представления происходят из ложного переноса некоего уже в себе самом неистинного естествознания на человеческое бытие. Главная ошибка, которая лежит в основе таких представлении, состоит в мнении, что начало истории является будто бы примитивным и отста­лым, беспомощным и слабым. В действительности все наоборот. Нача­ло есть самое неуютное и самое властное. Что наступает затем, есть не развитие, а выравнивание как простое расширение, есть невозможность начала удержаться в самом себе, есть выхолащивание и раздувание на­чала до извращенного образа величия в смысле обычной величины, об­ширности, связанных с числом и множеством. Неуютнейшее *есть* то, что оно есть, *ибо* оно скрывает в себе такое начало, в котором из преиз­бытка все сразу вырывается в сверхвластительное, коим надлежит овла­деть.

Необъяснимость этого начала не есть недостаток или несостоя­тельность нашего познания истории. В понимании тайного характера этого начала лежит, напротив того, надежность и величие историческо­го познания. Знание первобытной истории не есть откапывание прими­тивного и собирание костей. Оно не есть ни половинчатое, ни целое естествознание, и если оно вообще что-то и есть, то — мифология.

Первая строфа и антистрофа называют море, землю, животных как cверxвлacтитeльноe, которому во всей его верховной власти Вла­сти-деятельный помогает ворваться в открытость.

Вторая строфа, если смотреть со стороны, переходит от изобра­жения моря, земли, животных к характеристике человека. Но во второй строфе только о человеке говорится так же мало, как в первой строфе и антистрофе мало говорилось о природе в узком смысле.

Напротив, все то, что теперь подлежит называнию, язык, пони­мание, настроение, страсть и зодчество, в не меньшей степени принад­лежат сверхвластительному, каковым являются море, земля и животные. Разница заключается лишь в том, что оно овладевает человеком и несет его, теснит и опаляет, в то время как то, первое, проникает его своей властью как нечто, что он в качестве сущего, каковым является сам, специально должен перенять.

Сквозное властвующее (das Durchwaltende) потому ничего не теряет от своего сверхвластительного всевластия, что человек немедлен­но принимает его в свою власть, используя оную как таковую. Благода­ря этому скрывается лишь неуютное языка и страстей как нечто, к чему приложен человек в качестве исторического, тогда как ему-то кажется, будто *он* сам всем этим располагает. Неуютность этих сил заключается в их кажущейся доступности и привычности. Они непосредственно под­чиняются человеку только в своем бесчинстве (Unwesen) и тем самым изгоняют его из его сущностного чина (Wesen). Благодаря этому чело­веку начинает казаться близким то, что в основе своей еще недоступней и властительней, чем море и земля.

Насколько человек неприкаян в своей сущности, обнаруживает лелеемое им мнение о себе как о том, кто изобрел и был в силах изобрес­ти язык и рассудок, зодчество и поэзию.

Каким же образом удается человеку изобрести то, что пронизы­вает его своею властью, благодаря чему он сам, как человек, только и может *быть?* Мы совершенно забываем, что в этом хоре говорится о властном, о неуютном (δεινόν), если мы думаем, что поэт выставляет здесь человека изобретателем того, что есть зодчество и язык. Слово έδιδάξατο не значит: человек изобрел, но: он обретается в сверхвластительном и только в нем обрел самого себя: власть подобным образом деятельного. «Самого себя» означает, в соответствии с предыдущим, то­го, кто одновременно прорывается и переламывает, захватывает и под­чиняет.

Это прорывание, переламывание, захватывание и покорение (Ausbrechen, Umbrechen, Einfangen, Niederzwingen) являются сами по себе лишь открытием сущего *как* моря, *как* земли, *как* живности. Прорыв и перелом происходят только тогда, когда силы языка, разума, настрое­ния и созидания сами оформляются власти-деятельностью. Власти-деятельное поэтического сказывания, мыслительного наброска, созидаю­щего строительства, деятельности на благо государства не есть приве­дение в действие способностей, которыми обладает человек, но есть ук­рощение и связывание властных сил, благодаря которым сущее раскрывается как таковое, если человек вступает в него. Эта раскрытость сущего есть та власть, которой должен овладеть человек, чтобы в своей власти-деятельности быть посреди сущего прежде всего самим собой, т.е. человеком историческим. То, что здесь, во второй строфе, подразумевается под δεινόν, мы не можем толковать ни как изобретение, ни просто как способность или свойство человека.

Только если мы поймем, что употребление власти в языке, в ра­зуме, в созидании, в строительстве созидает [что всегда означает: про-из-водит (her-vor-bringt)] властное деяние (Gewalt-tat) по прокладыва­нию дорог во властвующем повсюду сущем, только тогда мы поймем неуютность всего Власти-деятельного. Ибо человек, подобным образом снуя повсюду, не становится безысходным во внешнем смысле, т.е. в том смысле, что, натыкаясь на внешние преграды, из-за них не продвигает­ся вперед. Именно таким образом он может продвигаться все дальше и дальше. Безысходность человека состоит скорее всего в том, что он от­брасывается назад на им же проторенные пути; стараясь удержаться в своей колее, застревает в ней, очерчивает в этой западне круг своего мира, запутывается в видимости и тем самым выключает себя из бытия. И вот так изворотливо вращается он в собственном кругу. Он может обойти стороной все, что является инородным по отношению к этому кругу. Он может применить любую уловку в нужном месте. Власти-деятельность, изначально созидающая пути, в самой себе производит свое собственное безобразие изворотливости, которая в самой себе есть бе­зысходность в той степени, в какой она самое себя сгоняет с пути ос­мысления видимости, где она подвизается.

Лишь в *одном* всякая власти-деятельность терпит непосредст­венно поражение. Это смерть. Она перекрывает вершины (über-endet) всякой завершенности, переходит границы (über-grenzt) всякой ограниченности. Здесь нет ни прорыва, ни перелома, ни захвата, ни подчине­ния. Но это неуютно-зловещее, которое сразу и навсегда устраняет все уютно-домашнее, не есть особое событие, которое надлежит назвать среди прочего, потому что и оно в конце концов наступает. Человек бе­зысходен перед лицом смерти не только тогда, когда приходит время умирать, но постоянно и по существу. Поскольку человек есть, он сто­ит в неотвратимости смерти. Так сиюбытность сама есть свершающаяся не-уютность. (Свершающуюся неуютность с самого начала дόлжно обосновывать как сиюбытность.)

Называя *это* властное и неуютное, поэтический набросок бы­тия и человеческой сущности ставит себе собственную границу.

Ибо вторая антистрофа не приводит наименований *еще* и дру­гих сил, но все, сказанное прежде, приводит к внутреннему единству. Заключительная строфа сводит целое к его основной черте. После того, что мы выявили, проделав первое действие, основная черта собственно сказываемого (δεινότατον) попала в некое чередование двух смыслов δεινόν. Соответственно этому, заключительная строфа, обобщая, назы­вает три вещи.

1. Власть, властное, в котором вращается деяние власти-деятельного, есть целый круг препорученной ему механики, τό μαχανόεν. Слово «механика» мы берем не в пренебрежительном смысле, а подра­зумеваем нечто существенное, заявляющее о себе в греческом слове τέχνη. Τέχνη не означает ни искусства, ни умения, ни тем более техники в современном смысле. Τέχνη мы переводим как «знание» (Wissen), но это требует пояснений. Знание подразумевает здесь не результат про­стых умозаключений о неизвестном доселе наличном. Такие сведения суть всегда лишь приложение, хотя и неизбежное для знания. Знание есть, если иметь в виду настоящий смысл τέχνη, начальное и постоян­ное смотрение за пределы какого бы то ни было наличного. Это вы­сматривание различным образом, различными путями и в различных областях вносит в творение прежде всего то, что только и дает уже на­личному его относительные права, возможную определенность и тем самым ставит ему границу. Знание есть умение вносить в творение (ins Werk-setzen-können) бытие как всякий раз то или иное сущее. Искусство в собственном смысле и произведение искусства греки потому подчерк­нуто называют τέχνη, что искусство самым непосредственным образом приводит бытие, т.е. в себе стоящее явление, к стоянию [в некоем при­сутствующем (в творении)]. Творение искусства есть, в первую очередь, творение не потому, что оно сотворено, сделано (gewirkt ist), но потому, что оно производит бытие (er-wirkt) в некоем сущем. Про-изводить (ег-wirken) значит здесь вносить в творение, в котором как в являющемся становится зримым властвующее восхождение, φύσις. Только через тво­рение искусства как через бытийствующее бытие все остальное являю­щееся и обнаруживаемое *утверждается как сущее* или же как то, что несть сущее, и становится доступным, ясным и понятным.

Так как искусство в особо подчеркнутом смысле приводит к стоянию и проявляет в творении бытие как сущее, то его и можно имен­но как умение-вносить-в-творение считать τέχνη*.* Внесение-в-творение есть открывающееся про-изводство бытия *в* сущем. Это превосходящее, производящее открытие и открытость есть знание. Страстное знание есть вопрошание. Искусство есть знание и поэтому τέχνη, а вовсе не по­тому, что для его осуществления нужны «технические» навыки, инстру­менты и материалы.

Таким образом, τέχνηвыделяет δεινόν, властидеятельное в его основном решающем качестве; ибо властидеятельность есть применение власти против cверхвластительного: знающее отвоевывание прежде за­крытого бытия для являющегося как сущего.

2. Подобно тому, как δεινόν в качестве властидеятельности со­средоточивает свою сущность в греческом исходном τέχνη, так и δεινόν как сверхвластительное проявляется в греческом δίκη. Мы его перево­дим как лад (Fug). Этот лад мы понимаем прежде всего в смысле сла­женности (Fuge) и ладности (Gefüge); затем как склад, стечение событий (Fügung), как указание, которое отдает сверхвластительное своему вла­ствованию; наконец, как улаживающую ладность (das fügende Gefüge), которая вынуждает к прилаживанию (Einfügung) и подлаживанию (Sichfügen).

Если δίκη перевести как «справедливость» и понимать ее мо­рально-юридически, тогда слово потеряет свое метафизическое содер­жание. То же самое относится к толкованию δίκη как нормы. Сверхвла­стительное во всех своих областях и владениях по отношению к своей державности (Mächtigkeit) есть лад. Бытие, φύσις, как властвование есть изначальная собранность: λόγος, налаживающий лад: δίκη.

Так δεινόν как сверхвластительное (δίκη) и δεινόν как власти-деятельное (τέχνη) противостоят друг другу, хотя и не как две наличные вещи. Это противостояние состоит скорее всего в том, что τέχνη восста­ет против δίκη, которая, со своей стороны, будучи ладом, имеет власть сладить (verfügt) со всякой τέχνη. Взаимное противостояние *есть.* Оно есть лишь постольку, поскольку неуютнейшее, человеческое бытие, со­вершается, если человек бытует (west) как историческое свершение.

3. Основная черта δεινότατον заключается во взаимодействии двух смыслов δεινόν. Знающий попадает в самый центр лада, вбрасыва­ет «броском» бытие в сущее и никогда не в силах овладеть cверхвластительным. Поэтому его бросает между ладным и не-ладным, между скверным и благородным. Любое властидеятельное укрощение властно­го есть либо победа, либо поражение. И то, и другое каждый раз по-разному выбрасывается из домашнего уюта и по-разному разворачива­ет опасность приобретенного или потерянного бытия. Обоих каждый раз по-разному обступает опасность погибнуть. *Властидеятельный* тво­рец, тот, кто отправляется в не-сказанное, врывается в не-мыслимое, кто добывает несвершенное и дает явиться невидимому, этот властидеятельный всегда стоит в положении дерзания (τόλμα, ст. 371). Дерзая ов­ладеть (Bewältigung) бытием, он должен при этом допустить натиск не-сущего μή καλόν, разламывания, не-постоянства, нескладности и нелад­ности (Ungefüge, Unfug). Чем выше вершина исторической сиюбытности, тем шире разверзается пропасть для внезапного срыва в неисторическое, которое еще только устремляется куда-то посреди безысходного хаоса.

Завершив второе действие, спросим, в чем же состоит третье.

*в) Третье «действие»: собственно толкование как сказывание несказанного. Сиюбытность исторического человека как брешь*

*для раскрытия бытия в сущем* — *промежуточный случай*

*Действие третье.* Решающая истина текста была выявлена в первом действии. Второе действие провело нас по всем существенным областям властного и властидеятельного. Заключительная строфа за­вершает стягивание целого в сущность неуютнейшего. Осталось обра­тить внимание на некоторые частности и подробное их объяснение. Это лишь дополнит ранее сказанное, но не потребует нового пути толкования. Если ограничиться пояснениями непосредственно высказанного в трагедии, толкование придет к концу. Тем не менее с этого оно только начинается. Собственно толкование должно показать то, чего уже нет в словах и что все же сказано. Для этого толкование по необходимости нуждается во власти. Самое существенное нужно искать там, где науч­ная интерпретация ничего уже больше не видит и все, что выходит за ее пределы, клеймит как ненаучное.

Однако здесь мы можем, поскольку решили ограничиться этим отдельно взятым хором, отважиться на третье действие только в опре­деленном отношении, сообразно нашей задаче и ступая с большой ос­торожностью. Памятуя о сказанном о первом действии, начнем с того, что мы получили во втором в результате пояснения заключительной строфы.

Λεινότατον, заключенное в δεινόν, неуютнейшее неуютного, ле­жит во взаимодействии δίκη и τέχνη. Неуютнейшее не есть просто пре­восходная степень неуютного. По характеру своему оно есть нечто единственное в своем роде в неуютном. Во взаимодействии сверхвластительного сущего в целом и властидеятельной сиюбытности человека ро­ждается возможность срыва в безысходное и бесприютное: погибель. Однако эта погибель, как и возможность ее, возникает не под конец, когда властидеятельный прорвется и сорвется отдельным властным дея­нием, но с самого основания властвует и бодрствует во взаимодействии сверхвластительного и властидеятельности. Властидеятельность *долж­на* разбиться о сверхвластие (Übergewalt) бытия, если бытие властвует как φύσις, восходящее властвование.

Но эта необходимость разбиться может существовать лишь по­стольку, поскольку то, что должно разбиться, понуждается к подобной сию-бытности (Da-sein). Человек, в свою очередь, властительное к та­кой сию-бытности, выбрасывается в необходимость такого бытия, так как сверхвластительное как таковое, чтобы явиться властвующим, *нуждается* для себя в обжитом месте (Stätte). Будучи понята из самим бытием вынужденной необходимости, только и открывается нам сущ­ность человеческого бытия. Сию-бытность исторического человека зна­чит: быть определенным как брешь, в которую, являя себя, врывается сверхвластие бытия, дабы самая эта брешь о бытие разбилась.

Неуютнейшее (человек) есть то, что оно есть, ибо с самого осно­вания занято уютно-домашним и охраняет его, чтобы вырваться из не­го и дать ворваться туда тому, чем оно овладевает. Само бытие бросает человека в колею от-рыва, который его самого через него же самого как отступающего понуждает к бытию, дабы внести его в творение и тем самым держать открытым сущее в целом. Поэтому властидеятельный не ведает блага и благодеяния (в обычном смысле), не ведает и умиротво­рения и удовлетворения успехами или же признанием и подтверждением оного. Во всем этом властидеятельный как творец зрит только види­мость совершенства, которой он пренебрегает. В волении неслыханного он отвергает всякую помощь. Гибель для него есть глубочайшее и ши­рочайшее Да сверхвластительному. В разрушении сработанного творе­ния, в знании того, что оное есть только неладность и σαρμά (свалка не­чистот), предоставляет он сверхвластительное своему ладу. Но не в форме «душевных переживаний», в которых вращается душа творяще­го, и не в форме мелкого чувства неполноценности, но единственно путем самого внесения в творение. Сверхвластительное, бытие действенно утверждает себя *как история.*

В качестве бреши для раскрытия внесенного в творение бытия сию-бытность исторического человека есть *промежуточный случай,* в котором внезапно восходят властные силы освобожденного сверхвластия бытия и входят в деяние истории. Греки интуитивно догадывались об этой внезапности и единственности сию-бытности, к коим они пону­ждались самим бытием, открывающимся им как φύσις, λόγος и δίκη. Не­мыслимо, чтобы греки предрекли сами себе на последующие тысяче­летия быть создателями культуры Европы. Так как они в единственной необходимости своей сию-бытности нуждались единственно во власти и эту необходимость, таким образом, не устраняли, а только увеличива­ли, они добыли для себя главное условие своего действительного исторического величия.

Таким образом, познанная и поэтически возвращенная в свою основу сущность человеческого бытия остается по характеру своей тай­ны закрытой для понимания, если оное преждевременно прибегает к ка­ким бы то ни было суждениям.

Оценка человеческого бытия как высокомерия и гордыни в пре­небрежительном смысле выводит человека из его сущностной необходи­мости быть промежуточным случаем. Такая оценка предполагает чело­века как нечто наличное, помещает его в пустое пространство и оцени­вает по некоему, внепоставленному, табелю о рангах. К этому виду не­понимания относится, однако, и мнение о том, что якобы сказывание поэта есть, собственно говоря, невысказанное отвержение этого челове­ческою бытия, скрытый совет отречения от власти, отречения в смысле заботы о покое и удобстве. Подтверждение этому мнению в полной ме­ре можно найти даже в заключении хора.

Сущий так [именно в смысле неуютнейшего] должен быть отлу­чен от очага. Заключительные слова хора ни в коем случае не противо­речат тому, что он до этого сказывает о человеческом бытии. Посколь­ку хор восстает *против* неуютнейшего, в нем говорится, что этот способ бытия *не* есть повседневный. Такую сию-бытность нельзя вычитать из рутины любых занятий и поступков. Заключительные слова хора столь мало удивляют, что мы бы сами удивились, если бы их не было. В своей отстраняющей установке они суть непосредственное и полное подтвер­ждение неуютности человеческой сущности. В заключительных словах сказывание хора возвращается в свое начало.

*§ 53. Новое истолкование изречения Парменида в свете*

*софоклова хора. Сопричастность νοείν и εΐναι как взаимодействие*

*τέχνη и δίκη Несокрытость как неуютность. Разумение как решение.*

*Λόγος как потребность и основа языка*

Но какое отношение все это имеет к изречению Парменида? Он нигде не говорит о неуютности, он весьма трезво говорит только о со­причастности друг другу разумения и бытия. Вопрос о том, что означа­ет сопричастность, вывел нас на окольный путь толкования Софокла. Чем оно поможет нам? Мы ведь не можем его просто взять и внести в толкование Парменида. Безусловно, нет. Но мы должны вспомнить об изначальной сущностной связи поэтического и философского сказывания; особенно в том случае, когда речь, как и здесь, идет о начальном поэтически-мыслительном основании и учреждении исторической сиюбытности народа. За пределами этой общей сущностной связи мы тот­час наталкиваемся на определенную, содержательно объединяющую и мысль, и поэзию черту.

Во втором действии в обобщающей характеристике заключи­тельной строфы нарочито было выделено взаимодействие δίκη и τέχνη. Δίκη есть сверхвластительный лад. Τέχνη есть властидеятельность зна­ния. Взаимодействие обоих есть свершение неуютности.

Теперь мы утверждаем: сопричастность νοείν (разумения) и είναι (бытия), о котором говорит изречение Парменида, есть не что иное, как оное взаимодействие. Если это выявляется, тогда достоверно прежнее утверждение, что высказывание Парменида прежде всего огра­ничивает сущность человеческого бытия, а не высказывается о человеке в каком-либо случайном отношении.

Для доказательства нашего утверждения приведем сначала два общих довода. Затем попытаемся истолковать изречение отдельно.

В поэтически высказанном взаимодействии δίκη и τέχνη первое (δίκη) представляет бытие сущего в целом. Уже за некоторое время до Софокла мы наталкиваемся в мышлении греков на такое истолкование этого слова. Самое древнее из дошедших до нас изречений, изречение Анаксимандра, говорит о бытии в сущностной связи с δίκη.

То же самое Гераклит именует словом δίκη там, где он опреде­ляет сущностные черты бытия. Фрагмент 80 начинается словами: είδέναι δέ χρή τόν πόλεμον έόντα ξυνόν καί δίκην έριν, «однако иметь в виду необходимо раз-межевание, бытующее как сопряжение, и лад как супротивное...» Δίκη как налаживающая ладность сопричастно супро­тивному раз-межеванию, в качестве какового φύσις, восходя, выявляет (в присутствии) являющееся и, таким образом, бытует как бытие (ср. фр. 23 и 28).

Парменид, в конце концов, сам остается решающим свидетелем философского употребления слова δίκη в сказывании о бытии. Δίκη для него богиня. Она попеременно хранит замыкающие и размыкающие ключи к вратам дня и ночи, т.е. к путям (разоблачающего, enthüllend) бытия, (искажающей, verstellend) видимости и (замкнутого, verschlossen) ничто. Это означает: сущее открывается постольку, поскольку обнаруживается и охраняется лад бытия. Бытие как δίκη есть ключ к сущему в его ладности. Этот смысл δίκη можно однозначно почерпнуть из три­дцати великолепных вступительных стихов «поучения» Парменида, ко­торые дошли до нас в законченном виде. Назвать поэтическое *и* фило­софское сказывание о бытии значит учредить и ограничить его (бытие) тем же самым словом δίκη.

Другое доказательство нашего утверждения, которое осталось в общих чертах привести, заключается в следующем. Ранее уже указыва­лось на то, каким образом в разумении как при-нимающем пред-ъятии раскрывается сущее как таковое и так вы-является в несокрытость. На­тиск τέχνη на δίκη является для поэта тем свершением, благодаря кото­рому человек становится бездомным. В таком выхождении из уютно-домашнего домашнее только и раскрывается как таковое. Но заодно и только так раскрывается и чуже-странное, сверхвластительное как та­ковое. В свершении (Geschehnis) неуютности раскрывается вместе с тем сущее в целом. Это раскрытие есть свершение (Geschehen) несокрытости. Оная есть не что иное, как свершение неуютности.

Безусловно, возразим мы, это относится к тому, что говорит по­эт. Но то, чего нам не хватает в трезвом изречении Парменида, есть указанная выше неуютность.

Теперь в связи с этим необходимо показать трезвость мышле­ния в ее истинном свете, чему поможет отдельное толкование изрече­ния. Мы заранее говорим: если бы обнаружилось, что разумение в его сопричастности бытию (δίκη) есть нечто, что нуждается во власти и в качестве властидеятельности является необходимым и как необходи­мость может устоять только в неотвратимости борьбы [в смысле πόλεμος и έρις, если сверх этого в процессе доказательства выяснится, что разумение явно находится в связи с логосом и этот логос выявляет себя как основа человеческого бытия, — значит, наше утверждение по­лучило свое обоснование из внутреннего родства философского изрече­ния и поэтического сказывания.

Мы подчеркиваем три вещи:

1. Разумение есть не простои процесс, а принятие решения (Ent­scheidung).
2. Разумение находится во внутреннем сущностном единстве с логосом. Оный есть необходимость.
3. Логос обосновывает сущность языка. Как таковой он есть борьба и обосновывающая причина исторической сиюбытности челове­ка посреди сущего в целом.

К п. 1. Νοείν, разумение, понято в его сущности еще недостаточ­но, нужно хотя бы избегать его смешения с мыслительной деятельно­стью или, паче того, с суждением. Разумение, которое ранее было оха­рактеризовано как отношение воспринимающей позиции к явлению су­щего, есть не что иное, как особый выход на отдельный путь. Это за­ключает в себе: разумение есть проход сквозь скрещение тройного пути. Таковым оно может стать только в том случае, если оно с самого осно­вания есть *решение в пользу бытия против ничто* и тем самым разлад с видимостью. Такое существенное решение должно все же, чтобы совер­шиться и удержаться от постоянно угрожающего увязания в повседнев­ном и будничном, применить власть. Властность (Gewalt-tat) подобным образом решительно предпринятого выхода на путь к бытию сущего выталкивает человека прежде всего из ближайшего и привычного уюта.

Только если мы поймем разумение как такой выход, мы защи­тим себя от ошибки ложного толкования разумения как любого поведе­ния человека, как некоего само собой разумеющегося использования его духовных способностей или паче того — как духовного процесса, происходящего случайным образом. Разумение, напротив, отвоевано у повседневной суеты *в борьбе* с ней. Его сопричастность бытию сущего осуществляется не сама собой. Оглашение этой сопричастности не есть простое установление факта, оно отсылает к той борьбе. Трезвость из­речения есть трезвость мысли, для которой строгость разумеющего по­нятия составляет основной образ понятости (Ergriffensein).

К п. 2. Ранее мы приводили фр. 6, чтобы выявить отличие трех путей друг от друга. Тогда же мы сознательно отказались от более под­робного толкования первого стиха. Теперь мы читаем и слышим его по-другому: χρή τό λέγειν τε νοείν τ’ έόν έμμεναι. Тогда перевод гласил: «Потребно есть как собранное поставление, так и разумение: то, что су­ще, (есть) бытие». Мы видим: здесь рядом названы νοείν и λέγειν, разу­мение и логос. Сверх этого, в начало стиха резко поставляется χρή. «Потребны разумение и логос». Вместе сразумением названо λέγειν как свершение того же характера, λέγειν названо даже первым. Логос не может здесь означать собранность как слаженность (Fuge) бытия, но должен в единстве с разумением подразумевать то (человеческое) власто-действие (Gewalt-tat), согласно которому бытие собирается в своей собранности. Потребно собирание, принадлежащее разумению. Оба должны происходить «ради бытия». Собирание здесь означает: улавли­вать себя посреди рассеяния в непостоянное, вновь вылавливать себя из хаоса в видимость. Но это собирание, которое все еще есть отход, мо­жет быть совершено только в силу собирания, которое, будучи возвра­том, осуществляет вталкивание сущего в собранность своего бытия. Так логос в качестве собирания попадает здесь в потребность (Not) и отделяется от логоса как собранности бытия φύσις. Λέγειν как собира­ние, как собирание человека в лад (Fug), помещает человека прежде все­го в его сущность и ставит ее, таким образом, в не-уютное, покуда ую­том правит видимость привычного, обычного и плоского.

Остается спросить, почему λέγειν названо перед νοείν. Ответ гласит: только исходя из λέγειν νοείν получает свою сущность как со­бирающее разумение.

Определение сущности человеческого бытия, которое осуществ­ляется в начале европейской философии, не происходит путем выхваты­вания каких-то свойств особи «человек» в отличие от других тварей. Человеческое бытие определяется из отношения к сущему как таковому в целом. Человеческая сущность проявляется здесь как отношение, ко­торое только и открывает человеку бытие. Человеческое бытие как по­требность разумения и собирания есть понуждение (Nötigung) к свободе приятия τέχνη, знающего внесения бытия в творение (Ins-Werk-Setzens des Seins). Такова история.

Из сущности λόγος как собирания вытекает сущностное следст­вие для характеристики λέγειν. Так как λέγειν в качестве подобным об­разом определенного собирания связано с изначальной собранностью бытия, а бытие означает: входить-в-несокрытость, то основным харак­тером этого собирания является раскрытие (Eröffnen), обнаружение (Offenbarmachen): λέγειν вступает в ясную и четкую противополож­ность прикровенности и закрытости (Verdecken und Verbergen).

Это непосредственно и недвусмысленно доказывается изречени­ем Гераклита. Фр. 95 гласит: «Господин (Herrscher), чье прорицание со­вершается в Дельфах, ούτε λέγει ούτε κρύπτει, он не собирает, не скры­вает, άλλά σημαίνει, но подает знаки». Собирание противополагается здесь сокрытию (Verbergen). Собирать значит здесь от-крывать (ent-bergen), обнаруживать (offenbarmachen). Здесь позволено поставить простой вопрос: откуда слово λέγειν, собирать, могло получить значе­ние обнаруживать (открывать) в противоположность к скрывать, если не от основы сущностного отношения к λόγος в смысле φύσις? Показующее (zeigend) себя в выхождении властвование есть несокрытость. Соот­ветственно этому отношению, λέγειν означает, производить несокры­тое как таковое, сущее в eго несокрытости. Так λόγος не только у Гераклита, но еще у Платона имеет характер δηλοΰν, обнаружения. Аристо­тель обозначает λέγειν τοΰ λόγος как άποφαίνεσθαι, приводить-к-показыванию-себя (zum-sich-Zeigen-bringen) [ср. *Sein und Zeit.* §§ 7 и 44]. Эта характеристика λέγειν как открывать и обнаруживать тем сильнее свидетельствует об изначальности данного определения, что как раз у Платона и Аристотеля начинается уже упадок определения λόγος, бла­годаря чему и становится возможной логика. С тех пор, а значит на протяжении двух тысячелетий эти отношения между λόγος, άλήθεια, φύσις, νοείν и ίδέα запрятаны (versteckt) и прикрыты (verdeckt) в непо­нятном.

Однако вначале происходит следующее: λόγος, в качестве обна­руживающего собирания, которое, в свою очередь, есть бытие как лад в смысле λόγος, становится необходимостью сущности исторического че­ловека. Нужно сделать только один шаг, дабы уразуметь, как таким об­разом понятый λόγος определяет сущность языка и как λόγος становит­ся наименованием речи. Человеческое бытие есть по своей историче­ской, раскрывающей историю сущности логос, собирание и разумение бытия сущего; свершение того неуютнейшего, в котором сверхвласти­тельное через властидеятельность становится явлением и приводится к стоянию. Но из хора «Антигоны» Софокла мы уловили: одновременно с прорывом в бытие происходит вхождение в слово, в язык.

Вместе с вопросом о сущности языка на поверхность всегда вы­ходит вопрос и о происхождении языка. Ответ ищут окольными путя­ми. Первым, решающим ответом на вопрос о происхождении языка ос­тается и здесь: происхождение это — по-прежнему тайна; и не потому, что люди до сих пор были недостаточно хитры, но потому, что все хит­рости и вся проницательность попадали впросак, пока не стали всеоб­щими. Таинственность принадлежит сущности происхождения языка. Смысл же этого таков: язык мог возникнуть только из сверхвластитель­ного и неуютного в прорыве (Aufbruch) человека в бытие. В этом про­рыве язык как словостановление бытия был — поэзией. Язык есть прапоэзия, в которой народ творит бытие. Наоборот, великая поэзия, бла­годаря которой народ вступает в историю, начинает построение стати (Gestaltung) принадлежащего этому народу языка. Греки создали и по­знали эту поэзию благодаря Гомеру. Язык открылся их сиюбытности как прорыв в бытие, как раскрывающее построение стати сущего.

То, что язык есть логос, собирание, вовсе не само собой разуме­ется. Но мы понимаем это толкование языка как логоса, исходя из начала исторической сиюбытности греков, изосновного направления, в котором им вообще раскрылось бытие, и они установили eго в сущем.

Слово, называние, ставит открывающееся сущее из непосредст­венного сверхвластительного натиска обратно в его бытие и сохраняет его в этой открытости (Offenheit), ограниченности и постоянстве. Обычно называние не задним числом наделяет уже очевидное (offenbar) сущее обозначением и опознавательным знаком, называемым «слово», а наоборот: слово опускается с высоты своего изначального власто-действия как раскрытия бытия до простого знака, и именно так, что он затем сам подключается к сущему. В изначальном сказывании бытие су­щего раскрывается в складе (Gefüge) своей собранности. Это раскрытие собирается во втором смысле, согласно которому слово сохраняет изна­чально собранное и, таким образом, управляет властвующим, φύσις. Человек есть некто, стоящий и действующий в логосе, в собирании: со­биратель. Он принимает и осуществляет управление властвованием сверхвластительного.

Но мы знаем: эта властидеятельность есть неуютнейшее. Ради τόλμα, дерзания, человек с необходимостью приходит и к дурному, и к добродетельному и благородному. Где язык говорит как нуждающееся во власти собирание, как укрощение сверхвластительного и как охране­ние, там и только там необходимы также несвязанность и потеря. По­этому язык как свершение есть всегда одновременно и речь, вместо раскрытия бытия его прикрытие, вместо собирания в склад и лад рассеива­ние в нескладности (Unfug). Логос как язык не делается сам по себе. По­требно λέγειν: χρή τό λέγειν, потребно собирающее разумение бытия сущего. [Откуда понуждает потребность? Woher nötigt die Not?]

К п. 3. Так как сущность языка обнаруживается в собирании со­бранности (Gesammeltheit) бытия, то язык как повседневная речь лишь тогда достигает своей истины, когда сказывание и слушание направле­ны на логос как собранность в смысле бытия. Ибо в бытии и его складе сущее изначально и авторитетно, как бы уже заранее заявляет о себе как о λειόμενον, как о собранном, сказанном, пред- и вы-сказанном. Лишь теперь мы понимаем всю совокупность отношений, в которых на­ходится изречение Парменида, согласно которому разумение происхо­дит ради бытия.

Отрывок гласит (VIII, 34 36):

«Сопричастны друг другу разумение и то, ради чего это разуме­ние совершается. А именно не без сущего, в котором оно (бытие) уже высказано, ты обнаружишь (обретешь) разумение». Отношение к логосу как к φύσις делает λέγειν разумеющим собиранием, а разумение — собирающим. Поэтому λέγειν, чтобы самому оставаться собранным, должно отвергнуть всякое простое говорение, словоохотливость и речи­стость. Вот и у Парменида мы находим резкое противопоставление λόγος и γλώσσα (фр. 7, ст. 3 сл.). Отрывок соответствует началу фр. 6, где в связи с прокладыванием первого необходимого пути к бытию говорится, что потребно собрать себя в направлении бытия сущего. Те­перь речь идет о наставлении по поводу путешествия по третьему пути — в видимость. Он ведет через сущее, также всегда стоящее в кажимо­сти. Он обычен. Поэтому знающий человек должен постоянно отры­вать себя от этого пути, уходя в λέγειν и νοείν бытия:

«и вовсе не должна тебя довольно-таки лукавая привычка

принуждать, направляя на этот путь,

чтобы ты затерялся в не-видящем глазении и наполненном

 шумом слушании

и в словоохотливости, но решай разделяя,

поставляя перед собой воедино собранное доказательство

 многообразного противоборства,

 данное мною».

Λόγος находится здесь в самой тесной связи с κρίνειν, с разделе­нием как разрешением в исполнении собирания к собранности бытия. *Избирающий* (auslesend) «вы-чит» (Lesen) обосновывает и несет на себе следование за бытием и защиту от видимости. В значении κρίνειν слы­шится одновременно: избирать, выделять,— чиноустанавливающая мера.

Благодаря этому тройному указанию, истолкование изречения вело нас столь далеко, что сделалось очевидным: у Парменида на самом деле сказано о логосе. Логос есть потребность и нуждается в собствен­ной власти для защиты от словоохотливости и небрежности. Логос вы­ступает как λέγειν по отношению к φύσις. В этом расхождении логос как свершение собирания становится основой, которая обосновывает человеческое бытие. Поэтому мы говорим: в этом изречении дается прежде всего решительное определение сущности человека. Быть челове­ком значит принять на себя собирание, собирающее разумение бытия сущего, знающее *внесение* являющегося в творение (Ins-Werk-setzen des Erscheinens) и, приняв, *управлять* (verwalten) несокрытостью, *охранять* ее от сокрытости и прикровенности. Так в начале европейской филосо­фии уже становится зримым, как вопрос о бытии с необходимостью включает в себя обоснование сиюбытности. Эта взаимосвязь бытия и сиюбытности (и соответствующее вопрошание о нем) вообще не затра­гивается ссылкой на гносеологическую постановку вопроса, так же как и внешним утверждением, что якобы всякая концепция бытия зависит от понимания (Auffassung) сиюбытности. [Если же вопрос о бытии ищет не просто бытие сущего, но само бытие в его сущности, тогда в полной мере становится необходимым вытекающее из этого вопроса обоснова­ние сиюбытности, которое поэтому и только поэтому обрело имя «фун­даментальной онтологии». Ср. *Sein und Zeit.* Введение].

*§ 54. Начальное толкование сущности человека* *как*

*φύσις = λόγος άνθρωπον έχων, в отличие от полнейшей формулы:*

*άνθρωπος* = *ζώον λόγον έχον*

Это начальное раскрытие сущности человеческою бытия мы называем *решающим.* Правда, оно не сохранилось и не удержалось в ка­честве этого великого начала, следствием чего явилось нечто совсем иное: принятая затем в Европе и доныне не поколебленная в господ­ствующем мнении дефиниция человека как разумного существа. Дабы сделать зримым отстояние этой дефиниции от начальною раскрытия сущности человеческого бытия, мы формально можем противопоста­вить начало и конец друг другу. Конец обнаруживается в формуле: άνθρωπος = ζώον λόγον έχον, человек - живое существо, наделенное ра­зумом. Начало мы заключим в вольно образованную формулу, которая обобщает прежнее наше толкование: φύσις = λόγος άνθρωπον έχων, бы­тие, сверхвластительное явление, вынуждает собирание, которое вбира­ет в себя человеческое бытие и обосновывает его.

Там, в конце, что-то, впрочем, еще осталось от взаимодействия логоса и человеческого бытия, но логос давно уже формализовался (veräuβerlicht) в способность рассудка и разума. Эта способность осно­вывается на наличии существ особого рода, на ζώον βέλτιστον, наибо­лее удавшемся (bestgeraten) животном (Ксенофонт).

*Здесь,* в начале, человеческое бытие, наоборот, основывается в раскрытии бытия сущего.

В поле зрения привычных и господствующих дефиниций, в поле зрения христиански направленной новой и новейшей метафизики, тео­рии познания, антропологии и этики наше истолкование изречения должно казаться произвольным переосмыслением, втолковыванием то­го, что никогда не сможет установить «точная интерпретация». Это верно. Для обычного современного мнения сказанное есть на самом де­ле лишь результат той, вошедшей уже в поговорку, властности и одно­сторонности, которая свойственна хайдеггеровскому методу истолкова­ния. Однако здесь дозволено и дόлжно все же спросить: какое истолко­вание есть истинное? То, которое просто принимает перспективу зрения своего понимания, потому что оно просто в ней оказалось и поскольку эта перспектива предлагает себя как привычное и само собой разумею­щееся; или же то, которое с самого начала ставит под сомнение привыч­ное направление взгляда, ибо могло ведь так быть, и в действительно­сти так оно и есть, что это направление взгляда указывает вовсе не на то, что следует увидеть.

В любом случае отказ от общепринятого и возвращение к во­прошающему толкованию есть прыжок. Прыгнуть может лишь тот, кто берет правильный разбег. В этом разбеге решается все; ибо он означает, что мы действительно вопрошаем и только этим вопрошанием и созда­ем направление взгляда. Но это свершается не как попало и не с опорой на некую объявленную нормой систему, но в исторической необходимо­сти и из нее, из потребностей исторической сиюбытности.

Λέγειν и νοείν, собирание и разумение, суть потребность и власто-действие *против* сверхвластительного, но при этом всегда только *для* этого. Так, властидеятельные снова и снова будут отшатываться от этого использования власти, но все же отступить не смогут. В таком отшатывании и все же в такой воле к овладению (Bewältigenwollen) должна время от времени проглядывать возможность, что овладение сверх­властительным надежнее всего и полностью одержит победу в том слу­чае, если бытию, восходящему властвованию, которое бытует в себе как λόγος, как собранность противоборствующего, будет по крайней мере сохранена сокрытость и тем самым отчасти отрезана всякая возмож­ность явления. К властидеятельности неуютнейшего относится данная дерзость [которая на самом деле есть высшее признание]: в отказе от всякой открытости по отношению к являющемуся властвованию сверхвластвовать (überwältigen) над оным, быть равным ему в том смысле, чтобы закрыть (verschliessen) для его всевласти (Allgewalt) самое место явле­ния.

Отказ от подобной открытости по отношению к бытию означа­ет для сиюбытности не что иное, как отречение от своей сущности. Оное требует: выйти из бытия или же никогда не войти в сиюбытность (в присутствие). Таковое высказано у Софокла в одном из хоров траге­дии «Эдип в Колоне», ст. 1224 сл.: μή φΰναι τόν άπαντα νικά λόγον, «ни­когда не войти в сиюбытность — это одерживает верх над собранно­стью сущего в целом».

Никогда не принимать сию-бытность, μή φΰναι, сказано о чело­веке как таковом, который, по существу, собран вместе с φύσις как *ее* собиратель. Здесь φύσις, φΰναι употреблено в значении бытия человека, a λόγος, в понимании Гераклита, как властвующий лад сущего в целом. Это поэтическое слово высказывает сокровенное отношение сиюбытно­сти к бытию и его раскрытию, называя отдаленнейшую от бытия даль — не-сиюбытность. Здесь показуется неуютнейшая возможность сию­бытности: в крайнем власто-действии против самого себя сломать сверхвластие (Übergewalt) бытия. Сиюбытность обладает этой возмож­ностью не как пустым выходом, но она *есть* эта возможность в той ме­ре, в какой сиюбытность вообще есть; ибо как сиюбытность она долж­на все же, применяя власто-действие, разбиваться о бытие.

От этого веет пессимизмом. Но было бы ошибкой награждать греческую сиюбытность таким титулом, и не потому, что греки в основе своей были оптимистами, но потому, что такие оценки вообще не име­ют отношения к греческой сиюбытности. Греки, правда, были пессими­стичнее, чем любой пессимист, однако они были и оптимистичнее, чем любой оптимист. Их историческая сиюбытность стоит по ту сторону пессимизма и оптимизма.

Обе эти оценки рассматривают сиюбытность сходным образом как некое предприятие — убыточное или прибыльное. Это мировоззре­ние выражено в известной фразе Шопенгауэра: «Жизнь есть предпри­ятие, которое не покрывает своих расходов». Данная фраза не потому неверна, что «жизнь» в конце концов все-таки покрывает расходы, но потому, что жизнь (как сию-бытность) вообще не есть предприятие. Правда, она уже в течение многих столетий такова, и потому греческая сиюбытностъ и остается для нас загадкой.

Не-сиюбытность есть высшая победа над бытием. Сиюбыт­ность есть постоянная потребность поражения и возрождения своевла­стия против бытия, и именно в том виде, что всевластие бытия насилует (в буквальном смысле) сиюбытность, делая ее источником своего явле­ния и в качестве такового овладевает ею, пронизывает властью и сохра­няет тем самым в бытии.

*§ 55. Расхождение λόγος и φύσις и преимущество λόγος перед бытием.*

*Λόγος становится судилищем бытия, φύσις превращается в ούσία*

Расхождение λόγος и φύσις свершается. Но это еще не есть выхождение логоса. Это значит: логос выходит навстречу бытию сущего и выступает «против» него еще не так, чтобы самому [в качестве разума, Vernunft] становиться судилищем бытия и брать на себя и упорядочи­вать определение бытия сущего.

Это происходит лишь тогда и только благодаря тому, что логос отказывается от своей начальной сущности, поскольку бытие как φύσις скрывается и перетолковывается. Вследствие этого меняется сиюбыт­ность человека. Затяжной конец этой истории, посреди которого мы уже давно находимся, есть господство мышления как ratio (как разума, так и рассудка, Verstand) над бытием сущего. Отсюда начинается пере­брасывание «рационализмом и иррационализмом», которое по сию по­ру разыгрывается во всевозможных облачениях и под самыми противо­речивыми заголовками. Иррационализм — лишь ставшая явной слабость и полное банкротство рационализма, и потому таков и сам. Иррационализм есть выход из рационализма, ведущий не к свободе, а *еще вернее* приводящий в дебри рационализма, ибо он оживляет мнение, будто бы рационализм преодолевается простым отрицанием, в то время как он стал еще опаснее, ибо прикровенно и беспрепятственно ведет свою игру.

В задачу данной лекции не входит изложить внутреннюю исто­рию, в которой осуществилось формирование (господства мышления [как ratio логики]) над бытием сущего. Подобное изложение, несмотря на его внутренние трудности, останется безо всяких исторических по­следствий, пока мы сами не пробудим силы собственного вопрошания из нашей и для нашей истории в ее теперешнем моменте.

В противовес этому необходимо, пожалуй, еще показать, как на основе начального расхождения λόγος и φύσις происходит то выхождение логоса, которое впоследствии становится исходным для установле­ния господства рассудка.

Это выхождение логоса и пред-уготовление стать судилищем над бытием происходит еще в греческой философии и даже определяет ее конец. Греческой философией как началом философии европейской мы овладеем лишь тогда, когда постигнем это начало в его начальном конце, ибо прежде всего он и только он стал для последующего времени «началом», и причем таким, которое сразу же скрыло начальное нача­ло. Но этот начальный конец великого начала, философия Платона и Аристотеля, останется великим, даже если мы не учтем величины его влияния на Европу.

Теперь спросим: как достигается выхождение и преимущество логоса по отношению к бытию? Как происходит решающее формирова­ние отделения бытия от мышления? Данную историю можно обозна­чить разве что только несколькими грубыми штрихами. Мы начинаем при этом с конца и спрашиваем:

1. Как выглядит соотношение λόγος и φύσις в конце греческой философии, у Платона и Аристотеля? Как понимается здесь φύσις? Ка­кой образ и какую роль принял на себя λόγος?
2. Как был достигнут такой конец? Где лежит настоящая причина изменения?

*а) Φύσις становится ίδέα: ίδέα как следствие сущности становится самой*

*сущностью. Истина становится правильностью.*

*Λόγος становится άπόφανσις и первоистоком категорий*

К п. 1. Для бытия (φύσις) в качестве определяющего и первовластвующего (vorwaltend) имени выдвигается в конце концов слово ίδέα*,* είδος, «идея». С тех пор истолкование бытия как идеи господствует на­до всем европейским мышлением, проходя сквозь историю его измене­ний вплоть до сегодняшнего дня. В этом происхождении заключено также обоснование того, что в великом и окончательном завершении первого акта европейского мышления, в системе Гегеля, действитель­ность действительного, бытие в абсолютном смысле постигается как «идея» и так подчеркнуто именуется. Но что же это значит, что φύσις у Платона толкуется как ίδέα?

Уже при первом вводном определении греческого познания бы­тия наряду с другими наименованиями названы ίδέα*,* είδος. Если мы не­посредственно столкнемся с философией Гегеля, или какого-нибудь дру­гою мыслителя Нового времени, или со средневековой схоластикой и повсюду встретимся с употреблением имени «идея» в значении бытия, то все это, если не обманывать себя, на основе *принятых* представлений *необъяснимо.* Напротив, мы поймем, в чем тут дело, если оттолкнемся от начала греческой философии. Тогда мы сразу же сможем измерить расстояние между истолкованием бытия как φύσις и как ίδέα.

Слово ίδέα подразумевает узренное в зримом, зрелище, чем-то преподносимое. То, что преподносится, есть соответствующий вид, είδος: того, что является. Вид какой-либо вещи есть то, в чем она, как мы говорим, презентирует себя, пред-ставляет — в качестве таковой пе­ред нами стоит; то, в чем и в качестве чего она при-сутствует, т.е. в греческом смысле *есть.* Это стояние есть постоянство от себя восшедшего, φύσις. Но это сие-стояние постоянного есть вместе с тем, с точки зрения человека, передний план того, что присутствует *от себя самого,* иными словами уразумеваемое. Имея вид, присутствующее сущее стоит в своем что и как. Он [вид] вос-принят и принят, находится в собственности приятия, он есть его имущество, наличное присутствие присутст­вующего: ούσία. Так ούσία может иметь двоякое значение: присутствие присутствующего и присутствующее в «что» своего внешнего вида.

Здесь скрывается первоисток последующего различения existentia и essentia. Если, напротив, ставшее привычным разделение existentia и essentia слепо заимствовать из традиции, то навсегда оста­нется непонятным, в какой мере existentia и essentia, с их отличиями друг от друга, отделятся от бытия сущего, чтобы охарактеризовать его. Но если ίδέα (вид) понимать как присутствие, тогда оное обнаружит се­бя как постоянство в двойном смысле. Вид содержит в себе, с одной сто­роны, выставленность из несокрытости (das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit), простое έστιν. С другой стороны, в виде обнаружива­ет себя имеющее вид, то, *что* устоялось в нем, τί έστιν.

Итак, ίδέα составляет бытие сущего. Однако ίδέα иείδος упот­ребляются здесь в расширительном смысле, не только в значении зри­мого плотским оком, но и в значении всею уразумеваемого. То, *что* есть всякий раз сущее, заключается в его виде, оный же демонстрирует (вводит *в присутствие*)«что».

Но, спросим мы немедленно, не является ли это толкование бы­тия как ίδέα типичным для греков? Оно с неотвратимой необходимо­стью вырастает из того факта, что бытие познается как φύσις, как вос­ходящее властвование, как явление, как стояние-в-свете (Im-Licht-stehen). Что же еще показует являющееся в явлении, как не свой вид, ίδέα? В какой мере толкование бытия как ίδέα должно удаляться от φύσις? Не абсолютно ли права традиция передачи греческой филосо­фии, которая на протяжении столетий рассматривает ее в свете плато­новской? Истолкование Платоном бытия как ίδέα не только не есть отступление или даже отпадение от начала, но постигает его даже шире и острее и обосновывает его «учением об идеях». Платон есть завершение начала.

Действительно, нельзя отрицать, что истолкование бытия как ίδέα является результатом исходного познания бытия как φύσις. Оное, как мы говорим, есть необходимый вывод из сущности бытия как *восхо­дящей зримости.* Но в этом нет ничего от удаления ни, тем паче, отпаде­ния от начала. Вовсе нет.

Но если то, что является сущностным *следствием,* само подни­мается до сущности, что тогда происходит? Тогда начинается отпаде­ние, и оно, в свою очередь, вызывает своеобразные последствия. Так и случилось. Решающим остается не то, что φύσις вообще была обозначе­на как ίδέα, но то, что ίδέα всплывает как единственное и определяю­щее толкование бытия.

Нетрудно оценить расстояние между обоими толкованиями, ес­ли обратить внимание на различие перспектив, в которых движутся эти сущностные определения бытия, φύσις и ίδέα. Φύσις есть восходящее властвование, в-себе-сие-стояние (In-sich-dastehen), постоянство. Ίδέα, вид как узренное, есть определение постоянного, поскольку и лишь поскольку оно противостоит зрению. Но ведь φύσις как восходящее власт­вование тоже есть явление. Безусловно. Только само явление имеет два смысла. С одной стороны, явление значит: то, что себя собирает, по-ставленне-себя (Sich-zum-Stand-bringen) в собранность и стояние в ней. С другой стороны, явление значит: в качестве уже сие-стоящего (Da­stehendes) предъявлять передний план, поверхность, вид как предложе­ние взглянуть.

Если разницу между явлением и явлением рассматривать, исхо­дя из сущности пространства, то она окажется таковой: явление в первом и собственном смысле занимает в качестве собранного устанавливания-себя (Sich-zum-Stand-bringen) определенное пространство, только тогда и завоевывая его, создавая себе пространство в качестве так стоя­щего, добывая все ему принадлежащее, не будучи воссозданным само. Явление во втором смысле выступает из уже готового пространства и становится зримым при взгляде на него в прочных границах этого про­странства. Решающим здесь становится лик (Gesicht), который прини­мает вещь, а не она сама. Явление в первом смысле вскрывает про­странство. Явление во втором смысле дает возможность *обозреть* и измерить вскрытое пространство.

Но разве изречение Парменида не говорит: бытие и разумение, т.е. узренное и зрение, сопричастны друг другу. Безусловно, узренное относится к зрению, но из этого не следует, что только узренность как таковая должна и может определять присутствие узренного. Изречение Парменида как раз и говорит, что не бытие должно быть постигнуто из разумения, т.е. только как воспринятое, но разумение существует ради бытия. Разумение так должно раскрывать сущее, чтобы ставить сущее обратно в его бытие, принимать его в соответствии с оным, дабы оно, представляя себя, было тем, что оно собой представляет. Но в истолко­вании бытия как ίδέα не только то, что вытекает из сущности, преврат­но толкуется как сама сущность, но подобным образом фальсифицированное лжетолкуется вторично, и это вновь происходит в процессе греческого познания и понимания.

Идея как вид сущего составляет то, что оный есть. Чтойность, «сущность» в этом значении, т.е. понятие сущности, становится также двусмысленным:

а. Некое сущее бытует, властвует, взывает к ему принадлежаще­му и вызывает его, т.е. именно не что иное, как противоборство.

б. Некое сущее бытует как то или иное: оно обладает этой чтойной определенностью.

Хотя и было упомянуто, как в превращении φύσις в ίδέα выступает τί έστιν (отвечающее на вопрос, что есть вещь, Wassein) и как от нее отличается őτι έστιν (отвечающее на вопрос, есть ли вещь, Daβ-sein), т.е. происхождение сущности различения essentia и existentia, однако здесь не место это обсуждать. [Об этом шла речь в лекции летне­го семестра 1927 года, «Die Grundprobleme der Phänomenologie», GA Bd. 24, 1975.]

Но коль скоро сущность бытия заключается в чтойности (идее), чтойность как определенное бытие сущего есть также сущнейшее в сущем. Это, со своей стороны, есть собственно сущее, őντως őν. Бытие как ίδέα вырастает теперь до собственно сущего, а само сущее, когда-то властвующее, опускается до того, что Платон называет μή őν, то, чего, собственно, не должно было быть и что, собственно, также не есть, по­тому что оно всегда, в осуществлении, искажает идею, чистоту вида, встраивая его в материю. Ίδέα, в свою очередь, превращается в παράδειγμα, образец. Одновременно идея по необходимости становится идеалом. Воссозданное, собственно говоря, не «есть», но имеет в бытии свою долю, μέθεξις. Χωρισμός, пропасть между идеей как собственно су­щим, про- и первообразом (Vor- und Urbild), и собственно не-сущим, подражанием и отражением, разверзлась.

Теперь явление, исходя из идеи, приобретает другой смысл. Яв­ляющееся явление не есть больше φύσις, восходящее властвование, как и не самопоказывание вида, но явление есть возникновение отражения. Поскольку отражение никогда не достигнет своего первообраза, являю­щееся есть *простое* явление, собственно говоря, некая кажимость, т.е. в данном случае ущербность. Όν и φαινόμενον расходятся. В этом таятся и дальнейшие существенные последствия. Так как собственно сущее есть ίδέα, a ίδέα есть прообраз, всякое открытие сущего должно быть направлено к тому, чтобы уподобиться первообразу, ассимилироваться с прообразом, сообразоваться с идеей. Истина, лежащая в φύσις, άλήθεια как несокрытость в восходящем властвовании, становится όμοίωσις и μίμησις, уподоблением (Angleichung), подражанием (Sich­richten) чему-то, правильностью зрения, разумения как представления.

Как только мы, наконец, по-настоящему поймем все это, мы не станем больше отрицать, что вместе с истолкованием бытия как ίδέα отверзается пространство, удаляющее от изначального начала. Если мы говорим здесь о некоем «отпадении», то следует признать, что это отпадение, несмотря ни на что, еще находится на высоком уровне, не опускаясь до нижнего предела. Этот уровень можно измерить, исходя из следующего. Великое время греческой сиюбытности так велико, что будучи единственной классикой, оно даже создает метафизические ус­ловия возможности любого классицизма. В основных понятиях ίδέα, παράδειγμα, όμοίωσις и μίμησις предначертана метафизика классицизма. Платон — не классицист, ибо он еще не может им быть, но он классик классицизма. Превращение бытия из φύσις в ίδέα вызывает одну из су­щественных форм движения, в которых движется история Европы, а не только история ее искусства.

Teперь надлежит проследить, что, в связи с переосмыслением φύσις, получается из логоса. Открытие сущего свершается в логосе как собирание. Изначально оное совершается в языке, поэтому логос становится мерой определения сущности речи. Язык как высказанное и ска­занное и вновь сказываемое хранит каждый раз открытое сущее. Ска­занное может быть пересказано и продолжено. Хранимая в нем истина распространяется и именно таким образом, что само изначально от­крытое сущее не каждый раз познается собственным образом. В продолженном сказывании истина как бы отделяется от сущего. Это может зайти так далеко, что пересказывание становится простым глаголанием, γλώσσα. Все высказанное подвергается подобной опасности. [Ср. *Sein und Zeit,* § 44 б.]

Это значит: решение об истинном совершается теперь как раз­лад между настоящим сказыванием и простым глаголанием. Логос, в смысле сказывания и высказывания, становится той областью и тем ме­стом, где решается участь истины, т.е. изначальной несокрытости суще­го и тем самым бытия сущего. Сначала логос как собирание есть свершение несокрытости, заложен в ее основание и служит ей. Теперь логос как высказывание, наоборот, становится точкой помещения истины в смысле правильности. Так возникает суждение Аристотеля, согласно которому логос как высказывание есть то, что может быть истинным или ложным.

Истина как несокрытость есть изначально свершение самого властвующего сущего и управляема собиранием, теперь же она стано­вится свойством логоса. Становясь свойством высказывания, истина не только меняет свое место; она изменяет свою сущность. С точки зрения высказывания, истина достигается, если сказывание придерживается того, о чем оно высказывается, если высказывание сообразуется с су­щим. Истина становится правильностью логоса. Тем самым логос вы­ходит из первоначальной скованности в свершение несокрытости, и именно так, что участь истины и тем самым сущего решается из него са­мого и возвращаясь к нему; и не только сущего, но даже, и прежде все­го, бытия. Логос есть теперь λέγειν τί κατά τινος — сказывать что-то о чем-то. То, о чем сказывается, есть всякий раз лежащее в основании *вы­сказывания,* предлежащее ему, υποκείμενον (subjectum). Исходя из логоса как получившего самостоятельность в высказывании, бытие свидетель­ствует о себе как о данном пред-лежании. [Это определение бытия так же; как и ίδέα, прообразовано в смысле своей возможности в φύσις. Только исходящее из себя становящееся властвование может в качестве присутствия определить себя как внешний вид и пред-лежание.]

В высказывании то, что лежит в основе, может быть представ­лено разным способом: в качестве так или иначе устроенного, имеюще­го ту или иную величину, те или иные отношения. Быть таким, быть стольким, быть соотносительным суть определения бытия. Так как оные как способы сказанности черпаются из логоса — а высказываться значит κατηγορείν, - определения бытия сущего называются κατηγορίαι категории. Отсюда учение о бытии и определениях сущего как таковых становится учением, которое исследует категории и их по­рядок. Цель любой онтологии — учение о категориях. То, что сущностные особенности бытия суть категории, с давних пор и поныне является само собой разумеющимся. Но в основе своей это странно. Понятным это станет лишь тогда, когда мы постигнем, что и как логос, будучи вы­сказыванием, расходится с оным не только в отношении к φύσις, но и *вопреки* ей, и одновременно выступает как *та* решающая сфера, которая становится источником для определений бытия.

Однако логос, φύσις, изречение в смысле высказывания, столь изначаль­но решает участь о бытии сущего, что каждый раз, когда одно изрече­ние *противостоит* другому, когда имеется противо-речие, άντίφασις, противоречивое не может *быть.* Наоборот, то, что не противоречит се­бе, бытийно. Извечный предмет спора, имеет ли закон противоречия у Аристотеля «онтологическое» или «логическое» значение, поставлен неверно, ибо для Аристотеля нет ни «онтологии», ни «логики». И то, и другое возникает лишь на почве аристотелевой философии. Напротив, закон противоречия имеет «онтологическое» значение, поскольку явля­ется основным законом логоса, «логическим» законом. Снятие закона противоречия в диалектике Гегеля поэтому в принципе является не пре­одолением господства логоса, а его *высшей ступенью.* [То, что Гегель обозначает собственную метафизику, т.е. «физику», именем «логика», напоминает как о логосе в смысле места категорий, так и о логосе в смысле начальной φύσις.]

В форме высказывания логос стал чем-то находимым (vorfindlich). Это наличное есть поэтому нечто доступное, подручное, то, что можно использовать для извлечения и утверждения истины как правильности. В связи с этим удобно видеть в этом способе извлечения истины инструмент, őργανον, и сделать этот инструмент действительно ручным. Это тем потребней, чем решительней превращением φύσις в είδος, a λόγος в κατηγορία прервалось *изначальное* открытие бытия су­щего, а истинное как правильное, обрастая дискуссиями, теориями, предписаниями, становится более распространенным, доступным и плоским. Стало быть, и логос нужно приготовить как инструмент. Насту­пил час рождения логики.

Не зря античная школьная философия обобщила работы Ари­стотеля, относящиеся к логосу, под названием «Органон». Логика в ос­новных своих чертах этим уже завершена. Двумя тысячелетиями позд­нее Кант в предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума» сможет сказать, что логика «со времен Аристотеля не посмела ступить ни шагу назад», «что она и поныне не смогла ступить ни шагу вперед и, таким образом, кажется, по всей видимости, закрытой и завершенной». И не только так кажется, так оно и есть. Ибо логика, несмотря на Кан­та и Гегеля, в существенном и начальном не сделала больше ни одного шага. Единственный возможный шаг состоит только в том, чтобы ее [именно как определяющую перспективу истолкования бытия] пере­тряхнуть с самого *основания.*

Взглянем теперь на сказанное о φύσις и λόγος в совокупности. Φύσις становится ίδέα (παράδειγμα), истина — правильностью. Логос становится высказыванием, местом истины как правильности, первоис­точником категорий, основоположением, управляющим возможностью бытия. «Идея» и «категория» суть те будущие термины, под знаком которых находится европейское мышление — и деятельность, и оценки, вся сиюбытность. Превращение, которое претерпевают φύσις и λόγος, и тем самым превращение их взаимосвязи друг с другом, есть отпадение от начального начала. Философия греков приходит к европейскому господству не из своего изначального начала, но из начального конца, который свое величие и окончательное совершенство получает у Гегеля. История — там, где она настоящая, — погибает не как живое существо, прекращая свое существование и приходя к концу, история погибает ис­торически.

*б) Основа превращения* *φύσις и λόγος в идею и высказывание:*

*крах несокрытости* — *невозможность обоснования άλήθεια*

*в потребности бытия*

Но что же свершилось, что должно было свершиться, чтобы в греческой философии случился этот начальный конец, это превращение φύσις и λόγος? Этим мы ставим себя перед вторым вопросом.

К п. 2. В представленном превращении следует принять во вни­мание двойное обстоятельство.

а) Это превращение начинается в самой сущности φύσις и λόγος, точнее говоря, вследствие этой сущности, и именно таким образом, что являющееся (в своей зримости) обнаруживает себя в виде, что сказанное сразу же попадает в область высказывающего речения. Превращение, следовательно, идет не извне, а «изнутри». Но что значит здесь «изнут­ри»? Вопрос не в φύσις самой по себе и не в λόγος самом по себе. Из Парменида мы видим, что и та, и другой в сущности сопричастны друг другу. Их соотношение есть поддерживающее и властвующее основание их сущности, их «нутро», хотя причина самого отношения прежде всего и собственно скрыта в сущности φύσις. Но что это за отношение? Спро­шенное попадет в наше поле зрения, если мы выделим теперь в представленном превращении второй член.

б) Превращение каждый раз приводило к тому, что изначаль­ная сущность истины, άλήθεια (несокрытость), рассмотренная как со стороны идеи, так и со стороны высказывания, превращалась в пра­вильность. Несокрытость и есть внутреннее, т.е. властвующее отноше­ние между φύσις и λόγος в его изначальном смысле. Властвование быту­ет как выхождение-в-несокрытость (In-die-Unverborgenheit-hervor-kommcn). Но разумение и собирание суть правящая власть раскрытия несокрытости над сущим. Превращение φύσις и λόγος в идею и выска­зывание имеет своей внутренней причиной превращение сущности ис­тины как несокрытости в истину как правильность.

Эта сущность истины не могла быть удержана и сохранена в своей начальной изначальности. Несокрытость, пространство, осно­ванное для явления сущего, рухнуло. Как обломки этою падения были спасены «идея» и «высказывание», ούσία и κατηγορία. После того как ни сущее, ни собирание больше не могли быть поняты и сохранены ис­ходя из несокрытости, осталась всего одна возможность: то, что разва­лилось и предъявило себя как наличное, можно было привести в такое соотношение друг с другом, которое само имеет xapaктер наличного. Некий наличный логос должен уподобиться другому наличному су­щему как своему предмету — и сообразоваться с ним. Впрочем, еще сохранилась последняя видимость и отблеск (Schimmer) изначальной сущ­ности άλήθεια. [Наличное с такой же необходимостью предвходит (kommt vor) в несокрытость, с какой пред-идет (vor-geht) в эту несокры-тость пред-ставляющее (vor-stellend) высказывание.] И все же оставшая­ся видимость тогo, что называлось άλήθεια, не обладает больше той весомостью и напряженностью, чтобы быть определяющей основой для сущности истины. Эта видимость никогда больше оной и не стала. На­против, с тех пор как идея и категория вступили в свое господство, фи­лософия напрасно мучает себя, объясняя всеми возможными и невоз­можными сведениями отношение высказывания (мышления) и бытия; напрасно потому, что вопрос о бытии так и не вернулся на свою нетро­нутую основу и почву, чтобы начать развиваться оттуда.

Крах несокрытости, как мы кратко именуем то свершение, про­исходит, безусловно, не из простой ущербности, неспособности нести далее то, что этой сущностью было дано историческому человеку на со­хранение. Причина падения заключается прежде всего в величии начала и в сущности самого начала. [«Отпадение» и «падение» только для поверхностного представления имеют кажимость чего-то негативного.] Начало как начинающее должно некоторым образом оставлять самого себя позади самого себя. [Так, по необходимости, оно скрывает самого себя, но это самосокрытие не есть ничто.] Начало не может и никогда не сможет сохранить это начинание таким же непосредственным, как в самом начале, где оно только и может быть сохранено, и именно таким образом, чтобы в своей изначальности оно повторялось еще изначальней. Поэтому только в мыслящем повторении и только соизмеряясь с ним можно судить о начале и падении истины. Необходимость бытия и величие его начала не есть предмет только исторического утверждения, объяснения и оценки. Это не исключает, а скорее требует того, чтобы данное свершение краха стало в своем историческом проистекании по возможности зримым. Здесь, по ходу этой лекции, достаточно *одного* решающего указания.

*§ 56. Указание на свершение краха несокрытости* *в его историческом*

*протекании: перестройка истины* *в «правильность» с учетом*

*обустройства истины,* *содержащейся в ούσία*

Из Гераклита и Парменида мы знаем, что несокрытость сущего не просто наличествует. Несокрытость становится действенной только через творение: через творение слова как поэзии, творение камня в хра­ме и скульптуре, творение слова как мышления, творение πόλις как того средоточия истории, где все это зарождается и сохраняется. [«Творение» в соответствии с ранее сказанным следует понимать в *греческом* смысле как έργον, как в несокрытость произ-веденное присутствующее (in die Unverborgenheit her-gestellte Anwesende).] Завоевание несокрытости су­щего и вместе с ним самого бытия в творении, такое завоевание несо­крытости сущего, которое уже в самом себе происходит как постоянное противоборство, есть одновременно борьба против сокрытости, при-кровенности, против кажимости.

Видимость, δόξα, не есть нечто сопутствующее бытию и несо­крытости — она им принадлежит. И все же δόξα сама по себе остается двусмысленной. Она подразумевает прежде всего облик, в котором не­что являет себя, и одновременно взгляд, воззрение, которое имеют лю­ди. Сиюбытность прочно укладывается в такие воззрения. Они высказываются и распространяются. Δόξα в этом случае есть разновидность логоса. Господствующие воззрения закрывают ныне открывающийся вид на сущее. У оного отбирается возможность, являясь из самого себя, повернуться навстречу разумению. Вид, который обычно поворачива­ется к нам (zu-kehrende Aussicht), оборачивается воззрением (Ansicht). Господство воззрений, таким образом, переворачивает и извращает су­щее (verkehrt und verdreht).

«Извращать вещь» греки называют ψεύδεσθαι. Борьба за несокрытость сущего, за άλήθεια становится, таким образом, борьбой про­тив ψεΰδος, извращения и искажения. Но сущность борьбы заключает в себе то, что борющийся, победит ли он своего соперника или сдастся ему, попадает от своего соперника в зависимость. Так как борьба про­тив неистины есть борьба против ψεΰδος, то борьба за истину стано­вится, если исходить из побежденного ψεΰδος, наоборот, борьбой за άψευδές, неискаженное, неизвращенное (unverkehrt, unverdreht).

Этим ставится под угрозу изначальное познание истины как не-сокрытости. Ибо неискаженное достигается лишь тем путем, что разру­шение и постижение неизвращенно, напрямик обращается к сущему, а значит — сообразуется с ним. Путь к истине как правильности открыт.

Это свершаемое превращение несокрытости через искажение в неискаженность и от нее в правильность должно рассматриваться вме­сте с превращением φύσις в ίδέα; λόγος как собирание — в λόγος как вы­сказывание. На основе всего этого для самого бытия вырабатывается то окончательное толкование, которое закреплено в слове ούσία. Оно подразумевает бытие в смысле постоянного присутствия, наличности. Собственно сущее есть вследствие этого всегда-сущее, άεί őν. Постоян­но присутствующим является то, к чему мы с самого начала, при всяком постижении и производстве чего бы то ни было, должны возвращаться, — образец, ίδέα. Постоянно присутствующим является то, к чему мы вкаждом λόγος, высказывании, должны возвращаться как к тому, что всегда уже предлежит, что есть ύποκείμενον, subjectum. Всегда пред-лежащее (vor-liegend) есть, если исходить из φύσις, из восхождения, πρότερον, ранее бывшее, сущее a priori.

Это определение бытия сущего характеризует способ, каким су­щее противостоит всякому постижению и высказыванию. Ύποκείμενον есть предтеча позднейшего толкования сущего как предмета. Разуме­ние, νοείν, толкуют исходя из логоса в смысле высказывания. Так νοείν превращается в такое разумение, которое в определении чего-то как че­го-то [иного] попадающее ему навстречу про-щупывает (durch-nimmt), «разумее………. Это высказывающее прощупывание, διάνοια, есть сущностное определение рассудка в смысле представления, которое судит. Разумение становится рассудком, разу­мение становится разумом.

Христианство переосмысляет бытие сущего как сотворенность (Geschaffensein). Мышление и знание полагаются отличными от веры (fides). Расцвет рационализма и иррационализма этим не останавлива­ется, но лишь подготавливается и усиливается.

Поскольку сущее есть нечто сотворенное Богом, т.е. рациональ­но задуманное, бытие сущего, как только связь сотворенного с Творцом распадается и вступает в господство человеческий разум, претендуя да­же на абсолютность, неизбежно начинает мыслиться в чистых катего­риях математики. Так рассчитываемое и в расчет поставляемое бытие делает сущее подвластным современной математически отлаженной технике, которая есть *существенно* нечто иное, чем всякое доселе извест­ное пользование инструментами.

Сущее есть только то, что, будучи правильно помысленным, не отступает перед правильным мышлением.

Главное наименование, т.е. определяющее толкование бытия су­щего, есть ούσία. Это слово как философское понятие значит: постоян­ное присутствие. Еще в то время, когда это слово стало господствующим термином в философии, оно тем не менее сохраняло свое изначаль­ное значение: ή ύπάρχοσσα ούσία (Исократ) есть наличное состояние собственности. Но даже основное значение ούσία и намеченный в нем путь истолкования бытия не смогли сохраниться. Тотчас же началось переосмысление ούσία в substantia. В этом значении она была входу в Средние века и в Новое время вплоть до сегодняшнего дня. Исходя из господствующего понятия субстанции, а понятие функции есть только ее математизированная разновидность, и толкуют задним числом гре­ческую философию, т.е. фальсифицируют ее с самого основания.

Нужно еще посмотреть, каким образом, отталкиваясь от ούσία как ныне определяющего наименования бытия, следует понимать разде­ления *бытие и становление, бытие и видимость,* которые уже обсужда­лись. Напомним в связи с этим схему интересующих нас разделений:

становление ← бытие → видимость

↓↑

мышление

То, что противостоит становлению в качестве aнтитезы, есть постоянное пребывание. То, что противостоит видимости как простой кажимости, есть собственно узренное, ίδέα. Как őντως őν она есть опять-таки пребывающее (das Bleibende) по отношению к изменчивой видимости. Но становление и видимость определяются не только на ос­нове ούσία; ибо ούσία, со своей стороны, приобрела решающую определенность из соотнесенности с логосом, высказывающим суждением, διάνοια. Сообразно этому, становление и видимость также определяют­ся из перспективы мышления.

С точки зрения оценивающего мышления, которое всегда исхо­дит из пребывающего, становление окажется непребыванием (Nicht­bleiben). Непребывание показует себя прежде всего внутри наличного как непребывание в том же месте. Становление являет себя как переме­на места, φορά, перенос. Перемена места становится определяющим яв­лением движения, в свете которого должно быть понято вce становление. С расцветом господства мышления в смысле современною матема­тического рационализма не признается никакая иная форма становле­ния, кроме движения в смысле перемены места. Там, где обнаруживают­ся другие динамичные явления, их пытаются понять, исходя из переме­ны места. Самая перемена места, движение, постигается, со своей сторо­ны, только из скорости:

 S

C = \_\_\_\_\_\_\_

 t

Декарт, философски обосновавший этот способ мышления, в своих *Regulae* n*.* XII высмеивает всякое иное понятие движения.

Подобно тому как становление определяется в соответствии с ούσία на основе мышления (расчета), так определяется и другая проти­воположность бытия - видимость. Она есть неправильность. Основа видимости заключается в превратном мышлении. Видимость становит­ся простой логической неправильностью, ложностью. Исходя из этого мы можем полностью измерить, что значит противопоставление мыш­ления бытию: мышление распространяет свое господство [относительно решающего определения сущности] на бытие и одновременно на то, что бытию противоположно. Это господство идет еще дальше. Ибо в тот момент, когда логос в смысле высказывания принимает на себя господ­ство над бытием, когда бытие познается и постигается как ούσία, наличность, тогда и подготавливается разделение бытия и должен­ствования. Тогда схема ограничений бытия выглядит так:

долженствование

↑

становление ← бытие → видимость

↓↑

мышление

**Г. Бытие и долженствование (Sein und Sollen)**

*§ 57. Долженствование как противоположность бытию,*

*коль скоро бытие определяется как идея. Выстраивание (Ausgestaltung)*

*и завершение противоположности.* *Философия ценностей*

Будучи представлено в соответствии с нашей схемой, это разде­ление вновь идет в другом направлении. Разделение *бытие и мышление* обозначено в направлении вниз. Это показывает, что мышление стано­вится несущей и определяющей основой бытия. Обозначение разделе­ния *бытия и долженствования,* напротив, идет вверх. Этим намечено следующее: в то время как бытие ищет свою основу в мышлении, долженствование превышает его. Это значит: бытие больше не есть даю­щее меру. Но оно же ведь идея, прообраз? Однако идеи из-за их преоб­разовательного характера как раз и не являются больше дающими ме­ру. Ибо в качестве того, что дает вид, и будучи сама благодаря этому в некотором роде сущим (őν), — идея как таковое сущее требует, со своей стороны, определения *своего* бытия, т.е. снова — некоторого вида. Идея идей, высшая идея есть, согласно Платону, ίδέα τοΰ άγαθοΰ, идея добра.

«Добро» подразумевает здесь не морально добропорядочное, а добродетельное, которое *совершает* и может совершить то, что дόлжно. Τό άγαθόν есть определяющее как таковое, нечто, что прежде всего дает бытию возможность самобытования в качестве ίδέα, прообраза. То, что дает таковую возможность, есть первично могущее. Но поскольку идеи составляют бытие, ούσία, ίδέα τοΰ άγαθοΰ, высшая идея стоит έπέκεινα τής ούσίας, по ту сторону бытия. Так бытие, не вообще, а *как идея,* ото­двигается в противостояние иному, на которое оно само, бытие, посто­янно указывает. Высшая идея есть первообраз прообразов.

Теперь не нужны никакие пространные рассуждения, дабы еще раз специально пояснить, каким образом в этом разделении то, что вы­делено по отношению к бытию, — долженствование — не невесть откуда привносится в бытие. Самое бытие несет в себе, и как раз будучи оп­ределенно истолковано как идея, отношение к про-образуюшему и должному. В той мере, в какой бытие укрепляет себя относительно ха­рактера своей идеи, в той же мере возникает необходимость восполнить свершающееся из-за этого снижение бытия. Но теперь это может удать­ся только таким образом, что *над* бытием помещается нечто, чем бытие еще не является, но всякий раз *должно* быть.

Нам предстояло только высветить сущностный первоисток раз­деления бытия и долженствования или, что в основе своей одно и то же, историческое начало этого разделения. Здесь не место прослеживать ис­торию развития (Ausfaltung) и отклонений (Abwandlung) этого разделе­ния. Но *одно* существенное обстоятельство назвать следует. При всех определениях бытия и упомянутых разделений мы должны иметь в ви­ду: так как бытие в начале есть φύσις, восходяще-раскрывающее власт­вование, то оно само себя истолковывает как είδος, или ίδέα. Это истол­кование никогда не покоится исключительно и в первую очередь на фи­лософской интерпретации.

Выяснилось следующее: долженствование выступает как проти­воположность бытию, коль скоро бытие определяется как идея. Этим определением мышление как высказывающий логос (διαλέγεσθαι) при­обретает решающую роль. Коль скоро, далее, оное мышление как опи­рающийся на самого себя разум приобретает в Новое время господство, то тем самым подготавливается соответственное выстраивание стати (Ausgestaltung) разделения бытия и долженствования. Завершается этот процесс у Канта. Для Канта сущее есть природа, т.е. в физико-матема­тических категориях определяемое и определенное. Природе противо­стоит определяемый разумом и в качестве разума категорический импе­ратив. Кант называет его много раз явно долженствованием, и именно постольку, поскольку императив относится к простому сущему в смысле побудительной природы. Фихте противоположность бытия и долженствования подчеркнуто и нарочито сделал остовом своей системы. На протяжении XIX века сущее в понимании Канта, познаваемое для наук, к каковым присоединяются науки исторические и экономические, при­обретает решающее преимущество. Из-за преимущественного господ­ства сущего определяющая роль долженствования ущемляется. Долженствование должно самоутвердиться в своих притязаниях. Оно должно попытаться обосновать себя в самом себе. То, что в самом себе намеревается свидетельствовать о притязании на долженствование, должно иметь на это право, исходя из самого себя. Нечто, подобное долженст­вованию, может излучаться только из того, что предъявляет таковое притязание из самого себя, что в самом себе содержит некую *ценность,* само *является ценностью.* Ценности в самих себе становятся основой долженствования. Но так как ценности противостоят бытию сущего, понятого в качестве факта, сами они, со своей стороны, *быть* не могут. В связи с этим говорят: они значимы (gelten). Ценности для всех облас­тей сущего, т.е. наличного, суть определяющее. История есть не что иное, как осуществление ценностей.

Платон осмыслил бытие как идею. Идея есть прообраз и, как таковой, дающая меру. Не соблазнительно ли понимать идеи Платона в смысле ценностей и объяснять бытие сущего, исходя из того, что зна­чимо?

Ценности значимы (die Werte gelten). Но значимость слишком уж напоминает о значительности для некоего субъекта. Чтобы еще раз укрепить долженствование, поднявшееся до степени ценностей, самим ценностям приписывают бытие. Здесь бытие *в основе* своей значит не что иное, как присутствие наличного, которое, правда, наличествует не так грубо и осязаемо, как столы или стулья. Бытием ценностей достигается высшая степень сумятицы (Verwirrung) и отторжения от корней. Так как выражение «ценность» стало затасканным, играя какую-то роль разве что в экономической науке, то ценности называются нынче «цельностями» (Ganzheiten). Но с этим наименованием поменялись только буквы. Во всяком случае в цельностях гораздо зримее то, чем они являются в своей основе, а именно — половинчатостями. Но половинчатости (Halbheiten) в сфере существенного всегда страшнее, чем ничто, которого так боятся. В начале 1928 года появилась первая часть полной библиографии понятия ценности. В ней указано 661 исследова­ние о понятии ценности. Можно предположить, что с тех пор их число достигло тысячи. И все это называется философией. То, что сегодня повсюду и в полной мере предлагается как философия национал-социа­лизма, но ничего общего не имеет с внутренней истиной и величием этого движения (а именно, с сопряжением планетарно предназначенной техники и человека Нового времени), — все это ловит рыбку в мутных водах «ценностей» и «цельностей»[[12]](#endnote-12).

С какой настойчивостью мысль о ценностях внедрялась в созна­ние XIX века, мы судим по тому, что сам Ницше, и именно он, мыслит сплошь и рядом в перспективе представления о ценностях. Подзаголо­вок задуманного им главного произведения «Воля к власти» гласит: «Опыт переоценки всех ценностей». Третья книга называется «Опыт нового установления ценностей». Увязание в хаосе ценностных пред­ставлений, непонимание сомнительного происхождения оного объясня­ет, почему Ницше не достиг собственно сердцевины философии. Но да­же если кто-нибудь в будущем ее достигнет — мы, нынешние, можем этому только способствовать, — то он не избежит увязания, хоть и ино­го. Никто не перепрыгнет через собственную тень.

*§ 58. Обобщение четырех различений*

*ввиду семи предложенных основных положений*

Мы спрашивали о четырех разделениях: *«бытие и становление», «бытие и видимость», «бытие и мышление», «бытие и долженствование».* Свое объяснение мы предварили семью основными положениями.

Вначале казалось, что речь идет только о мыслительных упраж­нениях, о различении произвольно сопоставляемых терминов. Повто­рим их в той же формулировке и проследим, насколько сказанное вы­держало нужное направление и при этом выявило то, что надлежало увидеть.

1. Бытие в приведенных разделениях отграничивается от иного и имеет поэтому определенность *в* этом о-граничивающем поставлении границ.

2. Отграничение происходит в четырех связанных между собой и ориентированных друг на друга аспектах. Определенность бытия должна поэтому соответствующим образом разветвляться и увеличиваться.

1. Различения ни в коем случае не случайны. То, что удержива­ется благодаря им в различии, в качестве сопричастного друг другу из­начально стремится к единству. Поэтому разделения обладают собст­венной необходимостью.
2. Поэтому казавшиеся вначале формальными противоположе­ния возникли не при случайных обстоятельствах, как бы попав в язык в виде неких речевых оборотов. Они возникли в глубочайшей связи с оп­ределяющим для Европы запечатлением (Prägung) бытия, начались вме­сте с началом философского вопрошания.
3. Эти различения оставались тем не менее господствующими не только в европейской философии, они пронизывают всякое знание, по­ступки (Tun) и сказывание там, где они высказываются не собственным образом и не такими словами.
4. Перечисленная последовательность названий уже указывает на порядок сущностной взаимосвязи и исторической смены их запечатления.
5. Изначальное *вопрошание* вопроса о бытии, которое постигло задачу развертывания истины сущности бытия, должно отдать себя на суд скрытым в этих разделениях силам и вернуть их к их собственной истине.

Все, что прежде утверждалось в этих пунктах, стало теперь зри­мым, кроме высказанного в последнем пункте. В нем содержится не бо­лее и не менее, как некое требование. В заключение следует показать, насколько оно справедливо, а его выполнение необходимо.

Доказательство сего можно вести так, чтобы еще раз обозреть данное «Введение в метафизику» в целом.

*а) Проходящий через все четыре разделения основной характер бытия,*

*постоянное присутствие (Anwesenheit), őν как ούσία*

Все опирается на заданный вначале основной вопрос: «Почему вообще есть сущее, а не наоброт ничто?» Первичное развертывание этого вопроса принудило нас к вопросу: как, собственно, обстоит дело с бытием?

Сначала «бытие» казалось нам пустым словом с улетучиваю­щимся значением. Что это именно так, казалось доказуемым фактом среди прочих. Но в конце концов то, что представлялось бесспорным и более не нуждавшимся в вопросе, оказалось *наивопросительнейшим.* Бы­тие и понимание бытия не суть наличный факт. Бытие есть главное свершение, на основании которого обеспечивается историческая сиюбытность внутри открытого сущего в целом.

Но эту вопросительнейшую основу исторической сиюбытности мы познаем в ее достоинстве и в ее чине только в том случае, если мы подвергаем ее вопросу. Соответственно этому мы и ставим предвопрос: как обстоит дело с бытием?

Указания на привычное, но многообразное употребление слова «есть» убедили нас: говорить о неопределенности и пустоте бытия оши­бочно. Скорее «есть» определяет значение и содержание инфинитива «быть», а не наоборот. Теперь можно понять, *почему* это так. «Есть» считается связкой, «соотносительным словечком» (Кант) в высказыва­нии. Высказывание содержит «есть». Но так как высказывание, λόγος, стало κατηγορία, судилищем над бытием, то *оно* и определяет бытие, ис­ходя из *ему* сопричастного «есть».

Бытие, из которого мы исходим как из пустого наименования, должно, следовательно, вопреки этой кажимости, иметь определенное значение.

Определенность бытия была показана на примере четырех раз­делений:

Бытие, в противоположность становлению, есть пребывание.

Бытие, в противоположность видимости, есть пребывающий прообраз, всегда-тождественное.

Бытие, в противоположность мышлению, есть нечто, лежащее в основании (подлежащее), наличное.

Бытие, в противоположность долженствованию, есть предлежа­щее как еще не или уже осуществленное должное.

Препинание, самотождественность, наличность, предлежание (Bleiben. Immergleichheit. Vorhandenheit. Vorheizen) - все они в основе своей говорят одно: *постоянное присутствие* (ständige Anwesenheit): őν как ούσία.

Эта определенность бытия не случайна. Она произрастает из определения, под знаком которого находится историческая сиюбыт­ность благодаря своему великому началу у греков. Определенность бы­тия не есть дело определения границ обычного словесного значения. Она есть *та сила,* которая еще сегодня держит на себе *все наши* связи с сущим в целом, со становлением, видимостью, мышлением, господствуя над ними.

*б) Вопрос о бытии в противовес ничто как первый шаг*

*к действенному преодолению нигилизма*

Вопрос, как обстоит дело с бытием, совпадает с вопросом о том, как обстоит дело с нашей сиюбытностью в истории, *стоим* ли мы в ис­тории или едва держимся. Если взглянуть метафизически — *едва дер­жимся.* Куда бы мы ни пошли, мы всюду оказываемся внутри сущего и уже не знаем, как обстоит дело с бытием. Прежде всего, мы не очень-то и знаем, что мы этого не знаем. Мы едва держимся и тогда, когда вза­имно уверяем друг друга, что это не так, и тогда, когда стараемся с недавних пор показать, что вопрошание о бытии вносит лишь смятение, действует разрушительно, есть нигилизм. [Это вновь распространяю­щееся с возникновением экзистенциализма лжетолкование вопроса о бы­тии является новым только для наивных.]

Но где же действует собственно нигилизм? Там, где цепляются за привычное сущее и полагают при этом, что вполне достаточно при­нимать по-прежнему сущее как сущее, таковым, каково оно есть. Но во­прос о бытии тем самым отклоняют, а бытие рассматривают как ничто (nihil), каково оно в известной мере и «есть», пока оно бытует. В забве­нии бытия заниматься только сущим — нигилизм. Так понятый ниги­лизм есть *основа* того нигилизма, о котором Ницше заявил в первой книге «Воли к власти».

*Явно спрашивая* о бытии, добраться до границы ничто и вклю­чить его в вопрос о бытии есть, *напротив* того, первый и единственно плодотворный шаг к действительному преодолению нигилизма.

*в) Необходимость нового постижения* *бытия во всей широте его*

*возможной сущности.* *Превращение окруженного четырьмя разделениями бытия*

*в окружающий круг и основу всего сущего:*

*различение бытия и сущего как разделение абсолютно изначальное*

То, что вопрос о бытии как наивопросительнейший заводит так далеко, нам как раз и показало разъяснение четырех разделений. То, *от чего* отграничено бытие - становление, видимость, мышление, должен­ствование, — не есть нечто только вымышленное. Здесь властвуют си­лы, которые господствуют над сущим, над его раскрытием и построени­ем его стати, закрытием (Verschlieβung) и рас-строением (Verunstaltung) и завораживают его. Становление — есть ли оно ничто? Видимость — есть ли она ничто? Мышление — есть ли оно ничто? Долженствование — есть ли оно ничто? Ни в коем случае.

Если же все то, что в разделениях *противопоставлено* бытию, *не есть* ничто, тогда оное само является *сущим,* в конце концов даже более сущим, чем то, что в соответствии с о-граниченным (be-schränkten) оп­ределением сущности бытия почитают сущим. Но тогда какой смысл бытия имеется в виду, если становящееся, видимое, мышление и долженствование суть сущие? Ни в коем случае не *тот,* от которого они отмежевываются. Такой смысл бытия бытует испокон веку.

*Итак, прежнее понятие бытия недостаточно, чтобы назвать все то, что «есть».*

Поэтому с самого основания и во всей широте его возможной сущности бытие надлежит познавать заново, если с нашей историче­ской сиюбытностью мы хотим обращаться как с исторической. Ибо те силы, которые противостоят бытию, т.е. самые разделения, многооб­разно сплетаясь, определяют нашу сиюбытность, господствуют над ней, пронизывают ее и с давних пор удерживают ее в сумятице «бытия». Так, на основе изначального выспрашивания четырех разделений вы­растает понимание: бытие, которое окружено ими, само должно пре­вратиться в окружающий круг и основу всего сущего. Изначальное раз­деление, глубину и изначальное расхождение которого несет на себе история, есть различение бытия и сущего.

Но как оно происходит? Где философия может начать мыслить его? Мы должны здесь не говорить о начале, а свершить его вторично; ибо оно *есть* то, что свершилось из необходимости начала, под вла­стью которого мы стоим. Не напрасно мы, пребывая внутри разъясне­ния четырех разделении, непомерно долго задержались на разделении бытия и мышления. Оно и ныне еще несет на себе определение бытия. Мышление, проведенное через λόγος как высказывание, дает и сохраня­ет перспективу, в которой высвечивается бытие.

Если в связи с этим само бытие будет открыто и обосновано в *своем* изначальном отличии от сущего, тогда необходимо открыть из­начальную перспективу. Первоисток разделения бытия и мышления, расхождение разумения и бытия показывает нам, что речь идет не о чем ином, как об определении бытия человека, проистекающем из должной быть открытой сущности бытия (φύσις).

С вопросом о сущности бытия глубоко связан вопрос о том, кто есть человек. Исходящее из этого требуемое (nötig) определение сущно­сти человека не есть дело произвольной антропологии, которая пред­ставляет человека так же, как зоология представляет животных. Вопрос о человеческом бытии определяется теперь в его направлении и значи­мости *единственно* вопросом о *бытии.* Сущность человека следует по­стигать и обосновывать сообразно скрытому в начале указанию внутри вопроса о бытии как то *место,* в котором бытие нуждается для само­раскрытия. Человек есть открытая в себе сиютность (Da). Внутрь оной поставляет себя и начинает действовать сущее. В связи с ним мы говорим: бытие человека, в строгом смысле слова, есть «сию-бытность» (Da­sein). В основе сущности сию-бытности как места раскрытия бытия должна быть изначально заложена перспектива раскрытия бытия.

Совокупная европейская концепция бытия, ее традиция и, со­образно этому, еще и ныне господствующее отношение к бытию сосредоточены в наименовании б*ытие и мышление.*

*§* *59. Сущность человека (сию-бытность) как место бытия.*

*«Бытие и время»: время как перспектива для истолкования бытия*

*Бытие и время,* однако, есть наименование, которое ни в коей мере нельзя ставить в один ряд с описанными разделениями. Оно отсы­лает к совершенно иной области вопрошания.

Здесь не просто «слово» время заменило «слово» мышление, но сущность времени с самой своей основы и единственно в области во­проса о бытии определяется, исходя из иных точек зрения.

Почему же непременно время? Потому что с самого начала европейскон философии *ведущей перспективой* раскрытия бытия является время, но при этом оная перспектива как таковая еще оставалась и должна была оставаться сокрытой. Если, в конце концов, основным понятием бытия cтановится ούσία, а это значит постоянное присутствие, что же тогда еще лежит неразгаданным (unenthüllt) в основе сущности постоянства и сущности присутствия, как не время? Но это «время» в сущности своей еще не развернуто и (на почве, в кругозоре «физики») не способно развернуться. Ибо как только в *конце г*реческой философии у Аристотеля начинается осмысление сущности времени, само время должно было восприниматься как некое присутствущее, ούσία τις. Это выражается в том, что время постигается из «теперь», всякий раз и единственно настоящего. Прошедшее есть «*уже* не-теперь», будущее «*еще* не-теперь». Бытие в смысле наличности (присутственности) становится перспективой для определения времени. Чем время не становится, так это специально проложенной перспективой истолкования бытия.

«Бытие и время» подразумевает при таком осмыслении не книгу, а нечто заданное. Собственно заданное есть то, чего мы не знаем и что мы лишь постольку знаем по-настоящему, а именно, *как* заданное, поскольку мы знаем, *спрашивая.*

Возможность вопрошания значит: способность ждать, даже всю жизнь. Эпоха, для которой действительно лишь то, что быстро идет и дает ухватить себя обеими руками, считает вопрошание чем-то «не от мира сего», чем-то таким, чей счет не стоит оплачивать. Однако существенным является не счет (Zahl), а подходящее время (Zeit), т.е. подобаю­щий момент и подобающее терпение.

Ибо ненавидит

Мыслящий Бог

Преждевременное созревание.

*Гёльдерлин,*

Из мотивов о «Титанах»

(IV, 218)

**ПРИЛОЖЕНИЯ**

**Критические замечания M. Хайдеггера к тексту лекции**

1. Начать с постановки вопроса «Что есть вообще сущее...» (ср. лишение φύσις могущества) недостаточно существенно исторически: (Лейбниц — ens creatum — христианско-богословский вопрос!
2. Точно так же с. 15 [= с. 31/33][[13]](#endnote-13), прежде всего переход к «бытию» — к чему все и ведет — сомнительное место, слишком жидкое и искусственное, кроме того, следующий затем вопрос о бытии не есть пред-вопрос.

Однако невозможное заключается в том, что благодаря этому предвопросу бытиеберется само для себя, хотя и с намерением оное от­менить.

Все это — без того, чтобы предварительно изначальным обра­зом высказать само бытование (Wesung)! Мнение, будто с помощью по­добной критики можно добиться переворота, ошибочно. Предвопрос в качестве критики понимания бытия и различия: только на основании другого начала — но не как путь к этому!

Существенно *колебание* между бытием и небытием. Но прежде: как познать колебание, как оно задевает нас и заставляет колебаться. Не просто «становление» как перемена, а размах колебания между бы­тием и ничто.

Как мы при этом остаемся в плену у или—или, а вовсе не бытие как таковое - ничто как таковое — оба в их соотношении как *область колебаний —* как *исключающее наставление.* Кроме того, мы не знаем и не спрашиваем, по существу, погружается ли сущее в абсолютное ничто или же только исчезает и изменяется.

Колебание на разных ступенях истины.

3. Вопрошание могло бы со с. 1 сделать скачок на с. 16 [= с. 3 — 36] ниже, где утверждается — вдруг, — что вопрос касается основы бы­тия или что нам следует-де бытие понимать.

Вот неотложное требование, да какое! Постоянное требование поддерживать понимание бытия.

4. *Предвопрос* (с. 17) [= с. 36 сл.].

1. есть ли это *собственно* вопрос — воистину пред-варительный! ср. с. 21 сл. [= с. 45 сл.];
2. но как раз не в данной форме, ибо здесь на сомнительной почве предполагаемого различения — одна сторона упраздняется — и задается вопрос, как *обстоит дело с самим бытием.*

Сначала осознать трудность, что пока всего лишь словесный звук! И вопрос: как обстоит дело с бытием? как раз *подвергает сомне­нию,* что бытие можно *уловить собственным образом* (eigens) *и непосред­ственно* (17) [= с. 36 сл].

Этот вопрос, следовательно, в целом есть попытка поколебать «различение», а *не* просто *переместиться на его другую сторону*!Ибо движение целого идет от понимания бытия к *свершению бытия* — следо­вательно, настолько и *преодоление понимания бытия является решающим!*

С другой стороны, всерьез начинает восприниматься забытая и оставшаяся без вопроса платоновско-аристотелевско-кантианская по­зиция (П-А-К) — *понимание бытия утверждается* как *исторический* факт и одновременно подрывается.

5. Каковы пределы того, что охватывает данная лекция?

От слова «бытие» к «значению» — [о котором говорится] толь­ко, что оное определено, и эта определенность происходит из распаде­ния начала. Но *само бытие*!

Как же о нем спрашивать?

Только из самого бытия (не из понимания бытия), само [бытие] обосновывать как наивопросительнейшее! ср. с. 35 [= с. 88 сл.].

Ср. в связи с переработкой описания ограничивающие отличия бытия от становления, видимости, мышления, долженствования — ли­шение φύσις могущества, особ. с. 5 сл. [= с. 8 сл.].

Лекция застревает на полпути не только потому, что она в сво­ей узкой постановке вопроса не доведена до конца — ср. набросок! *от понимания бытия к свершению бытия!* — но: потому что она в основе своей не выходит из тисков понимания бытия. И это не удается потому, что вопрос — в том числе и основной — никак не ведет к сущности, т.е. к бытованию самого бытия.

Важно разъяснять *понятие* бытия и его истории — важен факт понимания бытия и его фактичности, но все это лишь в том случае, если забвение бытия будет раскрыто как собственно свершение и ввергнуто в *эту* свершаемость, т.е. в лишение φύσις могущества, в конец «метафи­зики», в потребность необходимости другого начала как основание *сию-бытности.*

**Первая редакция рукописных страниц 31—36**

Уже по этому вопрошанию, связанному с тройной основой сло­ва бытие[[14]](#endnote-14), мы можем заключить, что разговоры о пустоте этого слова и темноте его значения сами довольно-таки пусты и поверхностны. И поэтому, безусловно, нужно специально добавить: мы не хотим стать жертвой ложной и легкомысленной переоценки этимологии; мы не придерживаемся мнения, что можно, возвращаясь прямиком к основному значению исходного глагола, чудом выявить сущность бытия в целом. Это невозможно, даже если трезво принимать установленные исходные значения и продумать то обстоятельство, что изначальное, первичное сказывание как бы еще не обязательно должно и может исчерпывать полную сущность явленного-в-слове (Zum-Wort-gebrachten) при его становлении. Но, с другой стороны, мы избегаем столь же поспешного от­каза от этимологии на том основании, что основные значения якобы отмерли. То, что выжило, от этого не сделалось понятным, ибо через простое отмирание ничто не возникает; а единообразие вербальных от­клонений в спряжении глагола «быть» все же не есть ничто. Основные значения исходных слов могут, однако, кое-что существенно прояснить при условии, что наша постановка вопроса была до этого достаточной и мы не забыли, что вопрос о происхождении языка играет здесь суще­ственную роль и что вопрос этот является, со своей стороны, метафизи­ческим. Именно языкознание вопрос о происхождении языка не может даже поставить, не говоря уже о том, чтобы на него ответить; оно мо­жет лишь, руководствуясь более или менее отчетливым представлением о первоистоке, отыскать, собрать и истолковать так называемые языко­вые факты.

Что же дало нам этимологическое рассмотрение слова «бытие»? В основе своей то же самое, что и рассмотрение словесной формы. Суб­стантивированный инфинитив есть как бы окончательный вариант самого общего, абстрактного значения слова, и этимология показывает, что первично определенные значения смешались и стерлись до того же самого общего значения, которое выражено инфинитивом. Положение вещей *можно* рассматривать именно таким образом, и только сообраз­но этому с полным правом *можно* отвергнуть всякие объяснения слова «бытие» как бесплодные. Но так поступать мы *не должны.* Уже попутно развернутые вопросы поставили нас в тупик. И вопросы эти станут еще настоятельней, когда мы установим, что и вся грамматика в отношении своей пригодности к изначальному истолкованию сущности языка за­служивает вопроса, в особенности понимание так называемой неопре­деленной формы!

В конце концов рассмотрение словесной формы, так же как и отыскивание исходных значений, имеет решающий смысл, только, по­жалуй, сам способ, *каким* это достигается, неплодотворен, а всякое суж­дение создает путаницу и мешает настоящему вопрошанию.

Поэтому не стоит прекращать объяснение слова «бытие» как бесполезное занятие, а следует взяться за дело изначальнее и продол­жить его на том пути, который вновь приведет к вопрошанию нашего основного вопроса.

Отглагольное существительное «бытие» проявляет себя, будучи двояко, т.е. грамматически и этимологически, рассмотренным, как за­крепление и сохранение наиболее далекого и стертого значения, кото­рое вообще еще допускает глагол по отношению ко всем своим откло­нениям и многообразным этимологическим основам. Это распыленнейшее значение объясняется и оправдывается еще и логически и в качестве этого неопределенного значения годится для любого отклонения, толь­ко в таком виде и становясь пригодным для бесконечного разнообразия единичного сущего, к которому всякий раз обращаются, высказывая его в одной из словесных форм. Так это неопределенное значение все же становится самым привычным и знакомым. В высшей степени всеобщее, «абстрактнейшее» — логика понимает как высший род — genus. Пока онтология своей темой делает бытие в этом наиболее общем значении, и именно с целью установить, что здесь в дальнейшем больше нечего сказать, она имеет дело, по ее собственным словам, с ens in genere. Все это обладает почти неоспоримой ясностью: данное учение есть, так ска­зать, всеобщее достояние, но именно поэтому для нас подозрительно.

Нам вовсе не нужно идти слишком далеко, чтобы разрушить названные очевидности о слове и понятии «бытие». По-настоящему цепко мы должны ухватиться лишь за то, чего мы уже добились «одни­ми только» «наблюдениями над языком».

Мы постоянно сказываем бытие в повседневно свершающейся речи, используя его различнейшие словесные отклонения: он был, вы были, мы были бы, были... будь так любезен и т.п., а сколь часто и по­стоянно мы употребляем «есть»? Из-за разнообразия этих отклонений мы и понимаем бытие всякий раз сообразно, т.е. в некоей определенной и совершившейся форме. Его значение вовсе не есть неопределенное и пустое; это только так кажется, если мы держимся за «инфинитив» и да­же поднимаем его до существительного. Однако есть ли инфинитив, ес­ли понимать его логически, нечто самое абстрактное: пустая всеобщ­ность объемлющей категории? Можем ли мы применять субстантиви­рованный инфинитив глагола «быть» в качестве рода и подчинять оно­му упомянутые отклонения как виды, частные случаи или единичные примеры? Мы тут же без особого напряжения видим, что этого не полу­чается, логика нам в этом отказывает. Ведь и самый инфинитив, и соот­ветственно этому отглагольное существительное именно *не*-определенны. Но вот вопрос: в каком смысле? Уже грамматика дает нам понять через имя самой грамматической формы, что единичные отклонения здесь более не проявляют себя. Под влиянием грамматического толко­вания языка инфинитив и его негативный характер привыкли пони­мать в смысле *больше-не-имения.* А что, если бы неопределенность инфи­нитива попробовали однажды понять не как больше-не, а как еще-не? Неопределенность не как оную пустоты, где ничего нет, а как оную на­полненности, которая в качестве таковой не ограничивает себя единич­ным, но которая одна только и оказывается на это способной. И таким образом, «инфинитив» — в качестве грамматического обозначения, а это всегда есть языковое истолкование — двусмыслен вопреки воле грамматиков. Если «бытие» считается пустым словом, то это идет не от смысла самого бытия, не от характера слова, а только от вполне определенного логического лжетолкования и тем самым безотносительно как к сущности языка, так и к сущности бытия.

Таким образом, факт, требующий нашего объяснения, приобре­тает все более странный характер. Слово «быть» на самом деле не пус­тое, но фактически все же ложно истолковано в качестве такового. Слу­чайностью это быть не может, точно так же, как и пренебрежение чу­дом языка, свойственное и логике, не может считаться пустяком. Поэтому этот двойной процесс выхолащивания и пренебрежения языком мы должны проследить в его главных стадиях до последнего основания.

Толкование инфинитива как абстрактно всеобщего идет мимо сущности этой словоформы, а, кроме того, отношения с разнообразны­ми отклонениями глагола оставляет в полной неопределенности. Там, где они специально подчеркиваются, это происходит в заслуживающем внимания ограничении одной глагольной формой — формой «есть». Слово «быть» служит инфинитивом к есть; таковым же оно является и по отношению к я есмь, ты еси; однако «есть» имеет преимущество. Спрашивается: 1) почему? 2) какое обратное действие это оказывает, в свою очередь, на понимание значения слова «бытие»?

Преимущественность «есть» перед прочими глагольными фор­мами имеет, по-видимому, своим основанием особую частоту употреб­ления его в речи. Но такое понимание и обоснование существа дела бы­ло бы поверхностным. Конечно, «есть» есть самая распространенная и свойственная всем германским диалектам форма, однако ее широкое распространение, как и частота употребления, имеют своей основой особую направленность значения и многозначность «есть». Эта основа лежит, впрочем, еще глубже и восходит к своеобразному первенству од­ной вполне определенной манеры сказывания в языке.

Мы исходили из многозначности «есть». Достаточно отдельных примеров: «Бог есть», т.е. существует; «Доклад (есть) в аудитории 5», т.е. состоится там; «Он (есть) из Швабии», т.е. родом оттуда; «Чаша (есть) из серебра», т.е. изготовлена из, сделана из; «Крестьянин (есть) в поле», т.е. ушел туда; «Книга (есть) моя», т.е. принадлежит мне; «Он (есть) при смерти», т.е. находится на смертном одре; «Красное (есть) ле­вый борт», т.е. представляет его; «Собака (есть) в саду», т.е. находится гам. «Над всеми вершинами (есть) покой». Значит лиэто: находится? царит? существует? Нет! «есть», может быть, еще и «властвует», но все же «есть»!

Мы видим уже по одному этому голому перечислению, что по­нимаем «есть» в богатстве его возможных значений (от пустоты поня­тия бытия не осталось и следа), и замечаем также, хотя еще неопреде­ленно, как все эти значения некоторым образом отчасти сходятся в *од­ном* направлении, которое мы, правда, поначалу с трудом можем выра­зить. Для приблизительного и предварительного обозначения, пожа­луй, достаточно, если мы скажем, что здесь «есть» всегда некоторым об­разом означает: быть в наличии, «стоять-в-себе» и т.п.

Инфинитив «быть», понятый из этого «есть», становится обо­значением самодостаточного глагола, подобно таким, как падать, при­ходить, петь, светить и т.д. Но если мы, например, скажем: «er ist gewesen; wir sind gegangen; sie ist gestorben», мы обнаружим связь «есть» с другим глаголом и его определенными формами; «есть» помогает фор­ме глагола образовывать перфект от ходить, умирать и самого быть. Быть здесь выступает, как говорит грамматика, в функции «вспомога­тельного глагола».

Если мы скажем «дом (есть) просторный; лиса (есть) хитрая; бук (есть) лиственное дерево; его отец (есть) ремесленник», то обнаружим «есть» на том месте в предложении, которое бросается в глаза, а имен­но, между подлежащим и сказуемым, и как раз так, что «есть» связыва­ет их друг с другом: «есть» имеет здесь характер *связки.*

Неудивительно поэтому, что «есть» при этой тройной энергии значений — как глагол самостоятельный, глагол вспомогательный, и как связка — обеспечивает себе своеобразное преимущество, и что при­надлежащий ему, таким образом, инфинитив «быть», исходя из этого, определил себя в своем решающем значении. Кроме того, соотношение этих трех направлений значения никоим образом не прояснилось; еще меньше сказано о том, можно ли вообще по-настоящему обосновать это тройное обозначение глагола «быть». При таком запутанном и не одно столетие существующем порядке вещей все заканчивается каждый раз тем, что как только пытаются определить сущность бытия, предпочте­ние получает либо первое, либо третье направление значений, второе же, в определенном смысле самое существенное, вообще обходят внима­нием, что весьма показательно.

Если мы поразмышляем над традиционным пониманием инфи­нитива, то нам покажется совершенно правомерным, что инфинитив «быть» как последующая абстракция относительно своего значения оп­ределяется из «конкретного», наиболее непосредственного и доступного «есть», т.е. из «есть» в смысле: земля есть (существует), и «есть» в смысле «Земля есть планета» (связка); бытие (существование) как определение сущего в смысле наличного и бытие как определяющий момент выска­зывания. Нетрудно увидеть, что оба значения связаны друг с другом, поскольку высказывание высказывается о сущем (наличном). Это отно­шение высказывания (суждения) к предмету высказывания есть отноше­ние согласия, т.е. истины. Эта двойственность уже у Аристотеля приво­дит к тому, что «есть» приобретает еще более широкое значение. Оно выступает нам навстречу, если мы, подчеркивая, говорим: Земля *есть* планета, т.е. в действительности, воистину, истинно так, что Земля есть планета. «Быть» имеет здесь значение истинности.

В связи с пониманием сущности истины и тем самым в соответ­ствии с толкованием того или иного предложения (высказывания-суж­дения) всякий раз получается различное истолкование «есть»: в качест­ве связки, в качестве «существовать» и «быть истинным». Все это, в свою очередь, влияет на определение сущности бытия вообще. Так, на­пример, понимание «есть» как связки у Аристотеля, Лейбница, Гоббса, Канта, Гегеля, Шопенгауэра и Ницше совершенно различно. Несмотря на это, данное различие вращается в совершенно определенном кругу возможностей, который заранее очерчен изначально господствующим в сокрытости, а позже и вовсе не замечаемым, тем паче неразъясненным греческим пониманием бытия.

Как бы ни поучительно было подробней заняться этими взаи­мосвязями, для нас существенно теперь только *одно:* увидеть, как опре­деление бытия свершается, выходя из «есть». На основании прочно вла­деющего нами отчуждения от бытия и от вопроса о бытии мы постоян­но подвергаемся опасности те разъяснения, к которым мы теперь прибегаем, истолковать как проблему словесных значений, как игру словами. Чтобы еще раз убедиться в этом, укажем только на то, куда может за­вести и какие последствия может иметь отчуждение от бытия.

Когда в середине XIX века философия немецкого идеализма стала уже недоступной, но вместе с тем и английский, и французский позитивизм удовлетворял не полностью, существенное влияние приоб­рел Шопенгауэр. Какое сильное воздействие, и положительное, и отри­цательное, Шопенгауэр оказал на Ницше, известно. В 9-й главе первой книги второго тома «Мира как воли и представления» Шопенгауэр да­ет истолкование «есть» как связки, причем чисто «логической». Предна­значение ее таково: выразить объединенность и разъединенность двух понятийных областей. К этому он добавляет: «Благодаря ей (связке) ка­ждый глагол можно выразить при помощи его причастия. (Лошадь бе­жит — есть бегущая; птица поет — есть поющая.) В связи с этим всякое суждение состоит в употреблении глагола и наоборот. Соответственно этому, и значение связки состоит в том, что в субъекте одновременно мыслится и предикат — не более того. Теперь посудите сами, к чему сводится содержание инфинитива связки — "быть". Но он ведь и есть главная тема профессорской философии нашего времени». Еще неиз­вестно, что здесь более поверхностно, профессионально посрамленная Шопенгауэром профессорская философия, по отношению к которой он окажется прав, если исключит из нее профессоров Канта, Фихте, Шел­линга, Гегеля, — или же его, Шопенгауэра, толкование «бытия» из пол­ного непонимания связки, каковое, впрочем, совершается в русле про­клинаемой Шопенгауэром школьной философии.

Но шопенгауэровское толкование бытия из «есть» как связки, т.е. из предложения и мышления, оформилось в школу у Ницше, и не только в его юношеских сочинениях, но в тот период, когда он готовил главное свое произведение «Воля к власти» и стал резким противником Шопенгауэра. Ницше говорит: «Суждение есть вера, что нечто *есть* так-то и так-то, а *не* познание» (n. 530). В суждении нечто приравнива­ется другому нечто — это приравнивание и уравнивание значит: то, что встретилось, ставить в один ряд с устоявшимся, уже наличным. «Урав­нивание есть то же самое, что и превращение усваиваемой материи в те­ло амебы» (n. 501). «Воля к равенству есть воля к власти. — Вера, что нечто есть такое-то и такое-то (сущность суждения), есть следствие некоей воли: оное *должно,* насколько это возможно, быть равным». Этим уподоблением мы вносим определенную стабильность в постоянное из­менение. «То, что мы в нашей вере должны быть стабильны, чтобы пре­успевать, привело к тому, что «истинный» мир — не переменчивый и становящийся, а «сущий» (n. 507). Для Ницше так же, как и для греков, сущий означает «неколебимо стоящий» («beharrend-stehend»); а бытие представляет собой только перспективу «есть» в суждении — приравни­вающего приведения-к-стоянию. «Бытие» происходит из логики. «Ло­гика есть попытка уразуметь действительный мир по созданной нами схеме бытия, вернее: сделать себя формулируемыми, предсказуемыми» (n. 516). «Сущее относится к нашей оптике» (n. 517). Здесь бытие — все­го лишь биологически необходимая схема поддержания жизни и роста, имеющая своим истоком уравнивающую функцию логического предло­жения.

Еще дальше в том направлении, которое в определенном смысле было намечено со времен Аристотеля и согласно которому «бытие» оп­ределялось из «есть» предложения и, таким образом, окончательно уничтожалось, идет философское движение, сконцентрированное во­круг журнала «Erkenntnis». Здесь полагают, что прежняя логика должна быть прежде всего строго научно обоснована и выстроена при помощи математики и математического исчисления, чтобы затем создать «логи­чески корректный» язык, в котором положения метафизики, будучи лишь видимостью предложении, станут невозможны. Так, одна статья в этом журнале (II, 1931, с. 219 сл.) называется «Преодоление метафизики логическим анализом языка». В ней происходит крайнее уплощение и выхолащивание традиционной теории суждения под видом математиче­ской научности. Здесь подводится черта под последними результатами философской мысли, начатой Декартом, для которого истина была уже не открытостью сущего и вследствие этого укоренением и внедрением сиюбытности в раскрывающееся сущее, но истиной, переведенной в *дос­товерность* — в простую гарантированность мышления, и именно математического — против всего для оного немыслимого. Это понимание истины как гарантии мышления привело к окончательному обезбоживанию мира. Мнимое «философское» направление сегодняшнего математико-физикалистского позитивизма намеревается обеспечить обоснование этой позиции. Не случайно, что этот вид «философии» готов обеспечить и основания современной физики, в которой разрушены все связи с природой. Не случайно и то, что этот вид «философии» внут­ренне и внешне связан с русским коммунизмом. Не случайно далее, что этот вид мышления празднует свои триумфы в Америке. Все это *суть* лишь последствия того якобы только грамматического обстоятельства, что бытие понимается из «есть» и «есть» истолковывается в зависимо­сти от той или иной концепции высказывания и мышления.

Тот «факт», что бытие для нас чуть ли не пустое слово с улету­чивающимся значением, прояснялся до сих пор в разных аспектах. Мы выявили, что стоит и свершается по ту сторону [этого факта]: отчужде­ние от бытия, сопровождающееся все возрастающей поверхностностью: бытие как инфинитив, инфинитив как общее понятие, в своей всеобщности безразличное и неопределенное по отношению к многообразию словесных отклонений. Правда, среди этих отклонений *одно* подчерки­вается особо: «есть». Но это «есть» понимается либо как «наличность», либо как простая связка, в зависимости от понимания истины в смысле одного специального определения логоса, высказывания. Подобно то­му, как истолкование логоса есть мерило всякой грамматики и грамма­тических форм, это же толкование логоса предопределяет и понимание истины как совпадения высказывания с предметом и тем самым с пони­манием предметности как бытия и как связки. То, что для всей европей­ской философии со времен Аристотеля и доныне вопрос о бытии пове­ряется логосом, выдает уже наименование определений бытия как «категорий»: способов сказывания и сказанности. Бытие понимается и тол­куется в перспективе мышления, которое само подвергается при этом различным толкованиям. Формула «бытие и мышление» может служить нам кратким напоминанием об этой взаимосвязи. Хотя философия по­стоянно вопрошает о сущем, она вращается при этом в одном и том же, все менее различимом понимании бытия, границы которого в дальнейшем должны быть определены более четко. Философия все больше увя­зает в истолковании намеченного со времен греков горизонта всего по­нимания бытия: бытие и мышление.

Крайнее и поверхностнейшее лжетолкование как бытия, так и мышления недавно широко распространилось в математической логике, логическом истолковании языка, познания и предмета познания. Сомнительность этого начинания показывает себя наиболее убедитель­но в той слепоте, с которой действует эта якобы самая ясная и строгая научная философия. Она не замечает противоречия, которое заключа­ется в том, что математическое мышление есть только вполне опреде­ленная и в предметном отношении совершенно пустая форма мышле­ния, и в контексте таковой все еще предполагает логику и предметную соотнесенность вообще, так что при помощи математического метода не сможет быть понято и осмыслено мышление как таковое, а тем паче завершенное и изначальное мышление бытия. Это лишь необходимое следствие той абсурдной постановки вопроса, для которой все положе­ния метафизики суть мнимости, а метафизика бессмысленна.

Однако вплоть до выхода в эту абсурдность слово «бытие» все еще сохраняет смысл, пусть даже и смысл так называемого логически корректного полагания чего бы то ни было как положенного в чистом мышлении. Кроме того, мы видели, что бытие в своих словесных откло­нениях, в различении наличности и связки обнаруживает многообразие значений; что даже при внешнем отчуждении слово «бытие» не пустое и тем самым значения своего не теряет, а просто более не может или же не хочет быть постигнутым.

Пора поэтому этот стоящий под вопросом факт осветить как бы с новой стороны, доказав, что при всей мнимой пустоте и кажущей­ся туманности бытию приписывается вполне определенный и повсеме­стно господствующий смысл, однако таким образом, что оный никак более в качестве такового не извлечь, ибо отчуждение от бытия и тем паче от вопроса о бытии вопреки всякой онтологии так бурно процве­тает на всех перекрестках, что уже совсем непонятно, как это бытие мо­жет еще иметь какой-то смысл.

**Послесловие Петры Йегер,**

**издательницы немецкого текста**

**I**

Представленный здесь 40-й том собрания сочинений содержит текст лекций летнего семестра 1935 года, просмотренный самим Марти­ном Хайдеггером для публикации в 1953 году. К этому в качестве при­ложения добавлены его «Критические замечания к тексту лекции» и од­на из первых редакций рукописных страниц 31—36. Она значительно расходится со второй редакцией, опубликованной в 1953 году. В част­ности, в опубликованной редакции отсутствует экскурс в истолкование связки (копулы) у Шопенгауэра и Ницше.

[Номера страниц, соответствующие первому изданию у Макса Нимейера, отмечены маргиналиями[[15]](#endnote-15).] Рукопись была сопоставлена с [правкой], произведенной братом философа Фрицем Хайдеггером. Дан­ная рукопись насчитывает только 73 страницы. Страницы 74—81 в ар­хиве отсутствуют. Проверенный же текст охватывает 81 полную руко­писную страницу. Круглые скобки, употребленные Хайдеггером для по­яснений и дополнений в отдельном издании, которые, по-видимому, появились одновременно с текстом лекции, не всегда совпадают с руко­писными. В таких случаях круглые скобки были заменены на квадрат­ные.

При работе над данным изданием стало очевидным, что неко­торые установленные Хайдеггером правила для издания своих сочине­ний выявились в его собственной обработке текстов, предназначенных для публикации (например, вычеркивание «и» в начале предложения, конечная позиция глагола). Поскольку уже сам автор определил, что должно появиться в печатном тексте, то и мы придерживались того же; за исключением одного: Мартин Хайдеггер сам для себя составил некий набросок содержания лекции. В этом «плане лекции» обозначен в виде ключевых слов ход мысли. Составленное нами оглавление ориентирует­ся на хайдеггеровский «план лекции». Его характеристики частично приняты дословно; ключевые слова сформулированы соответственно указаниям Хайдеггера и дополнены за счет фактического содержания рассматриваемых вопросов. Цитаты из Ницше взяты Хайдеггером из издания Крёнера (Kröner) *Nieizsche-Groβoktav-Ausgabe.*

**II**

Первая публикация этой лекции в 1953 году вызвала оживлен­ную публичную дискуссию, по поводу которой Мартин Хайдеггер сам высказался в письме редактору газеты «Die Zeit» доктору Левальтеру от 15 сентября 1953 года, опубликованном в выпуске 8, № 39 от 24 сен­тября 1953 года.

*«"Введение в метафизику״,* *прочитанное в летнем семестре 1953 года, было выбрано в качестве первой из уже давно запланированных пуб­ликаций, ибо тематически я считаю ее наиболее подходящей для того, чтобы осветить участок пути, лежащий между "Sein und Zeit" (1927) и последними публикациями. Поэтому и новое, седьмое издание "Sein und Zeit", одновременно вышедшее в том же издательстве, содержит ссылку на это "Введение".*

*Ваше толкование фразы (ср. "Die Zeit" от 13 августа), выхва­ченной из лекции (с. 152[[16]](#endnote-16)) удачно во всех смыслах, как и интерпретация* *других фраз в целом верно характеризует мою политическую позицию с 1934 года. Не было ничего проще, чем выхваченную фразу наряду с други­ми, которые Вы приводите, вычеркнуть из предназначенного к печати ма­нускрипта. Я этого не сделал и не стану делать и впредь. Ибо, во-первых, эти фразы принадлежат лекции исторически, во-вторых, я убежден, что лекция вполне выдержит их, если читатель научен ремеслу мышления.*

*Что тогда было максимально допустимым в подобной лекции, а что нет, сегодня могут оценить лишь немногие. Но я знаю, что те слу­шатели, которые имеют уши, поняли сказанное весьма точно».*

Критика, касающаяся прежде всего фразы на 152 странице из­дания Нимейера, не смолкла, она зазвучала также в диалоге, разверну­том 23 сентября 1966 года журналом «Spiegel» (опубликован в № 23 30-го выпуска, 31 мая 1976 года).

18 марта 1968 года Хайдеггер писал в письме к господину С. Цемаху в Иерусалим:

*«По поводу одного места в Вашем тексте я не могу не выска­заться. Из прочитанной в 1935 году и дословно воспроизведенной в публи­кации лекции "Введение в метафизику" все время выхватывается одна фраза на с. 152, а лекция в целом, из коей вытекает, что моя позиция по отношению к национал-социализму в то время была уже однозначно вра­ждебной, обходится вниманием, поэтому понятливые слушатели этой лекции также уразумели, как следует понимать данную фразу. И только партийные шпики, которые* — *как мне было известно* — *присутствовали на моей лекции, поняли, да и должны были понять, эту фразу иначе. При­ходилось время от времени швырять этим людям кости, чтобы сохра­нить свободу учения и слова.*

*Попутно следует заметить, что мое пресловутое неприятие техники есть великое заблуждение (ср. "Вопрос о технике", доклады и статьи 1953 года).*

*Наконец, я хотел бы отослать к своей лекции о Ницше 1936*— *1940 годов, которую каждый слушатель однозначно понял как принципи­альное расхождение с национал-социализмом».*

Какими бы основательными ни были противоречивые мнения по поводу того, имелась ли стоящая в скобках фраза на 152 странице издания Нимейера у Хайдеггера в рукописи или нет — в первой коррек­туре ее не было, — мы признаем за автором бесспорное право при изда­нии лекции вносить в манускрипт исправления и пояснения. Страницы рукописи, вызывающие сомнение, в наследии отсутствуют. На основа­нии списка и одного корректурного листа 1953 года можно предполо­жить, что Хайдеггер сначала сам вычеркнул фразу: (И если теперь ту смехотворную науку апоретики прикладывать к учению о ценностях, то все станет еще комичнее и перейдет в бессмыслицу», а затем заменил обозначение «des N.S.» [т.е. «национал-социализма»] на «этого движе­ния» и добавил предложение в скобках.

**III**

За возможность издать этот том мне хотелось бы весьма сердеч­но поблагодарить профессора доктора Фридриха-Вильгельма фон Хер­манна (Friedrich-Wilheim von Hermann) и доктора Херманна Хайдегге­ра (Hermann Heidegger) за предоставленную помощь словом и делом при оформлении текста. Профессору доктору Вальтеру Бимелю (Walter Biemel) и доктору Хартмуту Титьену (Hartmut Tietien) я благодарна за их помощь в расшифровке рукописи, в частности, доктору Хартмуту Титьену за поддержку в прояснении оставшихся трудностей при чтении корректур. Доктору Луизе Михаэльзен (Luise Michaelsen) я благодарна за помощь в тщательной вычитке гранок.

*Петра Йегер*

**СПИСОК**

**основных понятий и терминов,**

**употребляемых M. Хайдеггером,**

**и их русские эквиваленты**

Философия Хайдеггера неотделима от его языкотворчества, т.е. от поэзии в первичном, греческом значении этого слова. Зиждется она на семантическом родстве однокоренных и семантическом сближении созвучных слов, поиск и использование которых призваны высветлить их первичную языковую основу, скрывающую в себе первоисток бытия.

Переводчик пытался сохранить эту систему, иногда расширяя ее (а кое-где, возможно, и сужая) в соответствии со словообразовательны­ми особенностями русского языка.

**1. Стержневые для данной работы слова**

Sein бытие (неопределенная опреде­ленность)

sein быть, стоять, приводить к стоянию,

 ограничивать, входить в несокрытность

Dasein сиюбытность, историческое бытие,

 бытие человека как су­щего

Logos, Sammlung логос, собирание противустремительного

Alëtheia, Wahrheit истина (несокрытость, бытие)

Physis бытие как восходяще-пребы­вающее

 властвование

Dichten поэзия (мышление, сказ, сказывание, язык)

Sage, Sagen сказ, сказывание

Schein видимость 1) слава, сияние, явление,

2) кажимость

Gewalt, Walten, das aufgehend- власть, властвование, восходяще-пребывающее

verweilende Walten властвование

das Übergewalt сверхвластие

das Überwältigende сверхвластительное

Gewalttat, Gewalttätigkeit властность, властодействие; властидеятельность

Fug, Fuge, Gefüge лад, слаженность, склад

Unfug нескладность

das Unheimliche, das неуютно-зловещее,

Unheimlichste неуютнейшее (человек)

Vernehmen, Vernehmung разумение

fragen, befragen, Fragwürdigkeit вопрошать/спрашивать

 вопросительность

**2. Общие слова**

Abwandlung отклонение

Anblick зрелище

Angst боязнь

Ansehen видность

Ansicht облик, воззрение

Anwesenheit присутствие

Auseinandersetzung размежевание

Ausgestaltung выстраивание стати

Aussehen вид

Aussicht вид

das Besondere особенное

eigen собственный

eigentlich собственно

das Einzelne отдельное, единичное

entbergen открывать

Entborgenheit открытость

Enthüllung разгадывание

Entschlossenheit решительность

Entschlossensein решимость

Entwurf набросок

Ereignis событие

е röffnen раскрывать

Eröffnung раскрытие

Erschlossenheit разомкнутость

Furcht страх

Gepräge запечатленность

Geschehen, geschehen свершение, свершаться

Geschehnis свершение

Gestalt стать, обличье

Gestaltung построение стати

Grund, Gründung основа, основание

Not потребность

Notwendigkeit необходимость

Offenbarkeit явственность

Offenbarmachen обнаруживать

Prägung запечатление

Scheu опаска

Schrecken ужас

das Seiend, die Seiendheit сущесть, сущность

das Seiendsein бытие-сущим

Stand стояние, состояние

Stätte место

Unverborgenheit несокрытость

Urbild первообраз

Ursprung первоисток

Verbergen скрывать

Verborgenheit сокрытость

verdecken, Verdecken прикрывать, прикровенность, прикрытость

verschlieβen, Verschlossenheit закрывать, замыкать, замкнутость, закрытость

Vorbild прообраз

Werk творение

ins-Werk-setzen вносить-в-творение

1. Ср. Послесловие [↑](#endnote-ref-1)
2. Ср. H.Rickert. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Onthologie*. 1930. S. 205 [↑](#endnote-ref-2)
3. Cp. Wegmarken. *Gesamtausgabe.* Bd. 9. Frankfurt a.M., 1976, S. 104. [↑](#endnote-ref-3)
4. В связи с этим разделом ср. Ernst Fraenkel, *Das Sein und seine Modalitäten // Lexis* (Studien zur Sprachphilosophie. Sprachgeschichte und Sprachforschung), Johannes Lohmann Bd. II. 1949. S. 149 ff. [↑](#endnote-ref-4)
5. B немецком тексте — субстантивированный инфинитив: Essen, Leiden (*прим. переводчика*)*.* [↑](#endnote-ref-5)
6. Современные немецкие формы переведены древнерусскими для сохранения двучленной конструкции (*прим. переводчика*). [↑](#endnote-ref-6)
7. Разнообразие (*греч.*)(*прим. переводчика*). [↑](#endnote-ref-7)
8. В русском и старославянском близким звуковым составом обладают формы прошедшего времени: был, были и т.д.; повелительного наклонения: будь, будь­те (*прим. переводчика*). [↑](#endnote-ref-8)
9. Backbord - левый борт. Красный цвет - сигнальный огонь левого борта (*прим. переводчика*). [↑](#endnote-ref-9)
10. Есть ли надобность говорить, что во многих случаях перевод неприемлем для русского языка и что он представляет собой кальку с немецкого? Последний пример из известного стихотворения Гете, переведенного Лермонтовым: Горные вершины спят во тьме ночной... (*прим. переводчика*)*.* [↑](#endnote-ref-10)
11. Немецкое слово «Schein», переводимое **как** «видимость», имеет два значения: сияние и кажимость (*прим. переводчика*)*.* [↑](#endnote-ref-11)
12. По поводу этой печально знаменитой фразы см. разъяснения самою Хайдеггера, которое издательница немецкого текста приводит в своем послесловии, с 232\* (*прим. ред.*)*.* [↑](#endnote-ref-12)
13. Первая страница - рукописный текст М.Хайдеггера. В квадратных скобках указаны страницы по изд V. Klostermann (*прим. ред*.). [↑](#endnote-ref-13)
14. Всюду в этом тексте Хайдеггер пишет существительное «бытие» и инфинитив «быть» в старой орфографии «Scyn», «seyn» (*прим. ред.*)*.* [↑](#endnote-ref-14)
15. M.Heidegger, *Einführung in die Metaphysik.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953. Данные номера страниц в наст. изд. опущены (*прим. ред.*)*.* [↑](#endnote-ref-15)
16. С. 152 по изданию M. Niemeyer: с. 208 в издании V. Klostermann. Речь идет о предложении, в котором наряду с уничижительными отзывами о существуюшей de facto философии национал-социализма говорится о «внутренней истине и ве­личии этого движения» (*прим. ред.*)*.* [↑](#endnote-ref-16)