ВЕЩЬ

М. Хайдеггер

Все дали во времени и в пространстве сжимаются. Куда прежде человек путешествовал неделями и месяцами, туда он попадает теперь на летающей машине за ночь. О чем раньше человек узнавал лишь спустя годы, а то и вообще никогда, о том сегодня его осведомляет радио ежечасно в мгновение ока. Созревание и цветение растений, сокровенно совершавшееся на протяжении сезонов года, кинопленка демонстрирует теперь публично за минуту. Далекие становища древнейших культур фильм показывает так, словно они прямо сейчас расположились посреди многолюдной улицы. Кино удостоверяет показываемое вдобавок еще и тем, что дает попутно увидеть съемочный аппарат и обслуживающего его человека за своей работой. Верх устранения малейшего намека на отдаленность достигается телевизионной аппаратурой, которая скоро пронижет и подчинит всю многоэтажную машину коммуникации.

Человек покрывает длиннейшие дистанции за кратчайшее время. Он оставляет позади величайшие расстояния и ставит все таким образом на минимальном расстоянии от себя.

Но спешное устранение всех расстояний не приносит никакой близости; ибо близость заключается не в малой мере отдаленности. Что пространственно находится на минимальном отдалении от нас благодаря кадру кино, благодаря радиоголосу, может оставаться нам далеким. Что пространственно необозримо далеко, то может быть нам близким. Малое расстояние — еще не близость. Большое расстояние — еще не даль.

Что такое близость, если она нам не дается, несмотря на свертывание длиннейших расстояний до кратчайших дистанций? Что такое близость, если непрестанное устранение всех расстояний даже прогоняет ее? Что такое близость, если с ее исчезновением у нас отнимается и даль?

Что происходит, когда из-за устранения больших расстояний все выстраивается в одинаковой дали и одинаковой близи? Что такое это единообразие, где все ни близко, ни далеко, словно лишившись дистанции?

Все спекается в недалекое единообразие. Что же? Разве сплющивание до исчезания дистанций не еще более жутко, чем разлетание всего? Человек оцепенело глядит на то, что может наступить со взрывом атомной бомбы. Человек не видит того, что давно наступило, совершившись как нечто такое, что уже лишь в качестве своего последнего извержения извергает из себя атомную бомбу с ее взрывом, если не говорит о водородной бомбе, взрыва которой, имея в виду широчайшие его возможности, оказалось бы достаточно, чтобы истребить всю жизнь на Земле. Чего еще ждет наш беспомощный страх, когда потрясающее уже стряслось?

Потрясающее — в том, что все, что есть, вытряхнуто из своего былого существа. Что такое это потрясающее? Оно дает о себе знать и таится в способе, *каким* все присутствует, а именно в том, что, несмотря на все преодоление расстояний, близость того, что есть, нам не дается.

Как обстоит дело с близостью? Как нам познать ее существо? Близость, похоже, невозможно непосредственно обнаружить. Мы встретимся с ней, скорее, следуя за тем, что вблизи. Близко к нам то, что мы обычно называем вещами. Только что такое вещь? До сих пор человек о вещи как вещи задумывался не больше, чем о близости. Вот вещь: чаша. Что такое чаша? Мы скажем: емкость; что-то такое, что приемлет в себя другое. Приемлющее в чаше — дно и стенки. Это приемлющее можно, кроме того, взять за ручку. Будучи емкостью, чаша есть нечто такое, что стоит само по себе. Самостояние характеризует чашу как нечто самостоятельное. В качестве самостояния чего-то самостоятельного чаша отличается от предмета [1]. Самостоятельное может стать пред-метом, если мы противопоставим его себе, будь то в непосредственном восприятии, будь то в актуализации через воспоминание [2]. Вещественность вещи, однако, и не покоится в ее представляемой предметности, и вообще определяется совсем не предметностью предмета [3].

Чаша остается емкостью, представляем мы ее или нет. Как емкость чаша стоит сама по себе. Но что это значит, что вмещающее самостоятельно? Делает ли чашу вещью само-стояние ее как емкости? Все-таки чаша как емкость само-стоятельна лишь в той мере, в какой поставлена. Произошло и происходит это, между прочим, благодаря поставлению, а именно изготовлению. Гончар изготавливает глиняную чашу из отобранной и подготовленной собственно для этого глины. Из нее состоит чаша. Благодаря тому, из чего она состоит, она может стоять на земле будь то непосредственно, будь то через посредство стола и лавки. Что стоит благодаря такому поставлению, то самостоятельно. Беря чашу как изготовленный сосуд, мы понимаем его, кажется, все же как вещь и никоим образом не как простой предмет.

Или мы и теперь все еще берем чашу как предмет? Несомненно. Конечно, ее уже нельзя считать просто лишь предметом представления, но зато она предмет, поставленный перед нами, напротив нас своим изготовлением. Чаша как вещь отмечена как будто бы самостоянием. На деле, однако, мы мыслим ее самостояние из изготовления. Самостояние — то, на что нацелено изготовление. Но даже и теперь самостояние мыслится все равно исходя из предметности, хотя пред-стояние изготовленного предмета уже не коренится в голом представлении. Так или иначе, от предметности предмета и самостояния никакой путь к вещественности вещи не ведет.

Что вещественно в вещи? Что такое вещь в себе? Мы доберемся до вещи в себе только когда наша мысль достигнет сперва, наконец, просто вещи как вещи [4].

Чаша в качестве емкости есть вещь. Правда, это приемлющее нуждается в изготовлении. Однако изготовленность гончаром никоим образом не составляет собственной сути чаши, поскольку она как чаша *есть*. Чаша ведь не потому емкость, что изготовлена, а чаша должна была быть изготовлена, потому что она емкость.

Изготовление, конечно, дает чаше войти в свое собственное существо. Только это собственное существо чаши никогда не создается изготовлением. Высвобожденная изготовлением, самостоящая чаша сосредоточена на том, чтобы вмещать. В ходе изготовления чаша должна сперва, разумеется, явить изготовителю свой вид [5]. Но это являющее себя, вид («эйдос», «идея»), характеризует чашу лишь в том аспекте, в каком емкость как подлежащая изготовлению предстоит изготовителю.

Но что́ есть емкость такого вот вида в качестве этой чаши, что́ и как есть чаша в качестве этой вот вещи — чаши, никогда невозможно понять, не говоря уж должным образом продумать, в аспекте ее вида, ее «идеи». Поэтому Платон, представлявший присутствие присутствующего исходя из идеи [6], так же мало думал о существе вещи, как Аристотель и все последующие мыслители [7]. Платон, скорее, увидел — причем определяющим для всей позднейшей эпохи образом — во всем присутствующем предмет устанавливающего поставления [8]. Вместо предмета скажем точнее: представ (Herstand). Полным существом этого пред-става правит двоякое пред-стояние: во-первых, пред-установленность в смысле происхождения из чего-либо, будь то самопроизведение природы или произведенность искусства; во-вторых, пред-поставленность в смысле выступания производимого в непотаенность того, что уже присутствует.

Никакое представление присутствующего в смысле пред-става и предмета, однако, никогда не достигает вещи как вещи. Вещественность чаши покоится в том, что́ она как сосуд *есть*. Мы ощущаем вместительность емкости, когда наполняем чашу. Вместительность обеспечивается, по-видимому, дном и стенками чаши. Но позвольте! Разве мы, наполняя чашу вином, льем вино в дно и в стенки? Мы льем вино самое большее *между* стенками *на* дно. Стенки и дно — конечно, непроницаемое в емкости. Только непроницаемое — это еще не вмещающее. Когда мы наполняем чашу, наливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота — вот вмещающее в емкости. Пустота, это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость [9].

Чаша, правда, состоит все-таки из стенок и дна. Благодаря тому, из чего она состоит, она стоит. А чем была бы чаша, которая не стояла бы? По меньшей мере — испорченной чашей; стало быть, все-таки еще чашей, а именно такой, которая хоть и вмещает, но, постоянно падая, дает вмещенному вытечь. И все же течь может только емкость.

Стенки и дно, из которых состоит чаша и благодаря которым она стоит, не являются собственно вмещающими в ней. Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формую-

щий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу [10]. Он только придает форму глине. Нет — он формует пустоту. Ради нее, в ней и из нее он придает глине определенный образ [11]. Горшечник ловит прежде всего — и всегда — неуловимую пустоту и представляет ее как вмещающую в образе емкости. Пустотой чаши определяется каждый шаг изготовления. Вещественность емкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте.

Только разве чаша действительно пуста?

Физическая наука уверяет нас, что чаша наполнена воздухом и всем тем, из чего состоит воздушная смесь. Мы, выходит, даем какому-то полупоэтическому способу рассмотрения обмануть себя, когда апеллируем к пустоте чаши, чтобы определить ее вмещающую способность. Стоит же нам смириться с научным подходом к действительной чаше и исследовать, какова ее действительность, и обнаружится иное положение дел. При наливании в чашу вина мы просто вытесняем воздух, уже заполняющий чашу, и заменяем его жидкостью. Наполнить чашу значит, при научном рассмотрении, сменить одно наполнение на другое.

Эти констатации физики верны. Наука фиксирует в них нечто действительное, на что ориентируется в своих объективных представлениях. Но разве это ее действительное — чаша? Нет. Наука всегда имеет дело только с тем, что заранее допущено ею в качестве доступного ей предмета и *ее* способом представления.

Говорят, научное знание принудительно. Несомненно. Только в чем *состоит* эта *принудительность*? В *нашем случае* — в принуждении нас к тому, чтобы отказаться от наполненной вином чаши и поставить на ее место полое пространство, в котором распространяется жидкость. Наука делает эту вещь — чашу чем-то ничтожным, потому что не допускает вещь в качестве определяющей действительности.

Знание науки, принудительное в своей области — области объектов, уничтожило вещи как таковые еще задолго до того, как взорвалась атомная бомба. Ее взрыв — лишь грубейшая из всех грубых констатаций давно уже происшедшего уничтожения вещи: того, что вещь в качестве вещи оказывается ничем [12]. Вещественность вещи остается потаенной, забытой. Существо вещи никогда не дает о себе знать, т. е. не берет слова. Это имеется в виду, когда мы говорим об уничтожении вещи как таковой. Ее уничтожение так жутко потому, что несет с собой двоякое ослепление: во-первых, иллюзию, будто наука, превосходя всякий другой опыт, улавливает действительное в его действительности; во-вторых, видимость, будто бы невредимо от научного исследования действительности вещам все равно ничто не мешает быть вещами, — чем предполагается, что они и так вообще всегда уже были полновесными вещами. Но если бы вещи заранее уже явили себя *как* вещи в своей вещественности, то вещественность вещей дала бы о себе знать. Тогда мысль была бы захвачена *ею* [13]. Поистине, однако, вещь как вещь остается оттесненной, ничтожной

и в данном смысле уничтоженной. Это происходило и происходит с такой бытийной определенностью, что вещи не только не допускаются уже больше в качестве вещей, но вообще еще не могли даже явиться мысли в качестве вещей.

Откуда идет эта неявленность вещи как вещи? Человек ли просто-напросто упустил составить представление о вещи как вещи? Человек может упустить лишь то, что ему уже предназначено. Составить представление, все равно каким образом, человек может только о том, что само по себе заранее уже высветилось и показало себя ему в своем принесенном с собою свете.

Что же тогда такое вещь как вещь, если ее существо до сих пор пока еще никогда не смогло явиться?

Неужели вещь еще никогда не приближалась к нам достаточным образом, так что человек не научился должным образом обращаться вниманием к вещи как вещи? Что такое близость? Мы об этом уже спрашивали. Чтобы осмыслить это, мы задались вопросом о чаше в ее близости нам.

В чем заключается чашечность чаши? Мы вдруг упустили ее из виду, а именно в момент, когда ее вытеснила видимость, будто наука способна дать нам разъяснение относительно действительности действительной чаши. Мы составили представление о том, что действенно в сосуде, о его емкости, пустоте как о полном воздуха полом пространстве. Это действительно пустота, понимаемая в смысле физики; но она — не пустота чаши. Мы подменили впускающую пустоту чаши *чужой* пустотой. Мы не обратили внимания, на то, что́ в емкости чаши оказывается приемлющим. Мы не подумали, как осуществляется само вмещение. Поэтому от нас по необходимости и ускользнуло то, что́ вмещает чаша. Вино для научного представления превратилось просто в жидкость, жидкость — в одно из универсальных, повсюду возможных агрегатных состояний материи. Мы упустили задуматься о том, что вмещает чаша и как вмещает.

Как вмещает пустота чаши? Она вмещает, приемля то, что в нее вливается. Она вмещает, содержа принятое. Ее пустота вмещает двояким образом: приемля и содержа. Слово «вмещает» поэтому двузначно. Принятие вливаемого и удержание влитого вместе с тем принадлежат друг другу. Единство их предопределено тем поднесением, для которого предназначена чаша как чаша. Двоякое вмещение, допускаемое ее пустотой, покоится своей сутью в ее поднесении. Благодаря этому последнему вмещение становится тем, что оно есть. Чашу подносят для угощения. В поднесении чаши — существо ее вмещающей емкости. Ее впускающая пустота собирается в собранное единство, когда наполненную чашу подносят. Поднести чашу, однако, — больше, чем просто дать ее опорожнить. Поднесение, дающее чаше быть чашей, сосредоточивается в двояком вмещении, т. е. в угощении. Поднести чашу — значит одарить кого-то ее содержимым. Назовем сосредоточенное единство двоякого вмещения, собранное в поднесении, что́ вместе впервые только и составляет полное

существо подносимой чаши, подношением: даром [14]. Чашечность чаши осуществляется в дарении налитого в нее. И пустая чаша тоже получает свою суть от этого дара, хотя пустую чашу не поднесешь. Но эта невозможность поднести присуща чаше и только чаше. Коса или молоток, напротив, не бывают *так* непригодны для поднесения.

Подносимым даром может быть питье. Из чаши дают выпить воды, выпить вина.

В подносимой-даримой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней — темная дрёма земли, приемлющей дождь и росу неба. В воде источника присутствует супружество неба и земли. Оно присутствует в вине от плода виноградной лозы, в котором взаимно вверились друг другу соки земли и солнце небес. В даре воды, в даре вина каждый раз заново присутствуют небо и земля. В поднесении же такого дара заключена вся чашечность чаши. В существе чаши присутствуют земля и небо.

Подносимое в чаше — питье для смертных. Оно утоляет их жажду. Оно веселит их досуг. Оно взбадривает их общительность. Но чашу подносят иногда также и для жертвенного возлияния. Если ее содержимое — для возлияния, оно не утоляет жажду. Им брызжет ввысь торжественность праздника [15]. В таком случае дар чаши и не подносят гостям и дар этот не питье для смертных. Налитое в нее — напиток, жертвуемый бессмертным богам. Подношение чаши в дар богам — дар в собственном смысле. В дарении посвящаемого напитка льющая чаша являет себя как дарящий дар. Посвященный богам напиток есть то, что собственно, названо словом «возлияние»: приношение и жертва, Guβ, gieβen (лить) по-гречески звучит — χέειν в индогерманском — ghu [16], что значит: жертвовать. Лить, в сущностной полноте исполнения, до конца осмысленного, в своей подлинности именованного, — это возливать, жертвовать и тем самым подносить в дар. Только поэтому возлияние может превращаться, когда затмевается его существо, в простое наливание и разливание, пока в конце концов не опустится до привычной торговли в разлив [17]. Лить — не значит просто манипулировать с жидкостью.

В даре чаши, подносимой для питья, присутствуют на свой манер смертные. В даре чаши, возливаемой богам, присутствуют на свой манер божества, принимающие подносимый им дар, жертвенное возлияние. В полноте чаши всегда по-разному присутствуют смертные и божества. В полноте чаши — присутствие земли и неба. В полноте подносимой чаши *одновременно* присутствуют земля и небо, божества и смертные. Эти Четверо связаны в своем изначальном единстве взаимопринадлежностью. Предшествуя всему присутствующему, они сложены в простоту единственной четверицы.

В даре чаши присутствует одно-сложность четырех.

Наполненная чаша есть дар потому, что дает присутствовать земле и небу, божествам и смертным. Присутствие тут, однако, уже не просто устойчивость чего-то наличного. Присутствие есть

событие. Оно выносит Четверых в светлое пространство их собственной сути [18]. Из ее простого единства они вверены друг другу. Единые в этой взаимопринадлежности, они выходят из потаенности [19]. Наполненная чаша дает пребыть простому единству четверицы четырех. В этой своей полноте чаша истинствует как чаша. В ее даримой полноте собрано принадлежащее возлиянию: двоякое вмещение, емкость, пустота, опорожнение поднесенной чаши. Все это, собранное в даре чаши, в свою очередь сосредоточивается на выведении в присутствие сбывающейся четверицы. Это многосложно-простое собирание — существо чаши. Наш язык именует собрание в его сути одним старым словом. Оно звучит: thing, вече [20]. Существо чаши есть чистое дарящее собрание односложной четверицы в едином присутствии. Чаша существует как Ding, вещь. Чаша есть чаша в качестве вещи. А каким способом существует вещь? Вещь веществует. Веществование собирает. Давая сбыться четверице, оно собирает ее пре-бывание в нечто присутствующее: в эту вот, в ту вещь.

Мы даем увиденному и помысленному таким образом существу чаши имя — вещь. Мы мыслим сейчас это имя из помысленного существа вещи, из веществования как собирающе-событийного пребывания четверицы. Мы, впрочем, напоминаем одновременно и о древневерхненемецком слове thing, вече. Такое указание на историю языка легко вводит в заблуждение относительно способа, каким мы сейчас мыслим существо вещи. Может показаться, будто осмысленное нами существо вещи как бы выужено из случайно взятого словесного значения древневерхненемецкого имени собственного thing. Возникает подозрение, что за нашей попыткой подойти к существу вещи стоит произвол этимологических забав. Упрочивается и становится уже расхожим мнение, будто вместо продумывания сущностных соотношений мы просто эксплуатируем словарь.

Но имеет место нечто противоположное подобным опасениям. Да, древневерхненемецкое слово thing означает собрание, а именно вече для обсуждения обстоятельства, о котором идет речь, спорного случая. Потом эти древние немецкие слова, thing и dinc, становятся названием «положения дел»; они именуют все, что тем или иным образом касается, задевает человека, о чем соответственно идет речь. То, о чем идет речь, римляне называют res; eirō (rētos, rētra, rēma) значит по-гречески: говорить о чем-либо, совещаться об этом; res publica означает не «государство», а то, что заведомо задевает каждого в народе, «захватывает» его и потому становится делом общественного обсуждения.

Только потому, что res означает задевающее нас, могли появиться словосочетания res adversae, res secundae — первое то, что задевает людей неприятным образом, второе то, что людям благоприятствует. Словари, конечно, правильно переводят res adversae через «несчастье», res secundae через «счастье»; но о том, что́ говорят слова, произносимые как мысли, словари сообщают мало. По-настоящему дело здесь и в прочих случаях обстоит

поэтому не так, что наша мысль живет этимологией, а, наоборот, этимология неизменно обречена на то, чтобы вспоминать прежде всего о сущностных отношениях того, что́ неразвернуто именуют слова словаря как слова мысли [21].

Слово res у римлян именует то, что задевает людей, обстоятельство, спорный случай, случай. Для того же римляне употребляют и слово causa. Само по себе и изначально оно значит вовсе не «причина»; causa означает «падение» [22] и тем самым то, что выпало людям, сложившееся положение дел; означает, что нечто случается и про-исходит. Лишь поскольку causa, почти равнозначно с res, означает случившееся, выпавшее, слово causa может дойти впоследствии до значения причины в смысле каузальности того или иного следствия. Древненемецкое слово thing и dinc со своим значением собрания, а именно для обсуждения того или иного положения дел, как никакое другое, пригодно для осмысленного перевода сло́ва римлян res, «задевающее». Но из того же сло́ва латинского языка, которое внутри последнего соответствует слову res, из слова causa в значении случая и сложившегося положения дел, возникло романское la cosa и французское la chose; мы, немцы, говорим: das Ding, вещь. В английском thing еще сохраняется насыщенная именующая сила римского res: he knows his things, он понимает в своих «делах», в том, что его задевает; he knows how to handle things, он знает, как вести дело, т. е. как обращаться с тем, о чем от случая к случаю встрает вопрос: that's a great thing: это большое (тонкое, огромное, великое) дело, т. е. случившееся само по себе, задевающее людей.

Только все решает никоим образом не эта кратко упомянутая нами история значения слов res, Ding, causa, cosa и chose, thing, вече, вещь, а что-то совсем другое и до сих пор вообще еще не обдуманное. Слово res у римлян именует то, что тем или другим образом задевает человека. Задевающее есть «реальное» в res. Realitas, присущая res, воспринимается римлянами как за-девающее: дело [23]. Но: римляне, собственно, так никогда и не продумали по существу то, что ощущали таким образом. Вместо этого римскую realitas вещи, res, начинают после заимствования позднегреческой философии представлять в смысле греческого ὄν;ὄν, латинское ens, означает присутствующее в смысле представа. Res превращается в ens — присутствующее в смысле установленного и представленного. Своеобразная realitas вещи, res в ее первоначальном восприятии у римлян, *задевающее*, отодвигается в тень. Наоборот, имя res в последующее время, особенно в Средневековье, служит для обозначения каждого ens qua ens, т. е. всего тем или иным образом присутствующего, даже когда оно просто установлено в представлении и присутствует как ens rationis [24]. То же самое, что со словом res, происходит с соответствующим ему именем существительным dinc; ибо dinc означает все, что тем или иным образом есть. Поэтому Мейстер Экхарт употребляет слово dinc как о Боге, так и о душе. Бог для него hoechste und oberste dinc [25]. Душа — groz dinc [26]. Этот мастер мысли никоим образом

не хочет тем самым сказать, будто Бог и душа вещи такого же рода, что булыжник: материальный предмет; dinc здесь осторожное и сдержанное имя чего-то вообще существующего. Так Мейстер Экхарт говорит, следуя слову Дионисия Ареопагита: diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet [27].

Поскольку слово «вещь» в словоупотреблении европейской метафизики именует то, что вообще и каким бы то ни было образом есть, постольку значение имени существительного «вещь» меняется сообразно истолкованию того, что есть, т. е. сущего. Кант таким же образом говорит о «вещах», как Мейстер Экхарт, и имеет в виду под этим именем все, что есть. Но то, что есть, становится для Канта уже предметом представления, складывающегося в самосознании человеческого Я. Вещь в себе означает для Канта: предмет в себе. Характер этого «в себе» говорит, для Канта, что предмет в себе есть предмет без отношения к человеческому представлению, т. е. без того противостояния, в силу которого он впервые только и существует для этого сознания. «Вещь в себе», осмысленная строго по Канту, значит предмет, никак не являющийся предметом для нас, ибо стоящий и без всякого противостояния человеческому представлению, ему встречному [28].

Ни давно стершееся обобщенное значение употребляемого в философии имени «вещь», ни древневерхненемецкое значение слова thing, однако, ни в малейшей мере не помогут нам в бедственном положении, где мы оказались, пытаясь ощутить и достаточным образом продумать сущностный исток того, что́ мы говорим здесь о существе чаши. С другой стороны, пожалуй, верно, что *один* смысловой момент из старого словоупотребления слова thing, а именно «собирание», отвечает существу чаши, о котором мы думали выше.

Чаша не есть вещь ни в смысле res, в понимании римлян, ни в смысле ens, в средневековой трактовке, ни тем более в смысле предмета, как его представляет Новое время. Чаша есть вещь, поскольку она веществует. Из веществования вещи сбывается и впервые определяется присутствие присутствующего в роде чаши [29].

Сегодня все присутствующее одинаково близко и одинаково далеко. Царит недалекое. Все сокращение и устранение отдалений не приносит, однако, никакой близи. Что такое близость? Чтобы отыскать существо близости, мы задумались о чаше, такой близкой нам. Мы искали существо близости и нашли существо чаши как вещи. Но в этой находке мы замечаем вместе и существо близости. Вещь веществует. Веществуя, она дает присутствовать земле и небу, божествам и смертным; давая им присутствовать, вещь приводит этих четверых в их далях к взаимной близости [30]. Это приведение к близости есть при-ближение. При-ближение — существо близости. Близость при-ближает далекое, а именно как далекое. Далекое хранимо близостью. Храня далекое, близость истинствует в своем при-ближении. При-ближая далекое, бли-

зость таит саму себя — и остается на свой манер самым близким.

Вещь бывает «в»-близи не так, словно близость некий футляр. Близость правит в при-ближении как само веществование вещи.

Веществуя, вещь дает присутствовать единым четверым, земле и небу, божествам и смертным, в простоте их из себя самой единой четверицы.

Земля растит и носит, питает, плодит, хранит воды и камни, растения и животных.

Говоря — земля, мы мыслим тут же, из простоты четырех, и остальных трех.

Небо — это путь Солнца, бег Луны, блеск звезд, времена го́да, свет и сумерки дня, тьма и ясность ночи, милость и негостеприимство погоды, череда облаков и синеющая глубь эфира.

Говоря — небо, мы из простоты четверых мыслим вместе уже и других трех.

Божества — это намекающие посланцы божественности. Из нее, потаенно правящей, является Бог в своем существе, которое изымает его из всякого сравнения с присутствующим.

Именуя божества, мы вместе мыслим уже и других трех из односложной простоты четверицы.

Смертные — это люди. Они зовутся смертными, потому что могут умирать. Умереть значит: осилить смерть как смерть [31]. Только человек умирает. Животное кончается. У него нет смерти ни впереди него, ни позади него. Смерть есть ковчег Ничто — т. е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто просто сущее, но что тем не менее существует, и даже — в качестве тайны самого Бытия. Смерть как ковчег Ничто хранит в себе существенность бытия [32]. Смерть как ковчег Ничто есть Хран [33] бытия. И назовем теперь смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть. Смертные, каковы они есть, как смертные, истинствуют в хране бытия. Они — сущее отношение к бытию как бытию.

Метафизика, напротив, представляет человека как animal, как живое существо. Даже когда ratio целиком правит этой animalitas, человеческое бытие продолжает определяться жизнью и переживанием. Разумные живые существа должны сперва еще только *стать* смертными [34].

Говоря: смертные, мы мыслим вместе и остальных трех из простоты четверицы.

Земля и небо, божества и смертные, сами из себя единясь друг с другом, взаимопринадлежат в односложности единой четверицы. Каждый из четырех по-своему зеркально отражает существо остальных. Каждый при этом зеркально отсвечивает по-своему в своей собственной сути внутри единосложной простоты четверых. Эта зеркальность — не изображение какого-то отображения. Зеркальность, освещая каждого из четырех, дает их собственному существу сбыться в простом вручении себя друг другу. В этой своей

осуществляюще-освещающей зеркальности каждый из четырех играет на руку каждому из остальных. Осуществляюще-вручающая зеркальность отпускает каждого из четверых на свободу его собственной сути, но привязывает свободных к простоте их сущностной взаимопринадлежности.

Обязывающая свободой зеркальность — игра, вверяющая каждого из четверых каждому, от складывающей поддержки взаимного вручения. Ни один из четырех не окаменевает в своей *специфической отдельности*. Каждый из четверых, скорее, разобособлен, внутри их взаимной врученности, до своей собственной сути. В этом разобособляющем взаимовручении собственной сути — зеркальная игра четверицы. От нее — доверительность простого единства четырех.

Мы именуем зеркальную, дающую быть собой, игру единосложенности земли и неба, божеств и смертных миром [35]. Мир истинствует в мирении. Этим сказано: мирение мира ни объяснить через иное, ни обосновать из иного нельзя. Невозможность коренится не в том, что наше человеческое мышление к такому объяснению и обоснованию неспособно [36]. Необъяснимость мирения мира происходит от того, что такие вещи, как причины и основания, мирению мира несоразмерны. Как только человеческое познание начинает требовать здесь объяснений, оно не поднимается над существом мира, а проваливается ниже существа мира. Человеческая потребность в объяснениях вообще не достигает простой односложности мира. Единая четверица оказывается задушена в своем существе уже тогда, когда ее представляют просто как четыре обособленных реалии, которые надо обосновать друг через друга и объяснить друг из друга.

Единство четверицы есть скрещение [37]. Это скрещение, однако, происходит вовсе не так, будто оно охватывает четверых извне и лишь задним числом привходит в них в качестве чего-то охватывающего. Скрещение не исчерпывается равным образом и тем, что четыре, коль скоро они налицо, просто стоят друг возле друга.

Скрещение существует как дающая быть собой зеркальная игра четырех, односложно вверяющих себя друг другу. Скрещение существует как мирение мира. Зеркальная игра мира — хранящий хоровод. Потому и охватывает четверых их хоровод не извне наподобие обруча. Хоровод этот — круг, который окружает все, зеркально играя. Осуществляя, он проясняет четверых до сияния их простоты. Своим воссиянием круг вручает четверых, отовсюду открытых, загадке их существа. Собранное существо кружащей так зеркальной игры мира есть само окружение. В окружении зеркально-играющего круга четверо льнут к своему единому и тем не менее всегда собственному существу. Так льнущие, ладят они, ладно миря, мир.

Льнуще, податливо, гибко, ладно, легко самое близкое нам, ближайшее окружение [38]. Зеркальная игра мирящего мира как окружение хранящего круга дарит единой четверице ладность,

легкость ее подлинного существа. Из зеркальной игры хранящего окружения сбывается веществование вещей.

Вещь дает присутствовать четверице. Вещью веществится мир. Всякая вещь дает пребыть четверице как присутствию, здесь и теперь, односложной простоты мира.

Допуская, чтобы вещь осуществлялась в своем веществовании из мирения мира, мы вспоминаем о вещи как вещи. Вспоминая таким образом о ней, мы позволяем мирящему существу вещи задеть нас. Вспоминая, значит думая о вещи как вещи, мы оказываемся способны к ней при-слушаться. Мы тогда — в строгом смысле слова — по-слушны ей. Мы оставили позади себя претензию на свою абсолютную независимость.

Думая о вещи как вещи, мы щадим существо вещи и отпускаем ее в область, из которой она истинствует. Веществование есть при-ближение мира. При-ближение — существо близости. Щадя вещь как вещь, мы поселяемся в близком. При-ближение близости — собственное и единственное измерение зеркальной игры мира.

Близость при всем устранении дистанций не дается нам, и это привело к господству недалекого. Из-за того, что близость нам не дается, вещь в названном смысле — как вещь — уничтожена. Когда же и как существуют вещи в качестве вещей? Так спрашиваем мы в царстве недалекого.

Когда и каким образом придут вещи как вещи? Они придут не *посредством* человеческих манипуляций. Но они придут и не *без* бодрствования смертных. Первый шаг к такому бодрствованию — шаг назад из всего лишь представляющей, т. е. объясняющей мысли, в памятливую мысль.

Шаг назад из одного мышления в другое, конечно, не простая смена установки. Подобное невозможно уже хотя бы потому, что любые установки вместе со способами их замены увязли в сфере представляющей мысли. Требуемый шаг назад во всяком случае покидает сферу установок. Этот шаг назад находит себе местопребывание в той ответчивости, что, послушная внутри мира существу последнего, отвечает ему изнутри собственного существа. Для прихода вещи как вещи простая смена установки ничего не в силах сделать, подобно тому как и все то, что сейчас стоит как предмет в своей недалекости, никогда не удастся взять и просто перестроить в вещь. Никогда не придут вещи и таким путем, что мы просто отвернемся от предметов и схватимся за прежние, старые предметы, которые, пожалуй, были чуть ли не на пути к тому, чтобы стать вещами, или даже начинали присутствовать в качестве вещей [39].

Что станет вещью, сбудется из окружения зеркальной игры мира. Только когда — вероятно, внезапно — мир явится как мир, воссияет тот круг, из которого выпростается в ладность своей односложной простоты легкое окружение земли и неба, божеств и смертных.

Соразмерное этому окружению, само веществование ладно, и

всякая присутствующая вещь легка, непреметно льнет к своему существу. Ладна вещь: чаша и стол, мост и плуг. Но тоже вещи, своим образом, — ель и пруд, ключ и холм. Вещи, каждый раз по-своему веществующие, — цапля и лось, конь и бык. Вещи, каждый раз своим образом веществующие, — зеркало и пряжка, книга и картина, корона и крест.

И легки и ладны вещи даже своим обозримым числом, в сравнении с бесчисленностью повсюду равно душных предметов; в сравнении с безмерностью масс человека как живого существа.

Сперва человек как смертный достигнет, обитая, мира как мира. Только то, что облегчено миром, станет однажды вещью.

[1] Gegen-stand в строгом смысле «противо-стояния» перед пред-ставляющим субъектом.

[2] То есть представление (объективирующее познание) вещи всегда возможно, но не проникает в ее существо. Для Канта разговор о вещи в себе на этом кончается, для Хайдеггера — начинается.

[3] То есть чаша не придумана, а найдена гончаром, который овеществил в глине «вмещающее», каким является, например, «чаша» озера. Раньше чем человек начал «представлять», он живет, движется и существует среди вещей.

[4] То есть «вещь в себе» — это тоже надстройка над вещью, которая берется не в своем простом существе, а в отношении (пусть лишь негативном) к способности чувственно-рационального познания.

[5] Идея, эйдос, «вид» у Платона и Аристотеля — «причина» сущего, привлекающая к себе исключительное внимание, но не единственная. В свете идеи представить вещь иначе, как составом из формы («вида») и материи, в принципе невозможно.

[6] Ср. «Учение Платона об истине» (*Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1954[2]. S. 35): «Существо идеи заключается в ее являемости и зримости. Последние осуществляют присутствование (Anwesung), а именно присутствование того, что́ есть каждое сущее. В *что́* (Was-sein) сущего последнее всегда (согласно Платону) и присутствует... То, что́ идея выводит... к зримости, тем давая увидеть, есть для сосредоточенного на ней взгляда вся непотаенность (истина) того, в качестве чего она (идея) является».

[7] Аристотель принимает «вещь», так сказать, за чистую монету: pragma для него, *согласно буквальному смыслу слова, — «то, с чем можно или нужно иметь дело»*. Он никогда не спрашивает, почему «вещь» такова, что толкает к действию: «вещь-дело (pragma) само ведет» («Метафизика» I 3, 984 a 18). То же принятие вещи как само собой разумеющегося повода для действия продолжается и в современной философии: определение вещи как «относительно независимого» (Филос. энцикл. словарь. М., 1983. С. 80) носителя свойств и отношений звучит как призыв к разложению вещи на составляющие, к анализу и редукции — преимущественному способу обращения с предметом в Новое время. Заслоняемый этой — операциональной — трактовкой вещи, в европейской традиции существует символизм, который усматривает в каждом явлении далеко идущие аналогии и в конечном счете «целостный образ мира». Хайдеггеровская мысль о вещи не символизм по двум причинам: во-первых, вещь тут не изображение, а само присутствие мира; во-вторых, мир присутствует в вещи не как смысловая перспектива, а как ее собственное существо.

[8] См. «Учение Платона об истине» (Там же, S. 46): «Вследствие такого истолкования сущего выход в присутствие уже не есть больше, как в начале западной мысли, восхождение потаенного в непотаенность, когда эта последняя как раскрытие и составляет основную черту присутствования. Платон понимает присутствование (Anwesung) как «идею». Идея, однако, не подчинена непотаенности так, чтобы, служа непотаенному, выводить его к явленности. Скорее наоборот, ее сиянием (самопоказыванием) определяется, что́ внутри существа этого последнего и единственно в обратной отнесенности к нему только еще и должно называться непотаенностью... Истина (после Платона) уже не есть

больше основная черта самого бытия в качестве непотаенности; она превратилась вследствие подчинения идее в правильность, стала отныне характеристикой познания существующего».

[9] «Пустой стакан значит: собранный в своей высвобожденности как способный вобрать содержимое. О-пускать собранные плоды в корзину значит: предоставлять им это место. Пустота не ничто. Она также и не отсутствие. В скульптурном воплощении пустота вступает в игру как ищуще-проектирующее вы-пускание, создание мест» (*Хайдеггер М.* Искусство и пространство // Судьба искусства и культура в западноевропейской мысли XX в. М., 1979. С. 160).

[10] Еще не готовая чаша уже до того «осязаема», что словно движет руками гончара, заранее заставляя его служить себе, извлекать себя, как бы уже только этого и ожидающую, из глины. Больше того, глина для гончара — материал, который должен по возможности самоустраниться: гончар хотел бы сделать стенки и дно чаши как можно более тонкими, ведь их толщина, собственно, мешает чаше быть чашей, и в каком-то недостижимом пределе гончар, будь это практически осуществимо, хотел бы получить стенки и дно до неосязаемости тонкими, состоящими из минимума глины, почти из ничего. Глина, так сказать, это вынужденное в чаше. Она служит только для того, чтобы имела место вмещающая пустота сосуда.

[11] *Ради* — т. е. ради впускающей пустоты чаши; *в ней* — т. е. во вмещающей пустоте поднебесного пространства; *из нее* — т. е. из той же пустоты впускающего пространства, заранее уже имеющего место.

[12] Ср. у Гадамера: «Мы живем в новом промышленном мире. Этот мир не только вытеснил зримые формы ритуала и культа на край нашего бытия, он кроме того разрушил и самую вещь в ее существе... Вещей устойчивого обихода вокруг нас уже не существует. Каждая стала деталью... В нашем обращении с ними никакого опыта вещи мы не получаем. Ничто в них уже не становится нам близким, не допускающим замены, в них ни капельки жизни, никакой исторической ценности» («Искусство и подражание»).

[13] То есть если бы существо вещи — присутствие мира было чем-то вроде предмета, мысль обязательно заинтересовалась бы им. Но присутствие не предмет и ускользает от мысли. Мысль, упустившая то, что прежде всего требует осмысления, — мир как неуловимое присутствие, поневоле перестает быть мыслью, превращается в расчет, в рассказ о предметах, в манипуляции с картиной мира (см. перекликающееся с докладом «Вещь» радиовыступление 1952 г. «Что называется мышлением»: *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze... S. 130, 133).

[14] В оригинале из schenken (наливать, подносить, дарить) образовано собирательное Ge-schenk с непривычным, но исторически оправданным (ср. в древнефризском skenka «держать наклонно» в смысле «дать утечь», позднее просто «дать») объединенным значением «наливаемое-дар». Буквальный перевод: «Мы именуем собрание гор (Birge) горной цепью (Ge-birge). Назовем собирание двоякого вмещения в выливании, что вместе только и составляет полное существо поднесения (Schenken): дар-наливание (Ge-schenk)».

[15] См. интерпретацию гельдерлиновского «праздника» как События (*Heidegger M.* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1982. Bd. 52).

[16] Немецкое giessen имеет обыденное значение «лить». Греч. kheō, кроме житейских смыслов, значит также «совершать жертвенное возлияние». В санскрите первое значение глагола hu — «лить в жертвенный огонь», «приносить жертву возлияния». Эти слова восходят к индоевропейскому *ghu.

[17] То есть человек не устает от бесконечных повторов наливания-выпивания не потому, что это ему биологически нужно (голая биология не устроила бы его), и не потому, что это ему доставляет непосредственное удовольствие (оно притупилось бы от однообразия), а потому, что в наливании и выпивании все еще таится забытое событие возлияния — соединения человека с божествами, земли с небом и присутствия мирового бытия.

[18] Событие (Ereignis), по Хайдеггеру, дает быть собой (er-eignet).

[19] То есть истина человека не откроется иначе как из его близости к далеким «божествам», истина земли — иначе как в ее открытости далекому небу. Ср. у Гераклита определение человека как смертного бога, бога — как бессмертного человека.

[20] Немецкое Ding (вещь) происходит из древненемецкого thing — «публичный процесс», «открытое обсуждение на народном собрании», «дело». Таким же путем в греч. pragma значение «вещь» выросло из исходного «дело», в нем. Sache значение «предмет» — из первоначального «спор», «речь», «судоговорение» (ср. в русском «это дело» в смысле «эта вещь»). Этимологическая связь между «вече» и «вещь» не прослежена, но она не исключена.

[21] «Слова словаря» — Wörter, «слова мысли» — Worte.

[22] Хайдеггер ведет causa от cadere, «падать», в смысле «выпадать», «получаться в итоге».

[23] Angang. «За-девать» (тот же корень, что в слове «дело») — в смысле «задействовать».

[24] Ens qua ens — сущее как таковое, ens rationis — рассудочное, мысленное сущее. К их обоснованию средневековая мысль шла обходным путем через первопричину мира и божественный образ в человеке. Другой, прямой путь обоснования вещи таился в загадочной двузначности слов to on, ens: они означали в европейской традиции и «сущее», и «бытие». Сущее есть потому, что причастно бытию. Но, с другой стороны, только бытие по-настоящему есть. «Парменидовское estin gar einai («есть, собственно, Бытие») до сего дня еще не продумано» (*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Человек и его ценности. М., 1988, ч. 1. С. 34).

[25] «Высшая и верховная вещь».

[26] «Великая вещь».

[27] «Природа любви такова, что она изменяет человека в ту вещь, которую он любит». Ср. Дионисий Ареопагит, «Божественные имена» IV 15, 712 A: «Истинный любящий и исступивший из себя... живет не своей жизнью, а жизнью возлюбленного»; там же, 713 B: любовь есть «сила единения» (ср. «Церковная иерархия», V 3, 6, 413 B и др.). Дионисий, в свою очередь, истолковывает апостола Павла, Послание к Галатам 2, 20: «И живу уже больше не я, но живет во мне Христос».

[28] То есть вещь в себе определяется у Канта через то, что она не есть: она не дана человеческому субъекту в его представлении, расположена где-то вне чувственного созерцания и даже вне его предельных рамок, пространства и времени (Критика чистого разума I 1, 2, § 8, «Общие замечания к трансцендентальной эстетике»). Кант не говорит, что вещей в себе нет. Он, таким образом, не запрещает неким образом мыслить их раньше пространства, времени и материи.

[29] Присутствие чаши определяется не ее свойствами (размер, масса, форма) и отношениями (расположение в пространстве), а тем, что она дает быть бытию. Хайдеггеровское бытие отсылает к мировой четверице, см. работу 1955 г. «К вопросу о бытии» (*Heidegger M.* Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967. S. 239).

[30] То есть вещь приближает не нас к четверице, а четыре области четверицы — друг к другу, причем небо становится ближе земле не когда смешивается с ней, а, наоборот, когда являет свою даль, и боги приближаются к человеку, когда открывают ему свою страшную неприступность.

[31] Den Tod als Tod vermögen, букв. «быть способным на смерть как таковую», не в смысле «презреть» ее или еще каким-то способом оказаться «сильнее» смерти, а в том смысле, что существо человека — чистое «могу», и именно «могу умереть» есть бытийная возможность, принадлежащая человеку «самым подлинным, безотносительным, неотменимым» образом («Бытие и время», § 53).

[32] То есть без Ничто бытие не открыло бы своего существа: того, что оно — ничто из всего сущего.

[33] Das Gebirg. В немецком есть слово Gebirge — горы, но Gebirg здесь — собирательное от bergen (сохранять, таить).

[34] С разумным живым существом, как определяет человека метафизика, смерть случается как нечто постороннее ему, так что в науке, например, может спокойно обсуждаться возможность медицинского бессмертия. Наоборот, у смертного смерть — основание его существа, которое именно потому, что выдвинуто своим концом в Ничто, встает в исключительное — понимающее отношение к Бытию.

[35] Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Односложная четверица земли-неба,

божеств-смертных предшествует всему присутствующему. Мир, таким образом, первое лицо бытия (см. прим. 29).

[36] Эти слова Хайдеггера похожи на замечание к упоминавшемуся выше (прим. 28) месту «Критики чистого разума», где Кант говорит: «Какое может существовать отношение к предметам в себе, обособленным от всякой... восприимчивости наших органов чувств, остается для нас совершенно неизвестным. Мы не знаем ничего, кроме нашего способа воспринимать их, который нам свойственен и который, между прочим, не обязательно должен быть присущ каждому существу (!), хотя — каждому человеку».

[37] Vierung — средокрестие, пересечение нервюр готического крестового свода, но здесь Vierung — буквально «четверение», т. е. событие четверицы в ее простом единении.

[38] Буквально «Собранное существо таким образом кружаще-достигающе-исторгающе-звенящей (ringenden) зеркало-игры (Spiegel-Spiel) мира есть легкий-округ (das Gering). В легком-округе зеркально-отражающе-играющего круга четверо прилаживаются (schmiegen sich) к своему единому и все-таки для каждого собственному существу. Так прилаживающиеся, ладят они, ладно миря, мир. Прилаживающееся, гибкое, льнущее, ладное, легкое зовется на нашем старом немецком языке ring и gering». Здесь слово Ring, родственное нашим «круг», «рынок», «ринг» и французскому harangue «речь перед собравшимся народом», заставляет вспомнить о народном собрании, публичной тяжбе и судебном разбирательстве (см. прим. 20). «Наш старый немецкий язык» — южное швабско-алеманское наречие, родное для Хайдеггера.

[39] То есть человек в ностальгии по вещам схватывает опредмечивающим представлением то, что уже почти готово было к неприметной близости неуловимого присутствия, и этим еще глуше отгораживается от мира.