

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук  
Кафедра філософії та релігієзнавства

**Кваліфікаційна робота**  
(освітній ступінь – «магістр»)

на тему: «**Рецепція Гераклітового логосу у філософії Мартина  
Гайдегера**»

Виконав: студент 2-го року навчання,  
спеціальності 033 Філософія  
Бойко Юрій Юрійович

Керівник: Єрмоленко Володимир Анатолійович,  
кандидат філософських наук, старший викладач

Рецензент \_\_\_\_\_  
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена  
з оцінкою «\_\_\_\_\_»  
Секретар ЕК \_\_\_\_\_  
«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 201\_ р.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	С. 3–14
РОЗДІЛ I. Λόγος Геракліта як σοφία, φύσις та ζωή.....	С. 15–36
РОЗДІЛ II. Λόγος та Μова Буття: ήθος, νόμος та ρυθμός.....	С. 37–56
ВИСНОВКИ.....	С. 57–60
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	С. 61–66

## ВСТУП

Проблема, котрій присвячена ця праця – це проблема мови та звички, пам'яті. Пам'ять про себе – це ніщо інакше як постійне повторення про себе. Коли з'являється Я? Коли я себе уявляю, коли я відображається в мені, коли я говорить про я, я знає, що я це я. В чому, питається, тут «проблема»? Те, що я – це я – це очевидно, бо я не міг би мислити без я. До цього, зрештою, приходять Рене Декарт в своєму методичному сумніві, коли визнає, що далі свого існування сумніватись не можна, бо якщо я не мислю, якщо я не *cogito*, тоді хто сумнівається, хто *dubito*, хто подвоює? Певно, що я, бо якщо подвоїти я, тоді Я вже буде не монадичне, тоді мова буде не одна, хтось буде вести її зі мною, чого бути не може, бо тоді б я не мислив, а мене б мислили.

Та Робін Джон Колінгвуд додає, що серйозне, наукове, тобто раціональне, правильне мислення – це завжди діалог, де кожне твердження відповідає на питання. Дійшовши до початку цього ланцюжку, як це зробив Декарт, ми знаходимо так звану «абсолютну» передумову, хибність якої ми припустити не можемо, бо тоді було б хибним усе наше наукове мислення. Про подібні речі йшлося й в «Трактаті» Вітгенштайна, котрий зводиться до твердження, що найвіддаленіші речі, доступні розумінню, не можуть бути виражені у реченнях, бо вони є передумовою самої мови. Цією передумовою, тобто передумовою новочасного мислення, яке представляє Декарт, є твердження, що Бог один, тобто Природа одна, *id est Я одне*. До цього висновку доходить і Семен Франк, котрий на тезу Декарта, спираючись на схоластичну традицію, відповідає: «*cogito ergo est esse absolutum*» – я мислю, значить є абсолютна сутність. Колінгвуд, своєю чергою, називає абсолютною передумовою вірування, котре лежить в основі будь-якої культури або навіть цивілізації. Втім, позаяк метафізика, за Колінгвудом, є наукою історичною, «абсолютні передумови» можуть змінюватись. Колінгвуда, однак, дуже турбує, щоб монотеїзм, тобто віра в єдину Природу, в єдиного Бога та єдину Науку не змінювалися, бо інакше «цивілізація» буде під загрозою ірраціоналізму.

Втім, чи може щось дійсно бути «суттєво» відмінним? Ну от, наприклад, цей самий текст. Слово «текст» співвідносить його з будь-яким іншим текстом. Шрифт, кегль та всі подібні характеристики є уніфікованими для такого типу робіт. Навіть якщо припустити, що він писався б «від руки» та було б видно те, що називається «почерк». Що в цьому почерку відрізняло б його від будь-якого іншого почерку? Він був би схожий і не схожий на них так само, як ми схожі і не схожі на рідних. Граматичні, орфографічні помилки? Але щоб виявити, що вони є, нам треба було б вже бачити їх, вже знати про те, що це помилка, а не правило. Ми можемо класифікувати цей текст за безліччю критеріїв, відкрити окремий напрямок дослідження цього тексту, знайти безліч непомічених деталей та нюансів, але що б саме зробило його унікальним? Можливо, ті почуття, які він в нас викликає? Та чим суттєво відрізняється те, що ми відчуваємо при читанні цього тексту від того, що ми відчували раніше? Хіба це не ті самі почуття, виражені в тих самих словах, які ми бачили в інших, але «трохи інші»?

Чому слово «унікальний» позначає *unus*, один? Бо він один такий і немає жодного іншого? Але що потрібно для того, аби сказати, що він «індивідуальний»? Дещо інше, що буде відрізнятись від нього. Тоді, виявляється, що індивідуальним робить нічого іншого, як схожість. Інакше як би ми взагалі змогли читати цей текст і говорити про нього як про дещо, а не ніщо? Ми вже бачили текст, знаємо мову, вивчили правила, а також знайомі з тими «речами», про які йдеться в реченнях, бо це було зречено. Відтак, ступінь оригінальності тексту полягає в тому, наскільки сильно він не схожий на інші. Але чи існує хоча б дещо, що було б не схоже на інше? Чи, інакше ставлячи питання, чи можемо ми побачити чи подумати про щось, що було б зовсім відмінно від того, що ми вже бачили, думали, говорили – тобто до того, що вже було? Яка з речей, що нас оточує чи яка з думок, які ми думаємо, яке з речень у цьому тексті було б зовсім іншим від усього іншого? Якщо так, то як би ми сказали, що це інше? За яким

критерієм описали б, з чим би порівняли, до чого звели б, яким правилом пояснили б?

Виявляється, що теза «Трактату» щодо того, що є дещо, що ми «не можемо виразити» у мові хибна й ні. Бо у мові виражається усе, що ми бачимо, але, оскільки це все є «чимось», воно завжди буде чимось певним, «оригінальним» у речі. Немає нічого, що не було б виражено у тому, що ми говоримо, бо тоді ми не знали б, про що говоримо. Все те, про що говориться в цьому тексті можна було б заперечити й навести інші аргументи, інші доводи, інші позиції. Але жодна з них не була б радикально іншою, якщо велася б тією самою мовою, в якій іншість можлива лише через подібність. В «Логіко-філософських дослідженнях» йдеться про мову як практику, а саме про те, що мови вчать. Хіба могли б ми вивчити якусь мову, коли б не знали, що кожне з її слів відсилає до того, що нам вже відомо? Хіба можливий був би переклад, якби йшлося про щось суттєво відмінне? Якби всі говорили своєю мовою, як би ми розуміли, про що йдеться? Навчання – це практика, показування, розказування, наказування, повторення, зятявлення. Тоді цей текст також виявляється певною практикою, оскільки в ньому повторюються ті ж самі слова, котрі говорять про ті ж речі, які ми вже бачили та відрефлектували (mind eye). Тому ми можемо здогадатись, про що буде йтися далі.

Якщо немає справді оригінального й ступінь оригінальності вимірюється лише мірою наближення до неї, тоді оригінальність є лише настільки, наскільки вона досягається, наскільки ми стаємо оригінальнішими. А досягається вона лише через якнайбільше уподібнення їй. В русі до найбільш оригінального необхідно має бути найменш оригінальні, найменш розвинуті, найменш розумні, найменш красиві. Немає virtue без віртуоза, немає розуму без розумного, немає багатства без багатого. Якщо я це я, тобто єдина, нерозривна субстанція, монада, οὐσία, якщо я належить мені, є моєю власністю, тоді і все інше має бути як належно. Будь-яка множинність має складати цілісність, має на чомусь

замикатись. Субстанція походить від *substo* (стати над, англійське *understand*), а далі від *sto* – стояти, залишатись тим самим. Звідси й є цей центральний образ стояння у статі, статку, сталості, статиці, усталеності. Все має своє місце, а якщо ще не має, то знайдеться. Усе, що стає, має ставати постійно.

Це й знаходить Гайдегер у Геракліта, а саме: «ἐν πάντα εἶναι», одне є усім. Це означає, що усе є лише тією мірою, якою в ньому є дещо одне, дещо спільне. Та Гайдегер не бачить у цьому жодної «трансцендентності», жодного роз'єднання між теорією та практикою, суб'єктом та об'єктом, відражаючим та тим, що відражає. Гайдегер приводить мову та метафізичного суб'єкта до суб'єкта повсякденного, вказуючи на те, що не лише у мові, але й у *realitas*, у речах, яких вона стосується, немає нічого радикально відмінного. Втім, ця єдність, сплетеність, зв'язаність не відповідає тяжінню до звуження, розділення, розмежування, класифікації, вточнення. Ця праця, розпочинаючись полемікою (*πόλεμος*) поволі приходить до того, що Геракліт зве *αἰῶνία*, тобто узгодження та взаємообумовленість «речей» навколо їх концентру, – *λόγος*. Адже це, зрештою, є одна й та ж сама Річ.

**Актуальність теми дослідження.** Творчість пізнього Мартина Гайдегера сприймають не надто серйозно. Річард Рорті, котрий назвав Гайдегера (поруч з Вітгенштайном та Дьюї) одним з найважливіших філософів 20-го сторіччя, вважав, що піком його творчості є «*Sein und Zeit*», після написання якого Гайдегер ставав все більш містичним, пишучі про «слухання Буття», «думання про Буття», «згадування Буття». В німецькомовному середовищі існує тенденція пов'язувати філософію Гайдегера з націонал-соціалізмом, до чого, серед іншого, схилиються фігури на кшталт Адорно, Горкгаймера, Габермаса, Бурдьє, Арендт. До сьогодні превалює думка, що філософія мови та техніки Гайдегера є «тоталітарною» й фашистською. І ця критика дійсно справедлива. Та в цій праці буде здійснена спроба показати, що згадана тоталітарність стосується не лише

Гайдегера чи його поглядів, й не лише націонал-соціалізму з їх уніформною та звуженням мови. Ми, зазвичай, звертаємо увагу на найбільш критичні, клінічні випадки, попри те, що саме вони утворюють норму. Знайдені Гайдегером у фрагментах Геракліта образи мови є не «реліквіями», не «античними вченнями» й не зреченнями мудреця. Сказане Гераклітом про λόγος справедливо щодо нашої мови так само, як і щодо будь-якої іншої тією мірою, якою її граматику наслідуює γραμματικὴ τέχνη. Це також справедливо і для тих практик, вправ та правил, котрими регулюється та спільнота, що цією мовою спілкується. Адже те, що слідом за Робіном Джоном Колінгвудом можна назвати абсолютною передумовою (absolute presupposition) – вихідним, «безумовним» твердженням, що впорядковує мислення – стосуються не лише наукового, тобто правильного, точного, словом зразкового мислення. Вона так само визначає й мислення звичне, повсякденне, котре Колінгвуд порівнює із «заплутаним» вузлом, який слід довго й старанно розплутувати. Втім, не лише сплетеність цих вузлів із рештою мотузки робить вузли вузлами, але й, навпаки, самі вузли необхідні для того, аби мотузка трималась і була рівною. Саме це й помічає Гайдегер у «Sein und Zeit», де він пов'язує те, що вже давно було зв'язано: буття і побут, метафізику та повсякденність. Тому ті теми, які зачіпатимуться у цій праці будуть відображати не лише науковий, але й «позанауковий» дискурс тією мірою, якою вони пов'язані з «мовою Буття», як Гайдегер називає λόγος Геракліта.

**Стан наукової розробки теми.** Тема розуміння λόγος у Геракліта та його зв'язку із οὐσία, das Sein або Буттям як центральним аспектом філософування Гайдегера майже не виділяється як окрема проблема у дослідницькій літературі. Праці, що побічно або безпосередньо стосуються цієї проблеми почали з'являтися наприкінці 1980-х. Серед західних досліджень можна відмітити, зокрема: Zimmerman, M. (1983). Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice; Maly, K., Emad, P. (1987). Heidegger on Heraclitus: A New Reading; De Gennaro, I. (2001). Logos – Heidegger liest

Heraklit; Iyer, L. (2005). *Logos and Difference* Blanchot, Heidegger, Heraclitus; Günther H. C., Rengakos, A. (2006). *Heidegger und die Antike*; Hyland, D. A., Manoussakis, J. P. (2006). *Heidegger and the Greeks: Interpretive Essays*; Vallooran, J. D. (2011). *Heidegger – Unterwegs zum anderen Anfang des Seinsdenkens*; Fried, G. (2014). *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*; Korab-Karpowicz, J. W. (2016). *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*; Capobianco, R. (2016). *Heidegger on Heraclitus*; Schubert, C., Muss, U., Sier, K. (2017). *Heraklit im Kontext*; Soysal, Z. (2019). *M. Heidegger, Heraclitus. Phenomenological Reviews*; Figal, G., D'Angelo, D., Keiling, T., Yang, G. (2020). *Paths in Heidegger's Later Thought (Studies in Continental Thought)*. З українських досліджень, що почасти торкаються цієї теми слід виділити: Карівець, І. (2005). *Феномен поетичного мислення та Гайдерівське питання про сенс буття*; Івакін, О. (2009). *Роль герменевтики М. Гайдегера у розумінні предмета і методу філософії*; Богачов, А. (2013). *Герменевтична істина й давньогрецький логос*; Okorokov, V. B. (2017). *Thinking in primordial and returnable mechanisms of the European consciousness (M. Heidegger's destructive experience on the search of first source of the European thinking)*. Щодо самої фігури Геракліта та його філософії окреме місце в дослідницькій літературі займають праці А. Г. Тихолаза «Геракліт (Навчальний посібник з історії давньогрецької філософії)» (1995) й «Геракліт Темний з Ефеса: філософ та його вчення» (1996).

Попри те, що майже у кожному зі згаданих досліджень *λόγος* визнається за центральне поняття, котре поєднує Геракліта з Гайдегеровою думкою, в них здебільшого йдеться про аналіз *λόγος* у його «теоретичному» сенсі як певного філософського концепту. Навіть там, де про *λόγος* йдеться як про «мову», в стороні залишається її зв'язок з практикою та повсякденністю, котрий, зокрема, висвітлюється у Гайдегеровому «Листі про гуманізм» («*Der Brief über den Humanismus*»). Лише в дослідженні De Gennaro привертається окрема увага зв'язку між логосом та «сутністю людини» («антропологією»). Найбільш тематично близьким до даного



дослідження є праця В. Окорокова, де Геракліт визначається як центральна фігура у фокусі Гайдегерової «деконструкції» метафізичних узусів європейського мислення. Саме це зосередження на «Ursprung», на «природному» витoku й началі мислення допомагає провести місток між λόγος, «Буттям» та побутом як «heimlich» (знайомому, домашньому) та «unheimlich» (недомашньому, моторошному), «geheuer» (любому, приємному) та «ungeheuer» (монструазному, незвичному) як виражається Гайдегер. Антропологічне прочитання діалектики, що є одним із вихідних пунктів даного дослідження є, серед іншого, розширенням інтерпретації «Феноменології духу», котре здійснив А. Кожев й, відтак, відкриває «іншу» сторону Гайдегерового метафоричного прочитання Геракліта, а отже і самої мови.

**Об'єктом** цього дослідження є філософія Буття (das Sein) Мартина Гайдегера, **предметом** – рефлексія λόγος Геракліта у цій філософії. **Мета** дослідження полягає у виявленні антропоморфічного кореня λόγος як «мови» Буття й мови людини, що проглядається у невідривності θεώρησις та πράξις. Реалізація цієї мети потребує формулювання наступних **завдань**:

- аналіз зв'язку між λόγος, ζωή, φύσις та ψυχή Геракліта та поняттям Буття (das Sein) Мартина Гайдегера;
- знаходження тотожності між Гайдегеровим розумінням повсякденної мови як τέχνη (Technik) та розмежуванням між сакральним та буденним сенсом λόγος;
- прояснення відношення між розумінням Гераклітового λόγος як (re)lego та антропоморфністю, саморефлексивністю людської мови;
- виявлення коріння λόγος як саморефлексії у сприйнятті Я як тотожної цілісності, як οὐσία, як своєї власності й, як наслідок, розуміння іншості через схожість;
- дослідження тотожності між λόγος, νόμος, ρυθμός, та Мовою Буття.

**Структура дослідження** корелює зі сформульованими завданнями. Робота складається зі вступу, двох розділів, висновку та списку використаних джерел.

У розділі 1 («λόγος Геракліта як σοφία, φύσις та ζωή») висвітлюється Гайдегерове розуміння λόγος Геракліта як «дометафізичне» Буття (das Sein), в якому поєднується φύω (рости, народжувати) та εἶμι (бути). Також досліджується зв'язок між Буттям (das Sein) та повсякденністю (die Alltäglichkeit) як центральною темою філософії Гайдегера й роль λόγος як λέγω («збираю разом») в утвердженні ἦθος ἀνθρώπου δαίμων – звичного перебування людини «близько до Бога» (in der Nähe Gottes).

У розділі 2 («Λόγος та Мова Буття: ἦθος, νόμος та ρυθμός») антропоморфність λόγος та Природи (φύσις) демонструється через призму діалектики теорій та практик, невіддільність котрих Гайдегер вбачає у «дометафізичному» мисленні Геракліта. Виявляється суттєвий зв'язок між розумінням φύσις як οὐσία (субстанція) та ἀρχή як природного порядку, Першоначала. Принцип «подібності» як virtus, наслідування екстраполюється на πράξις, й, зокрема, демонструється як мовні форми пов'язані з «образами», νόμος та ρυθμός як звичкою й правилом.

У висновках узагальнено результати виконаного дослідження та визначено перспективи подальшого вивчення теми.

Враховуючи специфіку предмету були визначені **теоретико-методологічні засади дослідження**: головним методом, що використаний у дослідженні є компаративний метод або метод реконтекстуалізації, що водночас демонструє взаємообумовленість та корелятивність мовних форм. Таким чином, головна теза цього дослідження – щодо антропоморфності (а також метафоричності в сенсі μετα-φέρω, пере-ношу) λόγος буде не лише доведена, але й проілюстрована самою працею.

Відтак, у першому розділі філософія Гайдегера буде розглянута не лише через призму його власних текстів, але й крізь кілька генеалогічних ліній діалогу/πολέμια у культурному контексті. Зокрема, йдеться про

ніцшеанський проєкт подолання гуманізму й прагнення до нової естетики, котрий, окрім суто філософської площини, знаходить своє втілення у російському формалізмі, поетика якого втілюється передусім у працях В. Шкловського. Іншою лінією є опозиція платонізму та метафізиці з боку Ніцше, котру, своєю чергою, підтримує Гайдегер та постструктуралісти. Це обумовлює зв'язок між філософією Гайдегера та Деріда й можливість аналізу конструктів першого через деконструкцію другого. Важливим є, також, зв'язок між символізмом, котрий повпливав на Шкловського й Гайдегера та формуванням опозиції до «теологічного Автора» у французькій інтелектуальній думці, центральну роль в якій грають фігури Р. Барта та М. Фуко.

В другому розділі виявлений Гайдегером у Гераклітовому λόγος зв'язок між теорією (в сенсі θεωρέω як саморефлексії) та практикою, а також Гайдегерове розуміння мови як «das Geschick» (у сенсі замкнутості у мові як «долі») буде розглянутий через призму «музичного» ставлення до давньогрецького λόγος як до ритму та відчуваного часу. Тут важливу роль мають праці музикознавця Трасібулоса Георгіадеса, які стосуються принципової єдності ритму та слова в архаїчній мові. Суттєву роль грає також співвідношення між поглядом Робіна Джона Колінгвуда на метафізику як історичну науку та історизмом Гайдегера. Це допоможе виявити паралель між Гайдегеровим сприйняттям мови як τέχνη та Колінгвудовим протиставленням між звичайним та науковим мисленням. Розглянута буде також лінія перетину між Гераклітовим розумінням мови як ψυχήs πείρατα (межі душі) або «λόγος der Seele» в поняттях Гайдегера та позицією Ніцше щодо валідності підґрунтя закону протиріччя.

*Джерельну базу дослідження* становлять, передусім, першоджерела, до яких включені не лише праці, що безпосередньо стосуються Геракліта, але й ті, в яких так чи інакше тематизується рефлексія Гераклітових поглядів у Гайдегера: Heidegger, M., & Frings, M. S. (1994). Martin Heidegger, Heraklit – 1. Der Anfang Des Abendlandischen Denkens (Sommersemester 1943) 2.

Logik. Heraklits Lehre Vom Logos (Sommersemester 1944); Heidegger, M., Fink, E. von Herrmann, F. W. (2013). Heraklit; Heidegger, M., & von Herrmann, F. W. (2000). Vorträge und Aufsätze; Heidegger, M. (1999). Einführung in Die Metaphysik; Heidegger, M. (2000). Über den Humanismus; Heidegger, M. (2006). Sein Und Zeit. В якості головних критичних джерел були використані праці західних та вітчизняних дослідників: De Gennaro, I. (2001). Logos – Heidegger liest Heraklit; Schubert, C., Muss, U., Sier, K. (2017). Heraklit im Kontext; Okorokov, V. B. (2017). Thinking in primordial and returnable mechanisms of the European consciousness (M. Heidegger's destructive experience on the search of first source of the European thinking). Фрагменти самого Геракліта досліджувались за класичним виданням Х. Дільса (Diels, H. (2021). Die Fragmente der Vorsokratiker). Для розгляду філософії мови Гайдегера особливу увагу було приділено працям Р. Рорті та Ж. Деріда: Rorty, R. (1991). Essays on Heidegger and Others; Rorty, R. (1989). Contingency, Irony, and Solidarity; Rorty, R. (1991). Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language; Derrida, J. (1969). The Ends of Man. Philosophy and Phenomenological Research; Derrida, J. (1967). De La Grammatologie (Critique).

*Апробацію результатів дослідження* було здійснено у тезах, що прийняті до друку (Boiko, Y. (2021, April). Heidegger's reading of Heraclitus: a therapy suggestion?, 401-403. The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021, International Scientific Conference (2021 ; Kyiv)., Kyiv, Ukraine; Publishing centre “Kyiv University”).

Результати здійсненого дослідження узагальнено в таких **положеннях, винесених на захист:**

- Центральним поняттям у Геракліта для Гайдегера виступає λόγος, зрозумілий як ζωή, φύσις, οὐσία (das Sein) та σοφία. Гайдегер читає λόγος як legen, lesen, sammeln, Verein – зібрання воедино, зчитування, що є прототипом Платонової ідеї. Попри розгляд Гайдегером Гераклітового вчення як «дометафізичного», воно може

водночас трактуватись як той Початок, «Ursprung», котрий є вихідною передумовою монотеїзму;

- Λόγος, визначений Гайдегером як «мова Буття», невідривний від повсякденного λόγосу та побутових практик. Гайдегер «приводить» метафізику «додому», демонструє її коріння та першопочаток у вигляді людської особистості, самототожного й самостійного суб'єкта. λόγος є абсолютною пресупозицією монічної та монотеїстичної цивілізації, що будується на поєднанні θεωρία та πράξις.
- Λόγος, зрозумілий як антропоморфна мова ґрунтується на онтологізації φύσις. Λόγος як мова тотожності виражає подвійність самопізнання Абсолютного Духу як саморефлексивного людського цілого. Λόγος як теорія й практика монополізації втілюється у прагненні до глобальності та уніфікованості у множинності. Мова як «чиста» форма є невідривною від повсякденної мови та практик, на яких тримається цивілізація як παιδεία та γράμματικὴ – вивчення, навчання та асиміляція іншого з собою та себе з іншим.
- Те, що Гайдегер називає Мовою Буття складає єдність між λόγος, νόμος та ρυθμός. Буття (das Sein), як дещо, що підтримує тотожність Існуючого (Seiende) потребує νόμος – звичку, правило, закон, звичай, норму, міру. Законне – це таке, що відповідає нормі, відповідає звичному, словом – відповідає на запит, відповідає на запитання, слухає (hört), слухається, належить (gehört), підпорядковується, підставляється, протиставляється. Будь-яка одиничність як «універсальність» є тотальністю, тоталітарністю, котра прагне до єдності. Саме тому ἀριθμός як порядкування потребує ρυθμός, бо зрівнювати можна лише те, що є нерівним. Αριθμός як рахування задає ту початковість (Ursprünglichkeit) та кінцевість (Endlichkeit), на якій тримається будь-яке ἀρχή, будь-яка

ієрархічність як претензія на першість, обумовлена приналежністю до λόγος – оселі, οἶκος, витоку Буття.

## РОЗДІЛ I

### λόγος ΓΕΡΑΚΛΙΤΑ ЯК σοφια, φύσις ΤΑ ζωή

У доповіді «Was ist das – die Philosophy?» («Що це таке – філософія?») Гайдегер припускає, що слово φιλόσοφος (філософ) у відомому нам сенсі тяжіння (sterben) до мудрості бере свій початок у Геракліта (Heidegger, 2006, с. 14). При цьому слово σοφόν (мудрість, мудрий) до цього, як правило, вживалось в значенні життєвої мудрості, настанов чи максим (γνώμα), як, наприклад, у випадку з «сімома мудрецами» (οἱ ἑπτὰ σοφοί) (Fehling, 1985). τό σοφόν означало передовсім хитрощі, хист та задатки до певної справи, в сенсі τέκτων (майстер, спеціаліст) й ἐμού σοφά – моя мудрість (Gemoll, 2018).

Втім, у Геракліта побутове «σοφόν ἐστὶ» вживається вже не в сенсі певної «власної» чи «одиночної» мудрості, а, навпаки, щодо мудрості однієї та єдиної, в якій ἐν πάντα εἶναι (одне є усім). Саме цю мудрість мають любити усі φιλοσόφους ἀνδρας – любомудрствуючі чоловіки (Diels, 2021, с. 159). Тобто люблячий мудрість для Геракліта ще не є філософом, «любомудром», чимось субстантивованим та визначеним. Гайдегер вказує на подібність між прикметниками φιλόσοφος та φιλάργυρος, φιλότιμος – срібллюбний, честолюбний (Heidegger, 2006, с. 13). φιλεῖν тут є нічим іншим як прагненням, потягом. Та до чого цей потяг?

У фрагментах 1 та 50<sup>1</sup> йдеться про слухання λόγος, про ἀκουάζομαι. λόγος в цих фрагментах перекладають як «Правило», «Розум», «Сенс» (Sinn) (Diels, 2021, с. 161). В такому разі звичне значення φιλεῖν, яке передовсім зустрічається у Гомера й корелює з нашими виразами на кшталт «чим я люблю займатись» буде цілком відповідати «сенсу» сказаного (Liddell & Scott, 2007). Щобільше, якщо мудрість лише одна й почути її можна у самому ὁ λόγος, що, зазвичай, означає розповідь, оповідь, промову, тоді кожен, до кого промовляють може ὁμολογεῖν (погодитися) з тим, що є τό σοφόν (мудро).

<sup>1</sup> Тут і далі використовується нумерація за Х. Дільсом

За таким тлумаченням можна було б зарахувати Геракліта до так званих «прагматиків» (до яких, на думку Рорті, належить і Ніцше), котрі ставляться до λόγος як до «домовлення». З приводу цієї багатозначності доречно процитувати фрагмент 93: «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει» (Володар, що йому належить оракул у Делфі, не говорить, не приховує, але вказує) (Diels, 2021, с. 172). Геракліт, відтак, формулюючи висловлювання у вигляді γνῶμα, не просто закликає до «критичного мислення», як натякає Стекелер-Вайтхофер (Stekeler-Weithofer, 2017, с. 513). У фрагментах повсякденний сенс «мудрості» як, з одного боку, багатозначності та прихованості (κρυπτικός) й, з іншого боку, «життєвої правди» водночас репрезентується та обігрується, іронізується. Геракліт вживає цілком «звичайні» слова у такий спосіб, що «вказує» (σημαίνει) на дещо незвичне.

Тут, вочевидь, постає питання «вірного» тлумачення. Гайдегера часто звинувачують у так званому «архаїзмі», тобто спробі реконструювати «досократичне мислення» як дещо радикально відмінне від мислення сучасного (Stekeler-Weithofer, 2017, с. 517). Це, зокрема, пов'язано з закликами Гайдегера до «griechisch denken» чи його нехтуванням певними інтерпретаціями як «надто сучасними». Якщо доповнити цю критику коментарями Р. Рорті щодо «містицизму» пізнього Гайдегера, котрий виражається, зокрема, у його впевненості у володінні певним «знанням про греків», а також у закликах «слухати Буття», то можна цілком справедливо виразити скептицизм щодо здатності Гайдегера «розуміти» ранню грецьку думку (Rorty, 1989, с. 126).

Втім, якщо придивитись до того, як саме Гайдегер пропонує «розуміти» тексти Геракліта, ми побачимо там твердження на кшталт такого: «Was dieses Wort für Heraklit sagt, ist schwer zu übersetzen. Aber wir können es nach Heraklits eigener Auslegung erläutern» («Важко перекласти те, що говорить це слово для Геракліта. Але ми можемо пояснити це за його власним викладом») (Heidegger, 2006, с. 17). Тобто «архаїзм» Гайдегера полягає, як



виявляється, передусім у настанові на розуміння Геракліта «через Геракліта». При цьому нехтування ним певними «тлумаченнями» можна пояснити тією ж обставиною, через яку Гайдегер, імовірно, з сумнівом поставився б до інтерпретації Геракліта (критичного до архаїзму) Стекелера-Вайтхофера.

Ця обставина полягає не в тому, що є, як часто припускається, «єдине вірне» значення грецької думки, котрим можна «заволодіти». Скоріше, навпаки, намагання розглядати Гераклітову мову виключно як певні «речення», котрі мають певне «значення», або, тим паче, як «прото-аксіоми» (пор. Stekeler-Weithofer, 2017, с. 513) означає дивитись на нього очима привченого читача. Подібним чином дивиться на текст Геракліта й Аристотель, котрий скаржиться на його пунктуацію у третій книзі Риторики. Тут показовою є заувага, з позиції котрої здійснюється ця критика, а саме: ὅλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· (Aristot. Rh. 3.5.6) («В цілому, те, що написано має бути легким для читання та вимови, що є тим самим»).

Пресупозицією такого погляду є ставлення до мови (усної та письмової) як до певного τέχνη, котрим можна оволодіти та впорядкувати, так само, як і знанням περὶ φύσεως. Подібної позиції притримується й Стекелер-Вайтхофер, коли він описує Геракліта як такого-собі «основоположника» ἐπιστήμη про «природу», що ніяк суттєво не відрізняється від сучасних теорій. Стекелер-Вайтхофер лише «виправдовує» Геракліта перед Аристотелем, додаючи, що той не тільки слугує гарним «матеріалом» для систематизації знання, але й навіть продукує це знання, хай і специфічним чином. З цієї точки зору Геракліт є, хоча й у своєму роді примітивним, але, менше з тим, «провокатором» наукових думок (Stekeler-Weithofer, 2017, с. 525).

Позиція Стекелера-Вайтхофера неприховано симпатизує погляду на Геракліта (й досократиків) Г.В.Ф. Гегеля, для якого Гераклітове мислення бачиться як зразок діалектичності. Та якщо Гераклітові фрагменти і дійсно

можна розглядати як ідеал «умоглядності», θεωρία, підтвердженням чому можуть, серед іншого, стати фрагменти 101 («ἐδιζήσαμην ἐμεωυτόν») та 101a («ὄφθαλμοὶ [...] τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες»), що взагалі дає підстави Гайдегеру говорити про певну «Ursprünglichkeit», певну суттєву відмінність, котра дозволяє розмежовувати σοφόν та φιλόσοφος? Чи Гайдегер і дійсно «вигадує» якусь «доплатонічність» для своїх власних потреб?

Тут варто було б повернутися до вже згаданих фрагментів 1 та 50 й, слідуючи настанові Гайдегера, «послухати» самого Геракліта. Той, однак, каже, що як до, так і після «слухання» (ἀκούεσθαι) λόγος люди (ἄνθρωποι) залишаються необізнаними (ἀξύνετοι) (Diels, 2021, с. 172). Якщо, знову-таки слідуючи запропонованій вище моделі, перекладати ó λόγος як «Розум» чи «Сенс» (Sinn), то цілком справедливими будуть розповсюджені зображення Геракліта в ролі сноба, котрий не надто високо поціновує розумові здатності «люду». Та ἀξύνετος – це не просто «безглуздий», але й «не здатний зрозуміти» (α-συν-ιημι). Συνίημι значить «зводити, збирати разом», подібно до συντίθημι, від якого походить латинське synthesis. У Гомера, зокрема, ξυνέηκε часто вживається в значенні слухання, сприйняття, «розуміння» (в сенсі англійського understand, стояння-під) божественного (Liddell & Scott, 2007).

Тут доречно також згадати, що ἐρμηνεύς у грецькій означає не лише «тлумач» чи «пере-кладач» але й медіатор та той, хто «виражає» (зокрема, музично). Саме в такому сенсі «натхненного» вираження це слово вживається у діалозі Іон, де поет називається ἐρμηνῆς τῶν θεῶν – «перекладачем Бога» (Pl.Ion534e). ἐρμηνεία в цьому сенсі не є певним τέχνη, котрого можна навчитись, як не можна й навчитись «мистецтву» рапсода. Адже рапсод насправді не «знається» на тому чи іншому поеті, а надихається ним так само, як сам поет створює, переповнений божественним натхненням. μουσο-ποιέω, μοῦσα, μουσική першопочатково не є «мистецтвом» й більше співвідносяться з англійським «mood». Схожим чином являє себе й мова Геракліта, що складає не стільки «речення», скільки

«зречення», в котрих, як виражається Гайдегер «говорять речі, а не значення» (Heidegger, 2013, с. 94).

У присвяченому Геракліту семінарі Гайдегер приділяє окрему увагу *ρυθμός*, ритму та його відношенню до мови, до *λόγος*. Гайдегер звертається до праць Трасібулоса Георгіадеса, грецького антико- та музикознавця, котрий в численних текстах вказує на «ритмічно-музичне [живе] тіло» (*rhythmisch-musikalischen Leib*) давньогрецької мови, в якій немає звичного нам розділення між музикою та мовою й де час не «відмірюється», а «відчувається» (що Георгіадес називає «*der Faktor der erfüllten Zeit*» – фактор переживаємого часу) (Georgiades, 1977, с. 52). Гайдегер також звертає увагу на важливість розуміння *ρυθμός* в архаїчній мові як «*Gepräge*» – як відбитку, характеру, котрий визначає, а не визначається. Окрім фрагменту Архілоха, на який покликається Гайдегер, це значення *ρυθμός* також зустрічається у текстах Анакреона<sup>2</sup> й Еуфоріона (Liddell & Scott, 2007). Гайдегер згадує, між іншим, і фрагмент із «Прометея», де вживається дієслово *ρυθμίζω* – впорядкування, «вритмування», котрим Прометей описує себе як «прив'язаного до ритму» (*ἐρρυθμισμαι*) (Heidegger, 2013, с. 94).

Георгіадес вказує також на зв'язок між *ρυθμός* та *νόμος* – законом. Саме в цьому сенсі Гераклітові йдеться про «наближення» людських законів (*νόμοι*) до одного божого закону (*ενός του θείου*) у фрагменті 114 (Diels, 2021, с. 176). Георгіадес наводить фрагмент із Піндара (*νόμων ακούοντες Θεόδματων κέλαδον*), котрий він перекладає як «Ви чуєте відбудований Богом звук – номої [Nomoi]» (Georgiades, 1977, с. 169). Слово *νόμος* знаменує порядок або «*Soll-Struktur*», за виразом Георгіадеса. З цієї перспективи Гайдегер інтерпретує фрагмент 50 Геракліта, де йдеться про *ἀκουάζομαι*, про дослухання до *λόγος*.

<sup>2</sup> ἐγὼ δὲ μισέω πάντας ὅσοι χθονίους ἔχουσι *ῥυθμοὺς* καὶ χαλεπούς – я ненавиджу усіх [тих], які мають хтонічний й складний характер (Anacr. 74)

Доречно вказати тут на спорідненість між «слуханням», «послухом», «слухняністю» та музичним слухом. φίλειν у вже згаданому, звичному сенсі «хобі», улюбленої справи тут протиставляється «відповідності», ομολογεῖν, тобто «так говорити, як говорить λόγος, що означає відповідати [entsprechen] λόγος. Ця відповідність знаходиться у співзвучності з σοφόν. Співзвучність це ἁρμονία. Те, що взаємно (wechselweise) підпорядковує одну сутність (Wesen) іншій, так, що обидві початково впорядковані одна одній, бо вони належать (verfügt) одна одній, ця ἁρμονία є визначним у гераклітовому φίλειν, любові» (Heidegger, 2006, с. 14). В німецькій мові слова належати (gehören) та дослухатись (zuhören) обидва стосуються слухання (hören). Слухатись як належить, того, що належно, до чого належиш та чому «підлягаєш» (νόμος).

Та «єдина» мудрість (σοφία) полягає у єдності усього в одному: ἐν πάντα εἶναι. Гайдегер читає πάντα як πάντα та ὄντα – усе існуюче (Seiende). Німецьке das Eine (одне) спільнокореневе з einigen (об'єднувати), aneignen (привласнити, підпорядкувати), das Eigentum (власність), що Гайдегер об'єднує під словом Einigende (з'єднуюче) – тобто Єдине, Всеоб'єднуюче. Це Всеоб'єднуюче Гайдегер розуміє як das Sein (Буття). «Das Sein ist das Seiende» – Буття є Існуючим. Саме це, пише Гайдегер, і дивує греків, а саме – що є дещо, а не ніщо і що це дещо є в усьому, що існує, об'єднуючи, єднаючи його (Heidegger, 2006, с. 14). Та чому нас це більше не дивує? Гайдегер пояснює це «пустотою» слова «Буття», або, інакше кажучи, недовірою до нього. Втім, наполягає Гайдегер, попри звичність цього слова (в сенсі дієслова є), те протиріччя, яке в нас може викликати думка про нього (про Є) куди «реальніше» ніж ті «речі», з котрими ми зазвичай зустрічаємось (Heidegger, 1999, с. 83).

Тут доречно буде згадати критику Гайдегера з боку Р. Рорті. Рорті називає раннього Гайдегера (разом із Ніцше) «ironist-theorist» – іроністом-теоретиком. Вибір поняття він пояснює наступним чином: «The people I shall be discussing do not think that there is anything called “wisdom” in any sense of

the term which Plato would have recognized. So the term “lover of wisdom” seems inappropriate» (Rorty, 1989, с. 96) При цьому, під теорією Рорті має на увазі не формування певних теоретичних положень або «метафізичних» конструктів, але, навпаки, «огляд» (θεωρέω) цих конструктів та їх «деконструкція» як претензій певних δόξα на статус ἐπιστήμη. Як вже зрозуміло, «моделлю» такої іронічної деконструкції є філософія Ж. Деріда.

«Теоретичним ідеалом», який Рорті висуває до іроністів-теоретиків є «скромність» інтелектуальних амбіцій й обмеження своїх претензій лише сферою «приватного». Тому, на його думку, будь-яка спроба філософа бути «публічним», тобто говорити не лише від власного імені, є всього лише наративом і спробою «асоціювати себе з чимось великим» (Rorty, 1989, с. 122). Можемо перекласти це як «волю до влади», де влада є, передусім, владою над дискурсом. Відтак, попри спробу «іроністів-теоретиків» деконструювати метафізичні істини, вони, на думку Рорті, самі йдуть слідом за метафізиками, намагаючись «перевершити себе» у власній думці. Відтак, робить висновок Рорті, єдиним послідовним «іроністом» є Деріда, котрий від серйозних, академічних деконструкцій переходить у сферу приватного, ставлячись до філософії виключно як до предмета власних фантазій (=літератури).

Подібні висновки, тільки стосовно філософії Ніцше робить літературознавець Поль де Ман, стверджуючи, що після «Die Geburt der Tragödie...» Ніцше відходить від концепції «абсолютної істини», котра полягала «у трагічному та мелоцентричному Бозі Діонісії» (de Man, 1979, с. 89). Де Ман, котрий, як і Рорті, в своїй критиці майже повністю спирається на Деріда, постулює, що уявлення про певну первинність (Ursprünglichkeit) мелодійності над словесністю (що дуже важливо для Гайдегерового прочитання Геракліта) є лише конструктом, котрий утверджує у правах «логоцентричну» (себто «метафізичну») мову. Усвідомивши це, Ніцше, на думку де Мана, відійшов від знаходження (=любіві до) «істини» та звернувся до тропу як ключа до «деконструкції» метафізики (de Man, 1979,

с. 109). Відтак, «дискурс» Ніцше постав як «алегорично-іронічний», що цілком збігається з «іронічно-теоретичним» прочитанням Рорті.

Втім, чи не можна сказати, що іронічне ставлення до філософії є також чимось більше ніж просто  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , й, ба більше, є  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\omicron\varsigma$ ? Адже твердження «Гайдегер асоціює себе із Буттям» є судженням, що, своєю чергою, спирається на попереднє судження «Гайдегер асоціює себе з чимось». Так само як і речення на кшталт «Heidegger was quite right in saying...» є судженням, котре базується на припущенні, що є дещо менш та більш правильне, щодо чого автор є обізнаним. Звісно, з точки зору автора (Рорті) істина є «прагматичною» й існує для того, аби індивіди могли «домовлятися». Тому можна домовитись щодо того, що немає ніякої «абсолютної» істини, що все є «контингентним» (як говорить назва книги автора), а «претензії» на публічність мають бути «іронізованими».

Але до якої міри може простягатися іронія? Рорті зазначає це чітко – до сфери приватного, тобто особистого. Щобільше, іронія тільки й може знаходитись у сфері приватного та «ідіосинкратичного», бо лише ця сфера і існує й спроби «вийти за межі свого власного стану [transcend his own condition] використовуючи імена та слова великих мертвих метафізиків як елемент особистої літаниї» можуть, на думку Рорті, лише викликати симпатію (Rorty, 1989, с. 120). Бо (додамо, трохи відхиляючи завісу за якою ховається передумова цієї критики) на думку Рорті вийти за власні межі неможливо. Чому? Бо я є певною цілісністю, одиничністю, самістю. І як би я не «іронізував» над Я, як би не фантазував, не «створював», не «впорядковував» (aneignen) в собі численні «наративи» та «дискурси», вони всі будуть, як висловився Левінас, «повертатись назад до себе подібно Одісею, котрий у всіх своїх подорожах прямує лише до свого рідного острова» (Levinas, 2012, с. 211).

Цілісність Я – це і є межа будь-якої іронії та будь-якого сумніву. Можна деконструювати будь-який конструкт, але допоки є дещо «приватне», особисте, eigene, eigentliche, тобто належне, підпорядковане, відповідне Я

як самості, одиничності залишається відчутна межа. Але що значить «Я є Я»? Це значить, що є дещо, в чому це Я є Я. Те, що Колінгвуд називає «абсолютною передумовою» (absolute presupposition) монотеїзму полягає у прийнятті єдності будь-якої множинності (Collingwood, 1948, с. 213). Може бути безліч світів або безліч «природ», але остільки, оскільки вони є, вони складають певну цілісність – один світ, в якому живе один я, що знаходиться у відповідності до світу. Якщо Я не впізнає Я, Я не відповідає Я, тоді не може бути жодних «приватних алузій» та іронічних теорій, адже εἰρωνεία як дисиміляція можлива лише за умови чогось схожого, similis, на *що* вона не схожа. εἶρω – це не лише говорити, але й зв'язувати разом у єдину зв'язку, звідки εἶρος – шерсть, а також εἶρτός – те, що може бути зв'язано, звідки й εἶρερος – закріпачення, рабство й εἶρμός – клітка, в'язниця.

Колінгвуд, описуючи логічні «передумови» суджень використовує аналогію з розплутуванням мотузки<sup>3</sup>. Розглядаючи кожне судження як відповідь на питання, можна виявити вихідне питання, на якому зав'язане кожне наступне припущення (Collingwood, 1948, с. 34-49). І дійсно, εἶρω означає «питати», випитувати, допитуватись. Тут також і ἐρώς як пристрасть (звідки, зокрема, «пристраститись» та «страх») що поєднує його з вже відомим значенням φιλέῖν як ἀρμονία, ρυθμός – належність, відповідність (питанню, ритму). Й, нарешті, вихідне значення εἶρω як «говорити» зв'язує його з λέγω та λόγος.

Ось так іроністи-теоретики, до яких Рорті (можливо, трохи завчасно) зараховує й себе, приходять до Гераклітового πάντα ρεῖ – множинності дискурсів, котра, втім, має складати єдність одного дискурсу, адже πάντα є εν, а εν є πάντα. Бо, як підмічає Гайдегер, це «є», εἶναι і є Буттям (das Sein), в якому з'єднується (einigt) усе існуюче (Seiende) тією мірою, якою воно є. Й попри те, що «das Sein» дійсно постає лише пустим словом, той самий «вузол», на якому тримається мисленнєвий ланцюг «й досі там», хоч цей

<sup>3</sup> Це, звісно, зумовлено тим, що він писав свій «Essay on Metaphysics» у морському плаванні, але аналогія вибрана дійсно напрочуд влучно.

ланцюжок дійсно все більш заплутується. Попри те, що «одичність» речей (res) вже не дивує, вона все ще залишається об'єктом афекції тією мірою, якою Я боїться втратити пам'ять про Я, Я боїться не повернутись до Я. Саме тому Левінас пише про ідентичність не лише як про «самототожність», але й як «самоафекцію» або те, про що ми, зазвичай, кажемо «я переживаю за...» (Levinas, 2012, с. 209).

Гайдегер, втім, притримується думки, що є й «інша» логіка, в якій Буття (das Sein) ще не стало сутністю (ουσία), тобто одичною монадою. Цю логіку він відмежовує від логіки як науки або «метафізики логоса» (Metaphysik des λόγος) й називає «доплатончіною» або «до-метафізичною» (vor-metaphysisch) (Heidegger, 1994, с. 277). Λόγος Геракліта, як його розуміє Гайдегер, не є словом, твердженням чи логічним судженням, на кшталт класичної логіки. Λόγος в такому значенні є самим Буттям, котре говорить крізь людський (menschliches) λόγος, тобто мову. Саме тому, наголошує Гайдегер, Геракліт не говорить про λόγος, в сенсі традиційних «фізичних» праць «περὶ φύσεως» (про природу), до яких, зазвичай, відносять фрагменти Геракліта. Вірніше казати, що λόγος говорить Гераклітом, який лише слухає (hört) й слухається, а отже й належить (gehört) λόγος. Адже λόγος як Буття є єдиним та одним (εν), що об'єднує (vereint) та з'єднує, зв'язує та пов'язує, тобто є тим зв'язком, котрий збирає (sammelt) усе існуюче (Seiende) (Heidegger, 1994, с. 292).

Звідси й гайдегерове розуміння мови, котра опановує й панує над поняттям, збираючи їх у собі як свої інструменти (Werkzeug) та засоби (Heidegger, 1994, с. 298). Для Гайдегера «реч» у значенні предмету «Gegenstand» як те, що стоїть, або, скоріше, *поставлене* навпроти «gegenstehen» є самою лише абстракцією, Кантовим «Ding-an-sich» (Heidegger, 2000, с. 178). Ця реч є, в термінології Гайдегера, позбавленою «речевності» (Dingheit). «Сутність» (das Wesen) речі ніколи не виявляє себе у мові, якщо вона розуміється як інструмент для «обчислення» (rechnen). В такому численні «речі» будь розумітись як певні об'єкти, котрим протистоїть



вираховуючий суб'єкт. Для «наближення» до речі Гайдегер пропонує згадати значення слів *res* (як «*res publica*» або «річ посполита») та «*thing*» як віче, загальний збір (Heidegger, 2000, с. 179). У цих словах, пише Гайдегер, річ постає певним ділом, що трапляється й зачіпає усіх, а тому підлягає загальному розсуду.

Це «трапляння» Гайдегер позначає словом «*Ereignis*» або «*Vereignung*» як значущу подію, що задіює усе у діяльність (Heidegger, 2000, с. 181). «*Ereignis*» може перекладатись як російське «происшествие» або «событие», що відсилає до спільності, походження, історії, але й подієвості, ставання поставання, відбування у спів-бутті та со-вісті (нім. *Gewissen*). Та «*Ereignis*» це не лише те, що «відбувається» (*ereignet*) але й те, що з'єднує (*vereignet*) та підпорядковує (*aneignet*), впорядковує. Це і є тим зібранням (*Vesammlung*), тією єдністю множинного у «почутому» Гераклітом *λόγος*. Відтак, «рецепція» (в плані *re-cipere* – схоплення, перехоплення, перезбирання) *λόγος*у Геракліта відіграє центральну, «концентруючу» роль у мисленні пізнього Гайдегера, обертаючи (в сенсі *τροπή* – обертання, обертання) навколо себе інші поняття.

Втім, питання, яке *природньо постає* з тлумачення *λόγος* як зібрання полягає в тому, *що ж саме збирається у Бутті?* Геракліт, у тлумаченні Гайдегера, не «визначає» *λόγος*, лише *вказуючи* на те, що в ньому й заключається уся «природність» та «життєвість» існуючого. Гайдегер застерігає, втім, від тлумачення «Природи» у звичному розумінні «природи речей», бо воно вже має метафізичний, онтологічний ґрунт. Він наполягає на розумінні *φύσις* у зв'язці з *ζωή* та *ψυχή* як «з-себе-виходження та з'єднання-із собою» (*Aus-sich-heraus-gehen und das Sich-verschließen*) (Heidegger, 1994, с. 299). Це і є *ψυχή* як вдихання та видихання. Щоб дихати завжди потрібно повітря. Так само і спокій (нім. *Ruhe*) потребує неспокою (*Unruhe*). Потреба, (або те, що Гайдегер називає «*Not*») є, за Гайдегером, визначальним моментом у сутності людини (*man*) як *Ek-sistenz* (Heidegger, 1991, с. 29).

Втім, Гайдегер неодноразово наголошує, що йому не йдеться про «онтологію» й «субстанцію», тобто про «есенцію» чи «екзистенцію». Він намагається мислити «оригінальніше» (ursprünglicher), що, в Гайдегеровому розумінні, є поверненням до мислення «дометафізичного», в якому мислення та буття, теорія та практика, природа та «мистецтво» ще не розділені, тобто до мислення перед «забуттям Буття» (Seinsvergessenheit) (Heidegger, 2000, с. 78). У мисленні Геракліта Гайдегер бачить «початкове» (anfänglich) схоплення Буття як цілісності існуючого у λόγος, для опису якого Гайдегер вживає дієслово «wesen» замість іменника (нім. Substantiv) das Wesen (сутність).

Та попри таке «відмежування» чи можна дійсно говорити про «суттєву» відмінність цього «початкового» мислення від того, яке Гайдегер називає «технічним» або «метафізичним»? Ось як Гайдегер описує ту «потребу» (Not), в якій знаходиться Буття як λόγος: «Так як Буття [das Sein] є λόγος, воно потребує λέγειν [збирання, об'єднання]. Буття потребує його [λέγειν] для захисту [Wahrung] своєї незалежності [Unabhängigkeit]. Тут ми думаємо у такій сфері [Bereich] (в сфері істини Буття), де усі відношення [Bezüge] зовсім інші, ніж у сфері Існуючого [Seienden]» (Heidegger, 1994, с. 379). Чи не чуємо ми тут голос уже «забутої» та минувшої метафізики й «метафізичної» логіки, а саме Г.В.Ф. Гегеля?

Досить навести лише невеличкий фрагмент з «Phänomenologie des Geistes», щоб «згадати» те Буття, що прагне до забуття: «Пан [der Herr] є для себе суцєю Свідомістю [Bewußtsein], але вже не лише поняттям того ж самого, а для себе існуючою [seiendes] Bewußtsein, котра з'єднана з собою через посередництво іншої Свідомості, а саме через таку, до сутності якої належить [gehört], щоб вона була синтезована з самостійним Буттям [selbstständigem Sein] або Речевністю як такою [die Dingheit überhaupt]» (Hegel, 1998, с. 147). «Пан» [Der Herr] безпосередньо не зачіпається бажанням (Begierde) відносно речей у світі й речевості [Dingheit] як такої. Він пов'язаний з цим бажанням лише опосередковано, через Раба, котрий

існує тільки у безпосередньому відношенні до речей, у бажанні їх. Раб [der Knecht] – це «працююча» [das arbeitende] свідомість, котра стає самостійною лише через «працю» й визнання [Anerkennung] з боку пана (Hegel, 1998, с. 148).

«Проблема» виникає в знаходженні цієї єдності між двома самосвідомостями (чи, точніше, її формами). Пан, або чиста, мисляча свідомість не обмежена «речевністю» світу і тому є вільною в своїй необмеженості. Раб (Слуга) – це така самосвідомість, що спрямована на світ та речі й схильна до помилок та ілюзій. Він завжди знаходиться у протиріччі між сталістю понять та «пройдешністю» (Vergänglichkeit) явищ та бажань. Гегель називає це протиріччя «нешасною свідомістю». Через необхідність визнання з боку Іншого як єдиної умови буття самосвідомості, Пан та Раб знаходяться у постійній боротьбі, в якій Раб, як такий, що зв'язаний зі світом, своїми бажаннями мусить визнавати свою нижчість, адже він, на відміну від Пана, боїться втратити свою приналежність до світу, боїться померти. Ця «розірваність» самосвідомості вирішується у Гегеля через розум (Vernunft), що розпізнає її єдність та підтверджує пріоритет мислення над явищами, чим затверджує Пана у своїх правах (Hegel, 1998, с. 153-177).

То, виявляється, Стекелер-Вайтхофер зрештою мав рацію, применшуючи відмінність між мисленням Гегеля, Гайдегера, Геракліта та сучасної науки. Адже, придивившись до цих «категорій» можна вгледіти те, що називається pattern або, іншими словами, форму, формат, послідовність, зв'язку. «Незалежність» Буття (das Sein) *потребує* (braucht, begehrt nach) збирання (λέγειν) існуючого (Seindes) для захисту (Wahrung) своєї незалежності. Але що таке Wahrung? Це охорона (Bewahren), нагляд, догляд, увага (Acht) до того, що є wahrscheinlich (вірогідним). Scheinen – це світити, освітлювати, як ἀλήθεια – те, що виявляється, неприховане. Erscheinung – явлення, явище корелює з англійським appear, appearance. Те, що з'являється як φαίνόμενά, як φαίνω – я спричиняю появу, я показую, я кажу або мені кажуть (наказують, показують). Apparegere як ad – до, в напрямі; та parere –

виявляться, належати (gehören), тобто слухатись (zuhören). Отже, як *виявляється*, das Sein і є der Herr, котрий потребує den Knecht (слугу), який, в свою чергу, знаходиться у матеріальному (Dingheit), тобто тягнеться до речей<sup>4</sup> й, відтак, об'єднується лише у λέγειν, φιλεῖν – спільному належанні λόγος як Розуму (Sinn, Vernunft) та Принципу (αρχή).

Описане «протириччя» (гераклітів πόλεμος, Kampf Гегеля чи гайдегерів Streit) є дуже умовним, бо воно є умовою для λέγειν, але й «належить» мові як λόγος. Адже протириччя й є, як пише Гайдегер, умовою появи «речі» на світ (die Welt), її освітлення (welten). Зрештою, Гайдегер сам вказує на те, що *зумовлює* оригінальність думки: «Протистояння (Auseinandersetzung) мислителів не розмірковує критично щодо того, чи є сказане вірним або невірним. Їх протистояння є двобічне [wechselweise] прояснення щодо того, наскільки обдумане [das Gedachte] є початково [anfänglich] продуманим і наближається до початку [dem Anfang], чи віддаляється від нього таким чином, що воно [обдумане] навіть у своєму віддаленні залишається суттєвим [wesentlich], й у підґрунті одним і тим самим, що кожен мислитель думає. 'Оригінальність' мислителя постає в тому, що йому надано, в найвищій чистоті [Reinheit] думати те ж саме й лише те саме, про що минулі мислителі 'вже також' мислили» (Heidegger, 1994, с. 41-42).

Цікаво, що Гайдегер відділяє «Мислителів» від науковців, пояснюючи це тим, що критика та полеміка в межах науки є *необхідною* (nötig), тобто «плодотворною». В той час як Мислителі, замість «швидкого заключення» (raschen Schließen) здатні до Бачення (Sehen) (Heidegger, 1994, с. 42). Чи не нагадує це розділення між φυσικά та μεταφυσικά, де перша вивчає, в термінології Гайдегера, «das Seinde in seinem Sein», а друга «споглядає das Sein» у його «власній сфері» (Bereich)? Тоді де ж та сама «післяметафізичність» або «дометафізичність», якої сягає Думка Гайдегера?

<sup>4</sup> Пор. сучасний вжиток слова materialistic (зазвичай стосовно жінок), або використання зворотів «roog [little] thing» чи «armes Ding» у «класичній» літературі. У «зв'язку» з цим можна також порівняти слово «ное» (популярний американський жаргонізм та корелят «whore») у значенні «знаряддя» та «повії» із фразою “hew to” – в сенсі соп-форм, підлягати, підпорядковуватись, а також староанглійське hārian як «слухатись» й латинське carus – «дорога», «коштовна», «цінна», «бажана», «жадана».

І чи не демонструє він у своєму власному мисленні постійні «судження» та критику з намаганнями «відмежуватись» від «швидких» інтерпретацій?

Та й де ж тоді пролягає межа між Мисленням та домислами? За Гайдегером це є міра «наближення» до початку, ἀρχή, що з необхідністю означає й віддаленість від «речевності», тобто від прагнення та «волі до речей». У цій «первинній» сфері «незалежності», на думку Гайдегера, немає ніякого розділення між суб'єктом та об'єктом, немає «Ichhaft» як «самості» й панує (waltet) саме лише Буття як πολεμος і ἀρμονία. Мова тут, відтак, передує мовцю, так само як і письмо, що вже не «зважає» на особу писаря й наближається до того, що Ролан Барт називає «le réci» (оповідь) (Barthes, 1984, с. 61). Подібний «антиіндивідуалістичний» спосіб мислення Барт приписує так званим «етнографічним» (ethnographiques) або першобутнім спільнотам, в яких оратор (шаман, «медіум») зачаровував перформативністю «наративу» (narratif). Так само й «секуляризований» текст, позбавившись «теологічного» змісту – єдиного та чіткого послання – постає, радше, як певний медіум, в якому перетинаються та розходяться безліч цитат, слів та сенсів, жоден з яких не є окремим «продуктом» чи «власністю» його укладача.

«У письмі знищується будь-яке [поняття] голосу [voix], будь-яке походження. Письмо – це така нейтральність, така складеність і ухильність (oblique), де зникає наша суб'єктивність; чорно-білий лабіринт, в якому губиться усяка ідентичність, й у першу чергу тілесна тотожність того, хто пише» (Barthes, 1984, с. 61). З цими словами Ролан Барт сповіщає про «смерть Автора», пропонуючи надалі замість Літератури вживати слово «письмо» (l'écriture), цим самим «десакралізуючи» акт писання та «делегуючи» його самому читачу.

Таке сповіщення Барта недвозначно нагадує Ніцшеву «констатацію» смерті Бога. І справді, Барт не стільки проголошує, скільки фіксує кінець великої фігури Автора як історичну даність (подібно до того, як Заратустра публічно розповідає новини людям на площі). Можна навіть сказати, що

смерть Автора-Бога (l'Auteur-Dieu) це смерть Бога в авторі, тією мірою, якою авторська «ідентичність» трималась на уявленні про текст як єдине теологічне повідомлення «згори-вниз» (Barthes, 1984, с. 65). Гетерономність, багатоголосся тексту в Барта позбавляє можливості самоотождоження та знаходження «себе» у тому, що пишеться.

Сама постать Автора необхідно пов'язана з фігурою автономного Суб'єкта, Я, котрий управляє, впорядковує сам себе. Втім, умовою такої особистої економіки (в сенсі οἰκονομία) в новочасному сенсі має бути наявність єдиного Порядку, Розуму, авторитет якого лежить у ґрунті людської суб'єктивності, що виводить її за межі пройдешнього й випадкового. Барт відмічає постання Автора у новочасній літературі як наслідок відкриття «людської гідності», переосмислення християнства добою Реформації й проповідування «особистої віри» у людську особистість (Barthes, 1984, с. 65).

Однак, є підстави вважати, що ця «особиста віра» є істотно старшою за Новий час, капіталізм й навіть християнство. Це ніщо інше як гуманізм, корені котрого ведуть, як мінімум, до античного Риму. В «Листі про Гуманізм» (Der Brief über den Humanismus) Гайдеггер описує римське «homo humanus» як «людину культури» або Освіти (paideia), котрій протистоїть варварський світ – світ homo barbarus (Heidegger, 1991, с. 12). Будь-який подібний гуманізм спирається на твердий етичний ґрунт, на визначену «Природу» й «сутність людини», згідно з якими визначаються її virtus. Virtus в латині споріднена зі словом vir, котре позначає чоловіка, хороброго воїна, героя. Це з необхідністю пов'язує римський «гуманізм» з образом «чоловічності».

Такий «образ» – обов'язкова риса будь-якого гуманізму. Від слова virtus походить також середньовічне поняття virtualis, котре відсилає до Платонового вчення про Ідеї. Як пише Дельоз: «Претендент [віртуоз] відповідає об'єкту лише настільки, наскільки він моделює себе (внутрішньо і духовно) відповідно до Ідеї. Він заслуговує на якість (наприклад, якість

праведності) настільки, наскільки вона заснована на сутності (праведності). Словом, це вища ідентичність [l'identité supérieure] Ідеї обґрунтовує гідну претензію копії, й обґрунтовує її через внутрішню або похідну [dérivée] подібність» (Deleuze, 1969, с. 292-307).

Ця парадигма (παράδειγμα у сенсі патерну, моделі, δείκνυμι) етичного має своєю передумовою логіку та метафізику (або, в поняттях Гайдегера, «метафізику Логосу»). Таке «класичне» розділення наук розуміється новочасною філософією (зокрема Кантом) як «грецьке» par excellence, адже сама ідея «excellence» і лежить у підґрунті платонізму. Тією мірою, якою кожний гуманізм має цупкий «ґрунт», він є етичною, а, відтак, метафізичною настановою, принципом. І, навпаки, кожна метафізика, як визначення та фіксація людської природи має бути гуманістичною (Heidegger, 1991, с. 13).

Саме з цієї платонічно-гуманістичної позиції критикується «нова література» (Barthes, 1984, с. 67). Адже «класична» література, на яку спирається критик, можлива лише за наявності метафізичної настанови «класицизму» (зразковості). «В ґрунтовних поняттях [Grundbegriffen] іδέα, παράδειγμα, ὁμοίωσις і μιμησις намічена метафізика класицизму» (Heidegger, 1991, с. 194). Ці основні поняття, або поняття ґрунту, є нічим іншим, як конструюванням ідеї «природи» або природи як ідеї, котру можна «бачити» й «відтворювати» на практиці, імітувати так само як «справжня» людина має наслідувати ідею «людяності».

Людина як «створіння», що відповідає образу та подобі Бога є найбільш «наочним» прикладом парадигми Творення. Втім, людина втрачає свою «божу подобу», зберігаючи сам лише образ та, як пише Дельоз, стає «симулякром» (Deleuze, 1969, с. 292-307). Сам факт постання новочасної естетики як «науки» поруч з етикою свідчить про міцність закладеного платонізмом ґрунту. Не дивно, що Заратустра у Ніцше описує Бога як такого, що не відповідає «доброму смаку» (Nietzsche, 2011, с. 263). Адже εἶδος Прекрасного, якому відповідає певна ἐπιστήμη, протистоїть самому

сенсу слова естетика, αἴσθησις – те, що сприймається чуттєво. Саме тому проголошення смерті Бога в Ніцше – це «перевернення» платонізму (Deleuze, 1969, с. 292-307). Це вивільнення не лише етичного, але й естетичного з-під тієї παράδειγμα, в якій людина зображується та визначається деякою θεωρία, спогляданням, наглядом<sup>5</sup>.

Прагнення Ніцше до відходу від етики-як-virtus часто сприймається як «антигуманне», «аморальне», адже сумнів у етиці це водночас сумнів у самій моделі, у самому «модельованні» Блага. Опозиція діючій онтології розуміється, відтак, як опозиція Буттю як такому, тобто прийняттю Небуття – нігілізму. Така «характеристика» пояснюється з огляду на відмічену Гайдегером «закоренілу» тотожність між Буттям та Ідеєю, φύσις та θεωρία (Heidegger, 1991, с. 48). Гайдегер, втім, не слідує за Ніцше в бажанні до «перевершення» (Überwindung) та «подолання» метафізики. Так само як він не бажає «перевершувати» Автора або класичного Суб'єкта. Для знаходження окремого «місця» Гайдегера слід звернутися до одного з витоків тієї естетичної течії, до якої належить згаданий есей Барта.

Барт робить короткий нарис того, що видається йому історією «подолання» фігури Автора у модерній літературі. Ця історія виглядає у нього подібно до історії певної боротьби, яка мала прогресивний характер і завершилась тріумфом над старим Автором (пор. «старий Бог» у «Так казав Заратустра») і відкриттям необмеженого простору інтерпретації тексту. Подібний акцент на нових формах, котрі «елімінують» форми класичні (тобто пусті й зашкарублі) можна знайти й у російському формалізмі, з яким пов'язаний розвиток структурного методу.

В одному з «програмних» творів «ОПОЯЗА» або «Спільноти вивчення поетичної мови» В. Шкловський пише про необхідність відмежування від «мертвої» естетики та «мертвого слова», котре підтримується критиками та традицією класицизму (Шкловский, 2016, с. 38). І хоча там, звісно, ще не

<sup>5</sup> пор. визначення Бога як Свідка та Пронизливе Око у «Так казав Заратустра», С. 268.



йдеться про Бартівську «реанімацію» читача, теоретичні розробки формалістів заклали основи семіотики, котра надала Барту «теоретичний арсенал» для автономізації/емансипації тексту та письма. Особливої уваги вартий також зв'язок футуризму ОПОЯЗівців (як і футуризму взагалі) з «радикальною» естетикою пізнього Ніцше. Настанови щодо відмови від «споживання культури» й прийняттю «живого» (так звана *Lebensphilosophie*) виражається у доктрині боротьби з «антикваріатом» (музеї, бібліотеки, «побут») Марінетті та раннього Шкловського.

Однак є й інший, «внутрішній» зв'язок між формалізмом і думкою Ніцше, котрий стосується самого погляду на мову. Ось як Шкловський починає свій есей «Воскресіння мови»: «Найдавнішою поетичною творчістю людини була творчість слів. Зараз слова мертві, а мова подібна кладовищу, проте щойно народжене слово було живе, образне. Будь-яке слово в основі – троп» (Шкловський, 2016, с. 36). Ніцшеві записи під час викладання ним курсу риторики у Базелі свідчать про (ледь не формальну) подібність його поглядів до майбутніх формалістів (de Mann, 1979, с. 106-107).

Для Ніцше «риторика» постає самою лише об'єктивацією риторичності мови. Усі мовні «значення» – тільки переносні, будь-яке «пряме» значення або «істина» – це забутий троп. «Природна мова», тобто мова не риторична, котра мала б відсилати до певної *ἐπιστήμη* є для Ніцше ілюзією, яка пов'язана з «затиранням» гострих кутів та «обкатуванням» слів до звичності та непримітності. Відтак, єдиною «природою» мови є її переносність, тобто тропи (цит. у de Mann, 1979, с. 105). До цієї думки (попри її умовну суперечність з його спробами відмежовуватися від «непродуманих» тлумачень) схиляється й Гайдегер: «Ми легко впізнаємо, що розмежування між наочно образним та ненаочно необразним [*unanschaulich Bildlosen*] поєднується або навіть приховується у розмежуванні між чуттєвим та ... надчуттєвим [*Übersinnlichen*]. Це, втім, є тим розмежуванням, на якому ґрунтується уся метафізика» (Heidegger, 1994, с. 302).

Для Гайдегера це питання тотожне до питання «водорозділу» між мисленням та поезією. Саме про це йому йдеться, коли він говорить про «первинну» (ursprüngliche) мову, ó λόγος, як про вираження самого Буття (das Sein des Seienden), котру він «бачить» у Геракліта (Heidegger, 1994, с. 233). В цьому λόγος світ відкривається як епіфанія, як алетея, неприхованість або, в поняттях Гайдегера, істина Буття (Wahrheit des Seins). Втім, позаяк φύσις (що тотожний Буттю) Геракліта «любить ховатись» (κρύπτεσθαι), ця істина не залишається «відкритою» (про що, зрештою, свідчить саме поняття ἀλήθεια, що є «запереченням» λανθάνω, тобто неприхованістю) (Diels, 2021, с. 101). «В ньому [λόγος] захищена Істина поширюється в такий спосіб, що не кожного разу в зібранні [Sammlung] власне первинно відкрите Існуюче [Seiende] як таке пізнається. В далі переказаному істина від'єднується від Існуючого. Це може дійти до того, що переказування [Nachsagen] стане простим казанням [Hersagen], γλώσσα» (Heidegger, 1994, с. 194).

Звертаючись до мови Геракліта, Гайдегер, імовірно, переживає схожі почуття, які описує Шкловський: «Й часто, коли дістаєшся до наразі вже втраченого, стертого образу, закладеного колись в основу слова, то вражаєшся його красою – красою, котра була й котрої вже немає» (Шкловський, 2016, с. 36). Шкловському йдеться про те, як поезія стає прозою, а слова – алгебраїчними знаками, котрі промовляються за звичкою, без переживання «внутрішньої» (образної) та зовнішньої (звукової) форми. Замість того, аби бути «художниками» у повсякденному житті людина переживає лише відсутність, прогалину. «Тільки творення [ποίησις] може повернути людині переживання світу» (Шкловський, 2016, с. 40).

Гайдегер, однак, не переймає «авангардистського» запалу формалістів. В своїй поміркованості він ближчий до Мішеля Фуко. Останній у доповіді «Що таке Автор» імпліцитно критикує прагнення Барта до «поривання» з Автором в певному «естетичному пориві». Фуко застерігає, що замінивши Автора на скриптора, а літературу на письмо

(l'écriture) є великий ризик лише «укріпити» автора в його правах, як певну «апріорну структуру» (Foucault, 2020). Лише розглянувши історичні практики «функціонування» Автора (Автора-як-функції), не обмежуючись модерною літературою, можна говорити про можливості якоїсь альтернативи «авторському дискурсу».

Гайдегер, своєю чергою, вбачає в концепції суб'єкта такий конструкт, котрий не просто є гуманістичним чи метафізичним (апріорним), але який є невід'ємною частиною метафізики (й гуманізму) як такої. Для Гайдегера саме розділення між суб'єктом та об'єктом є тим водорозділом між Буттям та Мисленням, з якого починається метафізика (Heidegger, 1999, с. 188). За Гайдегером, філософія як «метафізика λόγος» починається там, де λόγος гіпостазується, осутнюється, виділяється в окрему категорію. Він характеризує це як відчуження (Entfremdung) або навіть початок «занепаду» (Verfall) (Heidegger, 1999, с. 24).

В цьому сенсі Гайдегер розділяє тезу Ніцше щодо ключової, фатальної ролі платонізму, котрий перетворює мислення й мистецтво у певне τέχνη, розводячи чуттєве та надчуттєве, θεωρία та πράξις. Відчуження (Entfremdung) в Гайдегеровому сенсі це не відчуження від продуктів, від праксису. Саме уявлення про «продукти», спродуковане діалектикою практик та теорій, вже розуміється ним як техніфікація мислення, «ізоляція» Буття (Sein) від існуючих (Seiende). Натомість, «безпосередній» зв'язок із Буттям Гайдегер вбачає лише в мисленні досократиків, й, перш за все, у Геракліта.

Через таке замикання на первинності, «першобутності» Деріда дуже скептично ставиться до намагань Гайдегера «виключити» себе з гуманістичного, а отже й метафізичного дискурсу. Для Деріда Гайдегерово «тримання» за Буття, навіть «очищене» від онтологічних конотацій, є нічим іншим як антропологізмом та антропоцентризмом, що традиційно пов'язує сутність західної людини з Буттям як чимось близьким, як οἰκονομία людини (Derrida, 1969, с. 133). Гайдегер говорить про те, що

гуманізм (метафізика) не могли схопити людську природу й пропонує «свій» варіант цієї природи або сутності, якій є найблищим до «витоку» (Ursprung). Втім, мова про «мову Буття» чи про «дім Буття» залишається для Деріда лише циклічними образами, бо ж сенс «Буття» не може бути «сказаний», окрім як у метафорах близькості («proximity») й дальності (Derrida, 1969, с. 131). Деріда пропонує, слідом за Заратустрою, «полюбити» дім Буття, а разом з ним і намагання «зберегти» та «відновити» Істину Буття, а також і «справжню», «позаметафізичну» сутність homo чи, в поняттях Ніцше, «вищої людини» (Derrida, 1969, с. 136).

## РОЗДІЛ II

### Λόγος ТА МОВА БУТТЯ: ἦθος, νόμος та ρυθμός

I, втім, незважаючи на справедливість цієї критики, яка звернена, перш за все, до форми Гайдегерового дискурсу, твердження щодо відсутності будь-якого «сенсу» в його метафорах «близькості» Буття потребує окремого розгляду, адже воно може прояснити важливе для Гайдегера відношення між поезією (das Dichtung) та мисленням (das Denken). Так, коментуючи (вже згадану) метафізичність «підґрунтя» будь-якої етики (в сенсі ἐπιστήμη) як метафізики «етосу», Гайдегер звертається до інтерпретації ἦθος у Геракліта, яку він вважає настільки простою, що з неї безпосередньо виявляється «сутність етосу» (Heidegger, 1991, с. 46).

Йдеться про фрагмент 119 (за нумерацією Дільса): «ἦθος ἀνθρώπου δαίμων», котрий Дільс перекладає як «своя своєрідність (Eigenart) є для людини власним демоном (Dämon) (Diels, 2021, с. 177). Гайдегер, натомість, звертається до значення ἦθος як звичного місця перебування, оселі. Для нього фрагмент значить: «Людина, тією мірою якою вона є людиною, перебуває (wohnt) поруч із Богом» (Heidegger, 1991, с. 46-47). В німецькій дієслово wohnen (жити) пов'язано зі словом gewöhnlich (звичний), що можна перекласти як «обжитий». Гайдегер також звертається до таких пар як geheuer-ungeheuer (безпечний-небезпечний, жакхливий), heimlich-unheimlich (знайомий, «домашній» – незнайомий, моторошний). Одне з етимологічних значень слова wohnen полягає у задоволенні, задоволеності, тобто задоволенням своєї потреби.

Слово ἦθος походить від ἔθω (я звикаю). Це, отже, та сама звичка, через яку слово (троп) стає істиною. Як відомо, Декарт у своєму «методичному сумніві» приходить до «dubito ergo cogito, cogito ergo sum». dubito тут означає «два шляхи», як німецьке Zweifel (роздвоєння почуття): істина чи хиба. Проте істинність (автономність) суб'єкта ніколи насправді не стоїть «під питанням», бо суб'єкт уже «мислить» у мові тією мірою, якою ведеться мова, котра має свою граматику, коріння якої лежать у грецькій γραμματικῆ.

Ця грамати́ка, як і мова «говорять Декартом» як мовцем, котрий вивчив мову. Як він її вивчив? Через ту саму з-вичку, те саме повторення слів в їх «прямо́му» значенні, через яке й мислить його ego.

Цієї звички Гайдегер торкається у «Sein und Zeit», коли він у «Daseinsanalytik» намагається відшукати те, що Ніцше називає «метафізичним корінням» людського мислення. Йому йдеться, зокрема, про повсякденність (Alltäglichkeit) як ту сферу, в якій «Тут-Буття» (Dasein) знаходиться «найпочатковіше» (zunächst) та найчастіше (zumeist). Згідно з Гайдегером, питання щодо сенсу Буття (nach dem Sinn des Seins) має бути зрозуміле як історичне питання, тобто таке, що ґрунтується на вихідній «часовості» (Zeitlichkeit) та «історичності» (Geschichtlichkeit) Тут-Буття. Це означає, що воно «являється» лише з огляду на вихідну «кінцевість» (Endlichkeit) (Heidegger, 2006, с. 21). Це питання, втім, як пише Гайдегер, ніяк не можна «поставити» з точки зору традиційної науки, котра завжди шукає певний «об'єкт» чи річ як «протириччя» (Gegenstand), котру собі протиставляє людський суб'єкт, адже така дуальність «розсвітлює» (entweltet) Світ (die Welt), в якому «вже» знаходиться людина.

Цей світ є, *зазвичай*, світом повсякденним, де людина не лише «підчується» (besorgt) про речі, але також вже (je schon) знаходиться разом з іншими. Ці «інші», втім, на думку Гайдегера, є одним і тим самим нейтральним «суб'єктом», котрий повсякчас знаходиться «поміж» (dazwischen). Це «співбуття» (Miteinandersein) повсякденності не є «моїм» чи «твоїм» Тут-Буттям (Dasein), а полягає в «наявності» (Vorhandensein), в якій «власна» екзистенція переплетена з іншими. Така «уніформа», котра усуває межу як між «мною» та «іншими», так і між самими «іншими», нейтралізує суб'єкт до того, що Гайдегер називає «das Man»<sup>6</sup>. Відтак, повсякденність є «справжньою диктатурою» (eigentliche Diktatur) «das Man» (Heidegger, 2006, с. 162).

<sup>6</sup> Через частий вжиток слова «man» у розмовній мові, наприклад у фразях „man sagt“, тобто «люди говорять» чи «говориться».

Попри вдавану відстороненість Гайдегерової «Daseinsanalytik», його судження (Urteil) щодо повсякденності доволі *однозначні*. „Das Man“, на його думку, – «обтяжує кожне Тут-Буття [Dasein] у його повсякденності [Alltäglichkeit]» (Heidegger, 2006, с. 127). Це означає, що в повсякденності, за Гайдегером, немає взагалі ніякої «екзистенції», крім як «несправжньої» (uneigentliche) і не «самостійної» (nicht selbstständige). Пуста «розмова» (Gerede) й «безгрунтовність» (Bodenlosigkeit) віднімає в «індивіда» можливість свого власного Буття й залишає йому у «невласному», тобто «несправжньому» (uneigentliche) перебуванні. Для Гайдегера (як і для раннього Ніцше) повсякденність є «впадінням» (Verfallen) у традицію, котра позбавляє індивіда від власного керування й вибору (Heidegger, 2006, с. 21). «Справжність» (Eigentlichkeit), котру «приховує» (verhüllt) повсякденність є, відтак, нічим іншим, як індивідуальною «кінцевістю» й «історичністю», котра завжди є «лише моєю» (je meines). Вічна «стурбованість» (Besorgheit), в котрій найчастіше й в першу чергу знаходиться das Man в Гайдегера дихотомічно протиставлена кінцевому екзистенційному суб'єкту. Відтак, «рецепт» Гайдегера (що дуже нагадує стоїчну максиму) для вивільнення екзистенції полягає в тому, щоб мати «мужність» прийняти страх перед «власною» кінцевістю, тобто своїм власним Буттям-до-смерті (Sein-zum-Tode).

Та чи не є якраз постійне повернення до «власної» кінцевості тією самою «диктатурою», в сенсі dictare (команди, наказу) певного авторитету («особистої», «власної», «авторської» риторики)? Це помічає Левінас, котрий знаходить у Гайдегеровому «das Sein», Гераклітовому λόγος, феноменологічній «самосвідомості» (Selbstbewusstsein) сліди одного й того ж егоїзму, котрий він описує як «хворобу» західної філософії. Це означає, що філософське мислення, на його думку, майже завжди виявляє себе як «іманентне»: «Бог філософів – це Бог, що *відповідає* розуму» (Levinas, 2012, с. 211)<sup>7</sup>. «Буття», котре має «донести до розуму» ідею Іншобутнього

---

<sup>7</sup> Курсив мій

(Anderesseins) повертається, за думкою Левінаса, наприкінці назад до Я, тобто до того ж самого (Levinas, 2012, с. 211). Така філософська Одиссея складає неунікну константу, котра лежить в основі будь-якого пізнання (Levinas, 2012 с. 209). Кантове поняття «автономії» (Autonomie) як «власного ритму», «власного закону», «власної звички», котра, втім, «справедлива» для всіх і кожного вказує на тоталітарний (цілісний, одиничний, єдиний) характер Я.

Левінас додає, що неможливість «іншобутності» не обмежується лише теоретичною рефлексією, адже будь-який порив, будь-який «потяг»<sup>8</sup> та «тяжіння» до іншого вже зумовлюється бажанням самоідентифікації та впізнання себе в іншому (Levinas, 2012, с. 213). Кожен «діалог» як протилежність тягнеться до єдності, як гераклітів πόλεμος, протистояння, полеміка, котру Гайдегер ототожнює з λόγος, як тією αρμόνια – з'єднанням того, що «підходить» (αρμοστής), що має адаптуватись (άρμοστέον), що має впорядковуватись, підпорядковуватись тому, хто впорядковує, хто координує та задає «ритм» (νόμος), тобто «άρμόστωρ» (командиру), котрий об'єднує все в одну «команду». Звідси й слово «арма» та «арму». Адже річ, зречення, речення є завжди «протириччям», що «гармонічно» поєднує те, що підлягає поєднанню, тобто «добре» підходить, як старонімецьке guot – добрий, відповідний. Що таке відповідний? Той, хто, як «учасники» діалогів Платона, має «відповідати на питання», тобто бути «під питанням», бути опитаними, допитаними, випитаними, а далі визначеними та означеними, або, своєю чергою, дати визначення та означення «іншому».

Це і є Колінгвудова логіка «питань та відповідей», адже кожне питання вже передбачає, або, вірніше, *вбачає певну* відповідь, певну відповідність. Бо «первинна», «перша» передумова або «аксіома» вже відома (донесена до відому):

---

<sup>8</sup> Пор, поняття “emotion” як «руху від» (ex moveo), що вказує на реактивність будь-якого руху, котрий «рухає», направляє, та керує Першодвигун. Тобто в русі має бути «начало» й «кінець», інакше б його «не було».



«1. Що є один Бог; іншими словам, що є один світ природи з однією системою правил, котра охоплює його [світ], і одна природнича наука, котра його досліджує.

2. Що є багато вимірів Божої активності; іншими словами, що одиничність природи не заперечує, вона логічно припускає *розрізнення* між багатьма розділами науки» (Collingwood, 1948, с. 214).

Отже, як виявляється, пошук «іншого» (search, research) є нічим іншим як *circare* – «перевіряючи ходити по колу», пов'язування та зв'язування, тобто, інакше кажучи, викладення, накладення спільності, утримання «цілісності», в якій «*der Herr*» (Пан, Бог, хазяїн, початок, старійшина) «усвідомлює» *den Knecht* (раба, слугу, хлопчину – «Кнабе»). Адже «моє право (напрям, направленість, управління, правління, розправлення, розправа, вправа, виправа, правило) закінчується там, де починається право іншого». Або, інакше: «Інший має бути не засобом, а ціллю» (що одне й те саме). Бо ж раб не може «вічно» бути рабом, він «стає» Паном, в свою чергу знаходячи «Іншого» раба. Так само і хлопець не може вічно бути хлопцем, адже він стає старійшиною, стає ближчим до Початку, наближаючись до кінця.

Стекелер-Вайтхофер дуже влучно наголошує на подібності між Гераклітовими «*oracles*» (казаннями, від *orare* – говорити, звідси й *orator*, *rhetoric*, *theory*, *θεός*, теологія) та сучасними теоріями: «Вивести теорему з аксіом означає перевести стенографічне в довшу форму, чи зробити експліцитне імпліцитним. Правда аксіом тримається на правді теорем, і не навпаки» (Stekeler-Weithofer, 2017, с. 513). Тобто правда *αξιοθεος* (того, що слід, гідно того, щоб його побачили; гідно Бога) полягає у *θεόρρημα* (те, що говориться Богом). Адже саме *λόγος*, мова і є Буттям, до якого слід прислухатись (*hören*), та якому все належить (*gehört*) й з яким усе знаходиться у *πόλεμος* та *αριβνία*, якому усе відповідає та з яким знаходиться у відповідності. Бо ж він і є умовою, котра все обумовлює та

зумовлює, він простягається на все та вміщує все, бо лише в ньому все знаходить своє місце.

Левінас бачить коріння проблеми егоїзму в Гайдегеровому уявленні про «справжнє» (eigentliche) Буття як про «Sein-zum-Tode» (Буття до смерті) чи «Sein-zum-Ende» як скінченності екзистенції. Замість Гайдегерово «відкриття часового горизонту», котрий слідує (zeitigt) з майбутнього (тобто переживається лише через «присутність» власної смерті), Левінас звертається до часу як «есхатології без надії на себе», тобто часу «по ту сторону» часового горизонту, котрий спрямований на світ «не для мене» (Levinas, 2012, с. 217). Цей час Левінас називає «часом Іншого», що можливий лише через «літургію» чи «абсолютно терпиму дію» (Levinas, 2012, с. 218). Літургія означає публічна «служба», діаконія, «готовність до допомоги». Таку службу Левінас протиставляє первинній (ursprüngliche) ідентифікації як «Я почувається щодо Я». Під «абсолютно Іншим» він розуміє «соціальне Буття» або «ближніх» (Mitmenschen) як «безособистісних», прагнення до яких позбавляє від необхідності «самоідентифікації» чи відчуженні «власності» (Jemeinigkeit).

Зустріч з іншим, в розумінні Левінаса, ставить «Я» під питання: «Вона спустошує мене від мене самого: вона спустошує мене незворотно, через незворотнє відкриття нових джерел» (Levinas, 2012, с. 219). Таке спустошення як епіфанія, за Левінасом, знищує «значення» культурного світу й звільняє мене від «самоафекції» в присутності іншого. Для Левінаса «абсолютно Інший» пов'язаний з «нескінченною відповідальністю», котру він характеризує як «Слід» або як платонову ідею «абсолютного Блага», котре є вищим за будь-яку «подібність» на кшталт ікони чи «звичайного знаку» (Levinas, 2012, с. 230). Та що це за «незвичайний» знак, про який йдеться Левінасу? «Детектив розслідує як сліди усе те, що вказує на випадкову чи не випадкову активність злочинця на місці злочину... Все приходить до одного порядку, одного світу, в якому кожна річ відкриває іншу чи виявляється у залежності від неї. Розглянутий таким чином як знак,

Слід (die Spur) має, в порівнянні з іншими знаками наступну відмінність: його значення незалежне від будь-якої інтенції надавати знак й незалежний від будь-якого плану, інтенція котрого була б цим значенням» (Levinas, 2012, с. 231).

Як видно, Левінас повторює шлях Гайдегера від Dasein як «особистості» до Буття як такого (das Sein überhaupt). Втім, цей шлях, на жаль, не є Біблейським шляхом «Мойсея», що не повертається додому, про який пише Левінас. Він є тим самим «поверненням» Одиссея до рідного дому, тобто до того ἦθος, що є ἀνθρώπου δαίμων, тобто «людським Богом», абсолютною незалежністю, котра «фундується» на Sittlichkeit як «абсолютній відповідальності». Хіба не в цьому ἦθος, не в цьому νόμος та не в цій αὐτονομία знаходиться той, кого Гайдегер називає «das Man»? Адже взаємна відповідальність та відповідність das Man і є тим φιλεῖν, тим слуханням та послухом й повторенням λόγος, або Буття (das Sein). Виявляється, не лише Геракліт чи Гайдегер, але й звичайний «das Man» вміють слухати та належати одному «незалежному» λόγος. «Різниця» полягає лише в тому, хто, як висловився Гайдегер, слухає «первинніше» (ursprünglich), тобто хто ближчий до «витоку», хто «первинніший» до найпервинного, тобто до λόγος чи Сліду, хто перший «ставить мене під питання».

Адже, повертаючись до Декарта, слід зазначити, що він не просто «вивчив» мову, його її навчили. Тобто це та сама παιδεία, котру римляни кладуть в основу гуманізму. Граμματικὴ τέχνη або мовне мистецтво, це та ж мова ἦθος, мова звичного та знайомого. То до чого ж тоді цей δαίμων, до чого це «божественне» в цьому ἦθος (Aufenthalt)? Чи це й справді, як стверджує Деріда, сама лише Гайдегєрова риторика й «пусті» онтичні метафори? Можливо, повернення до самої риторики дасть на це відповідь. Коли Ніцше в своєму есеї щодо «Істини у позаморальному сенсі» називає істиною «забуту» метафору, він, певна річ, припускає, що цю метафору колись пам'ятали. Але як це, пам'ятати метафору? Ніцше згадує монету, яка

втратила своє зображення (Bild) та перетворилась на метал (Nietzsche, 2011). Це зображення, котре дещо відображало, справляло певне враження, тобто вражало. Це щось причудливе, чудове або й чудовисько (Ungeheuer).

Вся ця лексика, що характерно, належить тій релігії, до якої відноситься відповідна мова – тобто релігії християнської. Саме слово *religio* несе конотації «стягування», зв'язування, й, відтак, відсилає до обов'язку, моралі. Втім, є й інше похідне латинське слово – *relego* – значення якого полягає у збиранні разом, зібранні. *Relego*, своєю чергою, походить від *lego* (я збираю, я кажу), що пов'язано з грецьким *λόγος*. Цей *λόγος* Гайдегер розуміє корелятивно до німецького *lesen* – збирати (зокрема, збирати врожай) (Heidegger, 1994, с. 92). *Lesen* також означає читати, звідки відсилання до письмової мови. Звідси ж – збірність тих образів, якими керується «смертний», адже вони «збираються», зображуються з речей, про які говорять.

Через це Гайдегер говорить про *λόγος* як мову Буття. Або, в іншому місці, про «мову, з якої говорять речі» (Heidegger, 1994, с. 92). Втім, що це за «речі», які говорять у мові? Чи, точніше, що за річ? Гайдегеру також йдеться про *res publica* або «річ посполиту» як «спільну річ», зібрання, *Ereignis*. Але що саме *ereignet* (відбувається, поєднується)? Саме Буття. А що це за Буття? Буття у Світі. «Вказівка на буття-у-світі [«*In-der-Welt-sein*»] як визначальну рису гуманізму *homo humanus* не припускає, що людина є тільки «мирським» Створінням в християнському сенсі, тобто відірвана від Бога й зовсім відв'язана [*losgebunden*] від 'Трансценденції'. Під цими словами мається на увазі те, що конкретніше називається Трансцендентним. Трансцендентне це надчуттєво існуюче [*das übersinnlich Seiende*]. Воно вважається найвищим Існуючим в сенсі першої причини всього існуючого» (Heidegger, 1991, с. 41).

Тепер зрозуміло, чому Гайдегер вважає Гераклітову віру у *λόγος* «первинною» (*ursprünglich*). Цей *λόγος*, котрий не чують і не помічають в повсякденності є самою мовою. Мова, що дивує та з'єднує, мова як *φύσις*,

як природа, в якій всі роди беруть свій початок. Це і є *causa sui*, начало начал. Та про що йдеться в цій мові? Що в ній «виражається»? Або хто? Що або хто, інакше кажучи, є істиною Буття? «Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen» (Рухливе військо метафор, метонімії, антропоморфізмів, словом – сума людських відносин) (Nietzsche, 2011).

Та до кого «відноситься» людина? Згадаємо слово *lego*. Казання, що, як виражається Гайдегер, відбувається «до розмежування» між суб'єктом та об'єктом як те, що Барт (вслід за лінгвістами) називає «*performatif*». Та що тут «виказується», що й кому демонструється? Сама мова, чи, точніше, сама форма (μορφή, εἶδος) тобто те, що видно, чиста ідея. Це те, що в Гегеля називається саморефлексією абсолютного Духа. Втім, Гайдегер, слідом за Гераклітом, показав, що цей Дух, цей δαίμων не є «відстороненим» від людини. «Боги живуть і тут», каже Геракліт коли до нього додому приходять гості (Heidegger, 1991, с. 48). Отже, повсякденне й профанне, людина та Бог нероздільні.

Людина мислить антропоморфно, що означає, що її мова формальна й не «виражає» нічого іншого, окрім себе, окрім «чистої Ідеї» себе. Цю саморефлексивність мови, тобто її тавтологічність (ὁμολογέω) коресподентність самій собі Платон розуміє вже не як божественно-людський λόγος, а як мову Бога. Через класифікацію «сущого» у метафізиці Арістотеля, тобто у русі до більш абстрактних «понять» знаходиться Бог, або Першоначало усіх родів, класів та видів. Цього Бога мислять вже не як φύσις, не як Природу, а як Першоприроду. Так саморефлектуючий, антропоморфічний, тавтологічний суб'єкт обожнює Себе, проводить межу між Ідеєю та її образами (природою). Це «захоплення» суб'єкта собою й вибудовує ієрархію, в началі котрої стоїть ніщо інше як Я.

Гайдегер прослідковує цю Ідею монотеїстичного Бога до її «Начала» – монологічного, самоафективного, самовідображаючого, самовиражаючого, а отже й самостійного, автономного Суб'єкта. Він дійсно «деконструює»

метафізику, повертаючи її «додому», до людського, фізичного. Відтак, ідея творчості втілюється у «витворах», у образах, у репродукції Я. Автор як автономність витворює сам себе. Це і є ідея класицизму, ідея Автора, з якою, як думав Барт, «вже давно покінчено». Втім, (доповнюючи сказане Фуко) сказати «Бог помер» та Автор помер означає просто «сформулювати» речення в мові, де є суб'єкт та об'єкт. Допоки мова мислиться формально, допоки, як писав Шкловський, «поетичне мислення переживає форму», допоки є види та класи, принципи та начала, словом – допоки ми будемо мислити «образно» в межах нашої граматики, в *παράδειγμα* (тобто через *performatif, demonstro, de- monstrum*, за провидінням) буде жити й Я, а отже Автор та Бог.

Відтак зрозуміло, що Буття, Бог, та людина (*man*) в Гайдегера не є порожніми поняттями, як їх розуміє Деріда. Центральною парою понять тут є побут та Буття. Їх невідривність, тобто невідривність «сакрального» від «профанного» й виражає Гайдегер у метафорі «близькості Буття». Саме це поєднання між близьким та далеким, божественним та людським знаходить Гайдегер у Гераклітовому *λόγος*, в якому мова смертного сходиться з мовою Буття. Під Буттям тут розуміється Усе, Єдине, Спільне, тобто сама мова чи, точніше, її форма, яка є тавтологічною саморефлексією, «відображенням» Суб'єкта.

Ролан Барт пропонує відійти від «творчості» та «забути» Автора, забути автономного, самоутримуючого Суб'єкта (як Ніцше пропонує забути Буття та забути Бога). Втім, тією мірою якою мова щось демонструє, якою вона щось зображає, тобто якою вона передає образи або «мислить форму» вона зберігає й відновлює Суб'єкта. Відмова від Суб'єкта – це відмова від мови. Кому треба відмова від мови? Точно не самототожньому, граматично коректному, тобто розумному, мислячому, смислячому, розмислюючому суб'єкту. Я не може бути вимислом, бо тоді де буде смисл? Хто буде смислом? Точно не Я. Але я не можу бути не Я, бо я Я, я вірю в Я.

І все ж чому такий «уважний читач» Гайдегера, як Рорті описує Деріда, каже, що охорона (Bewahren) «Дому Буття» (λόγος) є самою лише «циклічною метафорою»? Чи може він «недостатньо дослухається» до Гайдегера? «Очевидно, що Буття, що є нічим, не є істотою, не може бути сказане, не може вимовити себе, крім як в онтичній метафорі. І вибір однієї чи іншої групи метафор є обов'язково [necessarily] значущою. Адже це в межах метафоричного наполягання продукується інтерпретація значення Буття» (Derrida, 1969, с. 131). Тобто істина (Wahrheit) Буття (λόγος) потребує ἐπισημεία, потребує перекладення, прояснення, говорення (λέγειν), збирання, залежності, належності, приналежності (gehören), слухання (hören), та послуху. Чому? Бо тоді вона не буде нічого значити, нічого визначати, нічого призначувати.

У фрагменті 53 Геракліт вказує, що πόλεμος є πάντων πατήρ та βασιλεύς, батько та король усього (Diels, 2021, с. 162). Πόλεμος корелює з латинським pello – захоплювати, вести, рухати, жити. Πατέμεαι – це їсти, брати участь. Βασιλιζω значить «to be of the king's party», тобто partake, або assume the king's state (Liddel & Scott, 2007). Assumere – це ad- (в напряму) та sumere (take). Звідси й consume (я беру цілісно й у повноті), тобто сумування, збирання. Та для збирання потрібні частки, котрі мають бути впорядкованими частками, тобто мати свій порядок, свій νόμος та ρυθμός. Річ, в термінології Гайдегера, має бути винесеною на суд, тобто розсудженою. Судження (Urteil) як сумування (summus) визначає superus (вищого) та succedaneus (того, що слідує). Адже πάντα ρεί – все тече та перебуває у русі, та позаяк πάντα є εν, визначеною цілісністю, то рух має мати ρυθμός, межу, початок та кінець.

Гайдегер приводить «історичність» як «світову історію» (Weltgeschichte) до свого «витоку» (Ursprung) в «Бутті-у-світі» (In-der-Welt-sein), тобто до повсякденного «відбування». В цій повсякденності, втім, «сенс» (Sinn) Буття (тобто його кінцевість) нейтралізується й гомогенізується, стаючи так само пустим, як і розмова (Gerede) das Man,

адже Тут-Буття (Dasein) постає самою лише наявністю (Vorhandensein) у постійному «тут» як турботі (Sorge) про «відсутність часу»: «Тут-Буття [Dasein] як стурбована су-часність [Gegenwart] тримається за те, що його турбує ... Час стає пустим, адже Тут-Буття в питанні про «скільки» [Wieviel] наперед зробило його довгим, тоді як постійне повернення назад в випереджені минулого ніколи не стає довготривалим [langweilig]. Dasein хоче, аби нове постійно зустрічалось у власній су-часності [Gegenwart]. В повсякденності світова історія [Weltgeschehen] трапляється у часі, в сучасності. Повсякденність живе з годинником, що означає: турбота без кінця повертається назад до зараз [Jetzt]: зараз; від зараз до тоді, до наступного зараз» (Heidegger, 2004, с. 120).

Тобто, час в повсякденності – це завжди частковість, це завжди ділення, завжди розділ, завжди впорядкування. Та це також прогнозування, πρόγνωσις, наперед-знання, γνήσιος – належне, відповідне, належний до раси, народжений у шлюбі (те, що англійською називається wedlock – шлюбний замок, з'єднання, зв'язок), визнаний, ославлений, уславлений. Що ж уславлюється, прославляється? Латиною слава це gloria: «Gloria in excelsis Deo» слава Богу в *найвищому*. Та щоб Бог славився в найвищому потрібен і найнижчій, бо тоді нікого буде славити, про нічий подвиги не будуть говорити, ніхто не буде героєм чи кумиром. Γνώριμος це добре відомий, знайомий, як добре відомо, котра година та хвилина, звідки й «хвилина слави». Чи можна славити невідомого? Ну, наприклад, «невідомого солдата», як в фінському фільмі «Tuntematon sotilas». Tuntematon є ще не тематизований, не вивчений, не виявлений, не освітлений. Втім, sotilas вже давно відомий, давно освітлений, адже sota це війна, конфлікт (інтересів), πόλεμος, λόγος, αρμόνια, та aría, ara – дім, вівтар, домашній вогонь. «Ara virtutis» – «монумент чоловічності», вічності, відваги, ваги (αρμόνια), світу.

То от чому час плинний, а істина вічна. Адже істина вибита на монументі, ara, τύμβος – гробовий камінь, меморіал, пам'ять, ім'я, Я. τυμπανισμός – грати в барабан, вибивати ρυθμός. Чому ритм завжди має бути



рівним, та відміряним? Бо це є *αριθμός*, аритмія, рахування, підрахунок, метроном, метр, величина, велич. *μήτρα* це матка, *μητρανοικτης* – інструмент для відкривання матки. Так само і музичний інструмент, що «задає ритм». *Αοιδη*, пісня має завжди бути *αοιδομάχος* – боротьба з римою, боротьба з метрономом. Та що таке цей «ритм»? Це те ж саме рахування часу, котрий задається «з початку».

Навіщо потрібен час? Як каже Гайдегер, це рахування *Jetzt*, рахування тепер. Тобто, час потрібний для того, щоб впевнитись, що він «ще є», хоча його й «завжди немає». Рахування це донесення до свідомості, повідомлення, усвідомлення того, що вже відомо – що час є й що його ніколи немає. Чому часу немає? Бо його не вистачає. Адже *das Man* скінченний, а час вічний, тобто такий, про який треба знати, вірогідний, вірний, достеменний, як начало та кінець. Чому буде кінець? Бо був початок. Але що це за початок? Початок лікування, лічення, обліку, рахування, обрахування, розрахунку, ведення рахунку. Та що означає «розпочати»? Значить створити, як Бог створив світ з нічого, як творяться витвори мистецтва. Та хіба вони дійсно «творяться» з нічого? Хіба не завжди є те, що Арістотель називає *ύλη* – матерія, матеріал, а також ліса, «деревина», звідки й древній, стародавній, прадавній. Звідси також і «генеалогічне дерево», генос, рід, народження, походження. Тобто, виявляється, *ύλη* є нічим іншим як «деревом роду», з якого усе «проростає». Звідси й народи, раси. Де є рід, там є походження, першість, але також і «пошлість», як те, що вже не «оригінальне», як «масова культура». Де є першість, є і слідування, наслідування, але й переслідування, розслідування, пошук сліду, про який йдеться Левінасу.

Куди веде цей слід? До кращості, першості, первинності. Кращій латиною «*magister*» – той, хто більше, старше, як «*maximus*» – найбільше або *magnus* – найважливіше, найперше. Та що таке «першість»? Це «абсолютне», «нероздільне», «атомарне», «незалежне», словом – монада, одиничність, індивід, 1. Та чому ж цей індивід, ця автономна особистість

потребує ділення, потребує подвоєння? Чи не має вона бути лише єдиною та нероздільною? Чому однозначність потребує двозначності? Тому ж, чому істина (ἐπίστυμ) потребує симулякру як того, що від неї «відходить» і має бути «визначеним», зведеним, впорядкованим, підпорядкованим. Якщо істина одна і абсолютна, вона має знайти «хибу». Якщо «σοφία» є лише однією для всіх, то вона потребує σοφιστής, потребує, в термінах Дельоза, «хибного претендента», щоб підтвердити свою істинність.

Будь-яка одиничність як «універсальність» є тотальністю, тоталітарністю, котра прагне на єдиність, єдність. Саме тому ἀριθμός як порядок потребує ρυθμός, бо зрівнювати можна лише те, що є нерівним. Та чи потребують ці нерівності, протиріччя – Речі? Цим питанням задається Ніцше у «Волі до влади»: „Оскільки, згідно з Арістотелем, закон протиріччя [vom Widerspruch] є найточнішим з усіх першоположень, коли він є останнім і найглибшим, до якого повертаються усі докази, коли в ньому лежить принцип усіх інших аксіом: настільки ж належить зважувати, які погляди він уже допускає в якості пресупозиції...положення має на увазі: протилежні предикати не повинні бути узгоджені. В такому разі, логіка буде імперативом, не для пізнання істинного, а для насадження й вирівнення [Zurechtmachung] світу, що має бути істинним [wahr] для нас.

Припустимо [gesetzt], не було ніякого собі-самому ідентичного А, як це припускає кожний закон логіки (як і ‘математики’), й А є лише *видимістю* [Scheinbarkeit], тоді логіка мала б тільки *уявний* світ як пресупозицію. *Насправді* ми віримо в кожне положення під тиском нескінченної емпірії, котра наче продовжує без кінця його підтверджувати. «Річ» [das Ding] – це власний субстрат для А; наша *віра* в речі є передумовою віри в логіку. А логіки, як атом, є додатковою конструкцією [Nachkonstruktion] «речі»...Оскільки ми цього не усвідомлюємо й робимо з логіки критерій істинного буття, ми на шляху до насадження кожної з цих гіпостаз: субстанції, атрибуту, об’єкта, суб’єкта, дії і т.д. в вигляді реальностей; тобто, збирання [konzipieren] метафізичного світу, себто «істинного

світу»...В дійсності логіка (як геометрія та арифметика) відповідає лише зображеним матеріям, котрі ми створили. Логіка це спроба захопити працюючий світ відповідно до однієї з насаджених нами схем існуючого, а вірніше: зробити його для нас більш придатним для оформлення та обрахування...» (Nietzsche, 1970, с. 53-58).

Тобто, *виявляється*, нічого насправді не «створюється», а лише перетворюється, перероблюється, адже метафізика є *метафорою* (метафора – трафік, транспорт, перевезення, розводження, розношення) фізики, тобто перенесенням, піднесенням й рознесенням, поділом і множенням. Але що таке «фізика»? Це матеріальний світ, тобто світ природній. Аристотель називає матерію *χυλῆ* – тобто деревиною, як те саме генеалогічне дерево, з якого починається ділення на роди, види, класи. Тобто, матерія це лише ім'я? Найменування, що дозволяє зручніше впорядковувати речі? Чи воно дійсно «суттєво» описує те, що називає? Якщо так, то навіщо тоді потрібні дієслова? І який в них строк дії? Як видається, доволі обмежений. Тоді це тільки лиш, як каже Рорті, «прагматична мова», котра насправді «не стосується» сутностей речей. Та вона, все ж, знаходиться до цих речей у певному *стосунку*, а саме у *зв'язку* підпорядкування, впорядкування, *зображення*, концептуалізації, термінації. Що спільного між концептом і образом? Вони мають певні контури, завжди часткові, завжди обмежені. Та чому образи завжди обмежені, тобто розмежовані, а «природа» одна? Чому «картин світу» багато, але світ один? Чому вимірів багато, а міра завжди одна? Дуже просто – бо річ є річчю, тобто  $A \in A$ , або, враховуючи зауваження Ніцше, *A має бути A*.

Тобто, повертаючись назад до «вихідної» проблеми праці: чому мов багато, а Буття одне? Буття – це дещо, що вже було, що відбуло, але також те, що є й буде. Це *νόμος* – звичка, правило, закон, звичай, норма, міра. Нормальне, законне, звичне – це таке, що відповідає нормі, відповідає звичному, словом – відповідає на запит, відповідає на запитання, слухає (hört), слухається, належить (gehört), підпорядковується, підставляється,

протиставляється. Ось чому Геракліт називає λόγος ἀρμόνια та πόλεμος. Що трапляється, коли щось не підставляється, не піддається, не здається? Це дивує, вражає, тобто створює новий образ, новий terminus, нове ім'я, нове правило, котре впорядкує та підпорядкує, тобто зведе до вже відомого, до вже баченого, до вже звичного. Це і є пошук Іншого, пошук «виключення» з правил, адже виключення потрібно «виключити» для того, аби «включити» його у правило. Інакше правило не буде *працювати*.

Та якщо правило це вже бачене, вже відоме, тобто завжди те, що не відповідає *виключенню*, то *навіщо воно потрібно?* Що це за *правило*, котре потрібно лише для його порушення? Що це за *звичка*, котра лише *збуджує* пошук незвичного для його призвичаєння, адаптування, визначення, судження, розділу, поділу, шматування, вирівнювання, зрівнювання з однією міркою? Якщо всі речі різні, навіщо їм потрібна Річ, котра прирівнює їх до одного? Чи дійсно будь-який ритм є лише звичкою, а мелодія *повинна* бути боротьбою з ритмом? Чи має ритм бути звичним, оформленим, впорядкованим та зображеним на графіку? Якщо πάντα ρεῖ, тоді навіщо йому потрібен ἀριθμός, навіщо йому потрібне це перебивання, рахування, впорядкування? Навіщо йому потрібна ця одиниця, котра завжди повторює: «А» належить «А», усе «належить» одному, світ має залишатись світом. Що це за «першодвигун», котрий рухають лише емоції, котрі *мають* лише *реагувати*, тобто бути «реактивними»? Виявляється, що «Я» є «Я» відповідає лише самому собі, тобто це лише *він* реагує на кожного з *агентів* й каже «не забувай правило!», «не забувай порядок!», «не забувай про себе!», «не забувай слухатись!», «не забувай кого ти *слухаєши*», «не забувай кому ти *належиши*».

Та чому він ніколи не встигає за тим, що «йому належить»? Чому з'являється незвичне? Хіба лише тому, щоб існувало звичне? Тоді чому ж ми все ще слухаємось, чому ми все ще *рахуємось* з цим ἀριθμός, котрий постійно термінує, вираховує й зрівнює? «Проте що є істина? Можливо *своєрідна* віра, котра перетворилась на життєву умову?» (Nietzsche, 1970).

Вона, втім, не тільки «перетворилась», вона *перетворюється* з кожним «новим» творенням, з кожним новим продуктом, з кожним розпорядженим та розділеним (тобто примноженим, помноженим) ритмом. Тобто, ця «істина» або «закон суперечності» діє лише для *насадження* тотожності. Але якщо тотожність вже всаджена, вже вроджена, навіщо тоді потрібна пам'ять про неї, навіщо потрібна згадка, гадка, казання, казка, вказування, дороговказ, орієнтир, образ, зображення? Чи не є ці статичні, стійкі «зображення» лише засобом для *нагадування*, пригадування, показування, наказу одного й того ж самого правила, яке Геракліт сформулював як *ἐν πάντα εἶναι*, а Гайдегер переклав як «все слухаючись належить λόγος – мові Буття». Мова або мислення, відтак, і є тією «абсолютною передумовою» монотеїзму, про яку йдеться Колінгвуду.

Відтак, не лише Геракліт є «пророком», але й кожен інший мовець тією мірою, якою він, як виражається Гайдегер, «закинутий» (*geworfen*) в мову, тобто тією мірою, якою він «відповідає» на питання. Втім, так як все має зводитись до одного, тобто має бути *однозначним*, тоді усі багатозначності мають бути впорядковані, вирівняні, тобто повинні мати свій порядок, своє ім'я, свою ступінь, свою класифікацію у *загальному порядку*. Та виходячи з того, що «загальний порядок» є ідеєю, тобто не має «матеріального втілення», кожна річ *повинна* прагнути до більшого порядку, *повинна* боротися, полемізувати, підпорядковувати. Кожне підпорядкування є двостороннім, адже завжди є «куди прагнути», куди рухатись, бо поки ще «є час». Але оскільки Рух є «абсолютною передумовою» будь-чого рухомого, все рухається лише меншою чи більшою мірою. Інакше б рух не можна було б «виміряти», не можна було б впорядкувати.

Розуміючи, що кожне «судження» й кожне «висловлювання» *повинне* відповідати на питання, тобто *має бути* відповідним речам, воно вже є включеним у боротьбу за відповідність Речі, що є водночас конструкцією і деконструкцією тією мірою, якою кожне «творення» має бути «перетворенням», а отже має вже «відтворювати» та «відобразити» все те,

що було «створено». Тому Гайдегер говорить про Мислення, Будування та Життя в «спільному» реєстрі. Бо немає жодного «образу», який би не «доконструював», «реконструював» та «деконструював» інший. Тому «погодження» та «непогодження» з «думкою» ніяк «суттєво» не відрізняється, адже й те й інше має на увазі «узгодження», тобто підпорядковування, обумовлення, «вирівнення» однією думкою іншу. Та йдеться не лише про «думки», йдеться завжди про «речі», що мають бути однозначними, тобто бути «більш» чи «менш» значущими? Як виявляється значущість речі? Те, що найбільш належне (*gehörig*) є тим, кого найбільше слухають. Та будь-яка більшість може бути лише відносно меншості. Тобто має бути хтось, кого слухають «трішки» менше, хто належить трішки менше, й хто любить (*φιλεῖν*), тобто слідує ще й ще менше. Та так як найменший завжди визначається тим, хто більше й навпаки, можна завжди знайти когось ще менш значного, ще менш слухняного за себе, хто буде ще менш «схожий на правду», й, кого, відтак, слід притягти до відповідальності перед правдою.

Ми знаємо, адже це вже відомо, видимо, тобто донесено до відома й повідомлено відповідною ланкою, себто передумовлено самою пам'яттю, що Я тотожний, тобто рівний (=) Я тільки тоді, коли є хтось, хто мені «не рівня». Це і є Закон Природи, *під та перед* яким усі рівні, як один. Тому той, хто *прийде* найпершим буде найрівнішим, адже Я і є Закон, і є Річ і *піді мною* всі рівні. Втім, найрівніший *не має* бути *постійно* одним, адже тоді не буде *справедливості* (*Δίκη*) й *братерства* (*γένους* – рідність, породження, породжуючий розум, але й «виродок», «урод», не-рідний, не близький, не знайомий, незаконно народжений тощо). Тому *πόλεμος* (війна, полеміка, боротьба за рід, рідних) і *λόγος* (мова, закон, звичка, правило) *повинні бути* передумовою будь-чого природного тією мірою, якою ця народжена річ наречена, зречена, приречена, приналежна до справжньої природи, адже що природньо, те не безобразно (те має більш чи менш відповідати хоч якомусь «зібраному» – *λέγειν* – образу або бути з нього зображена чи на нього

наражена, ним виражена та описана). Бо якби усе було безобразне, тобто було «ніяке», не мало б жодних «якостей», не відповідала б на жодне питання на чому б тоді трималась «ідéа», тобто бачення, умоглядність, рефлексія, відраження, вигляд, погляд, згадка, гадка, згадування? Кого б тоді бачило «Я» у «дзеркалі Природи», якщо не якісний та звичний образ родючої та рідної, однієї та всепоєднуючої, всепоглинаючої та однозначної *матері* Природи?

Ніщше нагадує, що все, що стосується «духу» можна знайти в тому, що називається «живим тілом» (Leib), тобто в його «єдності», «злагожденості», «роботоспроможності» й монотонності ритмів (Nietzsche, 1970). Та чи дійсно монотонні, себто «ритмічні», себто *повторювані* ці ритми? Чи, можливо, вони лише *рахуються* як такі? Памфіл Юркевич відомий своєю «філософією серця», котру він описував у праці «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого», де йдеться про ключову роль серця для фізичного та духовного здоров'я людини. Там він, зокрема, говорить про підваження погляду на душу як на суто абстрактну, раціоналістичну сутність. Юркевич наполягає, що коріння людської індивідуальності, її інтелектуального та духовного життя містяться саме у серці, котре робить з «абстрактної» людини цілком конкретну фізичну істоту, особистий дух: «Людський дух... є не родовий, а особистий... його дії не суть просто події, визначені ідеєю роду, а вчинки, які вона ставить собі, в особисту провину чи в особисту заслугу. Людський дух є своя власна ідея, а не ідея роду» (Лук, 1993, с. 61). Юркевич називає серце «скрижаллю», на якій викарбуваний моральний закон людини й стверджує, що педагогіка має зосередитись на тому, які начала обумовлюють «піднесення пересічної людини до істинної людини» (Юркевич, 1869, с. 32).

Юлія Крістева в своїй «Les Nouvelles maladies de l'âme» розповідає про випадок з «хлопчиком з невираженим сенсом», котрий через генетичну ваду не міг «опанувати» граматичні категорії (Kristeva, 1997, с. 103). Лише через спільне читання казок та спів опери, Крістева «навчила» хлопчика

ідентифікувати себе у часі. Вона вважає, що його сенс (σήμα) був «непочутий» і знаходив своє вираження лише через уяву/фантазію. Однак, σήμα не може бути невираженою, адже її поява вже детермінована певним образом. Те, що почула Крістева та мати хлопчика, був ритм до його вритмування та термінації. Саме серце є тим початковим ритмом, котрого потребує αριθμός. В ньому є «внутрішня музика», що не відповідає на жодні «питання» чи запити, що не слухається, й не підпорядковується жодному правилу. Саме ця музика є «ядром», котре рухає й обертає. Ритм не є звичкою, не є νόμος чи λόγος. Ритм, котрий намагається вирівняти αριθμός – не самототожний, не самість та не власність. Лише слухаючи цей ритм, а не прослуховуючи його, можна відійти від логоцентричності та влади Одного, адже у музиці, позбавленій ліку, усувається αρχή, Голос та відкривається простір для безполярної αρμόνια душі.



## ВИСНОВКИ

У роботі було проаналізовано зв'язок між λόγος, ζωή, φύσις та ψυχή Геракліта та розумінням Буття (das Sein) Мартіна Гайдегера. Геракліт, у тлумаченні Гайдегера, не «визначає» λόγος, лише *вказуючи* на те, що в ньому й міститься уся «природність» та «життєвість» існуючого. Гайдегер застерігає, втім, від тлумачення «Природи» у звичному розумінні «природи речей», бо воно вже має метафізичний, онтологічний ґрунт. Він наполягає на розумінні φύσις у зв'язці з ζωή та ψυχή як „з-себе-виходження та з'єднання-із собою» (Aus-sich-heraus-gehen und das Sich-verschließen). Це і є ψυχή як вдихання та видихання. Щоб дихати завжди потрібно повітря. Так само і спокій (нім. Ruhe) потребує неспокою (Unruhe). Потреба, (або те, що Гайдегер називає «Not») є, за Гайдегером, визначальним моментом у сутності людини (man) як Ek-sistenz.

Також, була знайдена тотожність між Гайдегеровим розумінням повсякденної мови як τέχνη (Technik) та розмежуванням між сакральним та буденним сенсом λόγος. Гайдегер вважає Гераклітову віру у λόγος «первинною» (ursprünglich) – цей λόγος, котрий не чують і не помічають в повсякденності є самою мовою. Мова, що дивує та з'єднує, мова як φύσις, як природа, в якій всі роди беруть свій початок. Це і є causa sui, начало начал. Повсякденне й профанне, людина та Бог – нероздільні. Людина мислить антропоморфно, що означає, що її мова формальна й «виражає» нічого іншого, окрім форм, збірних образів.

Було прояснено відношення між розумінням Гераклітового λόγος як (re)lego та антропоморфністю, саморефлексивністю людської мови. Значення relego полягає у збиранні разом, зібранні. Relego, своєю чергою, походить від lego (я збираю, я кажу), що пов'язано з грецьким λόγος. Цей λόγος Гайдегер розуміє корелятивно до німецького lesen – збирати (зокрема, збирати врожай). Lesen також означає читати, звідки відсилання до письмової мови. Звідси ж – збірність тих образів, якими керується

«смертний», адже вони «збираються», зображуються з речей, про які говорять.

У роботі також було виявлено коріння λόγος як саморефлексії у сприйнятті Я як тотожної цілісності, як οὐσία, як своєї власності й, як наслідок, розуміння іншості через схожість. πάντα εἰναι, а εἰναι εἰς πάντα. Бо, як підмічає Гайдегер, це «є», εἶναι і є Буттям (das Sein), в якому з'єднується (einigt) усе існуюче (Seiende) тією мірою, якою воно є. Й попри те, що «das Sein» дійсно постає лише пустим словом, той самий «вузол», на якому тримається мисленневий ланцюг «й досі там», хоч цей ланцюжок дійсно все більш заплутується. Попри те, що «одичність» речей (res) вже не дивує, вона все ще залишається об'єктом афекції тією мірою, якою Я боїться втратити пам'ять про Я, Я боїться не повернутись до Я.

Гайдегер демонструє коріння та архе, першопочаток метафізики у вигляді людської особистості, самототожного й самотійного суб'єкта. Допоки ми мислимо історично, тобто допоки є начало та кінець є й Я, Автор та Суб'єкт. Гуманізм – це не велика доктрина, яка кимось прописана чи проголошена. Гуманізм міститься у самому Я тією мірою, якою воно є одним та цілим. Інакше кажучи, тією мірою, якою все є одним, ἐν πάντα εἶναι. Одне є Усім, Усе є Одним. Остільки, оскільки Я є, є й Усе.

Виявляється суттєвий зв'язок між розумінням φύσις як οὐσία (субстанція) та ἀρχή як природного порядку, Першоначала. Принцип «подібності» як virtus, наслідування екстраполюється на πρᾶξις, й, зокрема, демонструється як мовні форми пов'язані з формами «фізичними». Також була визначена тотожність між λόγος, νόμος, ρυθμός, та Мовою Буття. Гайдегер, слідом за Георгіадесом, розглядає давньогрецький λόγος, передусім, як «ритмічно-музичне тіло», в якому немає звичного нам розділення між музикою та мовою й де час не вимірюється, а «відчувається». Ρυθμός архаїчної мови сприймається Гайдегером як «Geräge» – відбиток, характер, слід, котрий визначає людину, а не визначається нею. Ритм, зрозумілий як ρυθμίζω – впорядкування,

«вритмування», підпорядкування та «прив'язаність до ритму» (ἐρρυθμισμαί) є тотожною νόμος – правилу та закону, що задає напрям. Саме в цьому сенсі Геракліт говорить про «наближення людських законів (νόμοι) до одного божого закону (ενός του θείου). Номої або закони можна розуміти як «звук» (κέλαδον), що йде від Бога (Θεόδματων), тобто як слухання, підлеглість, належність (Zugehörigkeit) тому, що слухаєш. Νόμος, відтак, знаменує порядок, підпорядкованість, слідування такту, тактовність, порядність, підрядність. З цієї перспективи Гайдегер інтерпретує твердження Геракліта, щодо ἀκουάζομαι – дослухання, «внімання» λόγος, тобто увагу, повагу до того, що більш важливе й вагоме.

Відтак, «слухання», «послух», «слухняність» є тим, що Геракліт називає φιλεῖν, тобто бути суб'єктом чогось, бути належним чомусь або оμολογεῖν – говорити так, як говорить λόγος, повторювати λόγος, вторити йому. Це означає, в термінології Гайдегера, відповідати (entsprechen) λόγος. Гайдегер називає цю відповідність співзвучністю із σοφόν, тобто ἀρμονία. Це взаємозалежність й підпорядкованість одного іншому й взаємне «розпорядження», впорядкування, що визначається у гераклітовому φιλεῖν, любові, що є любов'ю до єдиної мудрості, до λόγος, в якому εν πάντα εἶναι, тобто усе є одним, усе слухається одного, прагне до однієї мудрості й одного Буття (das Sein). Подібним є й сенс слова ἐρως як бажання, що потребує задоволення, як ἐρομαι – запитування, пошуку відповідності, прагнення до належності. Отже, гераклітів λόγος, котрий Гайдегер називає «мовою Буття» (die Sprache des Seins) можна назвати вихідною пресупозицією монотеїзму, в сенсі віри й прагненні до ἀρμονία – співзвучності усього в одному, що з необхідністю потребує πόλεμος як протиставлення, прирівнювання, винесення судження, впорядкування та ιεράρχες – сакрального начала, першопорядку, першопринципу, та першості як єдиної Природи, яка визначає собою характер (Gepräge) речей.

Серед питань, котрі потребують більш детального розгляду та дослідження слід окремо відзначити практичний аспект «дослухання» до

λόγος як до звички, при звичаєння, навчання, тобто παιδεία – виховання. В цьому сенсі сакральний зміст λόγος як Θεόδωτον перетворюється у певний «профанний» ρυθμός, тобто у звичку та повторюваність, котра задає правило – νόμος. Тут слід було б звернутись до мови-як-практики, тобто показування, слідування (φιλεῖν) як μίμησις у сенсі репродукування, що пов'язана з Гайдегеровим розумінням мови як τέχνη. Це дасть можливість подивитись на повсякденний ρυθμός як на δίκαιος νόμος – себто «пошлість» та обумовленість стосовно того, що можна назвати «ιερός λόγος» – єдиним сакральним законом, що має витіснити та визначати будь-яку профанну μύθευμα та ἱστορία.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Богачов, А. (2013). Герменевтична істина й давньогрецький логос. *Філософія освіти, 1*, 119–127.
- Івакін, О. (2009). Роль герменевтики М. Гайдегера у розумінні предмета і методу філософії. *Актуальні проблеми держави і права, 50*, 14–18.
- Карівець, І. (2005). *Феномен поетичного мислення та Гайдерівське питання про сенс буття*. Взято з <http://www.lab.org.ua/article/655/>
- Лук, М. (1993). *Етичні ідеї в філософії України другої половини 19 – початку 20 ст.* Київ.
- Тихолаз, А. (1995). *Геракліт (Навчальний посібник з історії давньогрецької філософії)*. Київ: Абрис.
- Тихолаз, А. (1996). Геракліт Темний з Ефеса: філософ та його вчення. *Наукові Записки НаУКМА: Філософія Та Релігієзнавство, Т. 1*, 5–23.
- Шкловский, В. (2016). Воскрешение слова. *Собрание сочинений. Том 1: Революция.* (сс. 36-42). Москва: Новое литературное обозрение.
- Юркевич, П. (1869). *Курс общей педагогики с приложениями*. Москва.
- Barrón, J. U. (2010). Heidegger und die griechische Dichtung. *Antike Und Abendland, 56(1)*, 51–71.
- Barthes, R. (1984). La mort de l'Auteur. *Le Bruissement de La Langue* (сс. 61–67). Paris: Seuil.
- Beaufret, J., & Sinclair, M. (2006). *Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy (Studies in Continental Thought)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Beierwaltes, W. (1995). *Heideggers Rückgang zu den Griechen*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Blust, F. (2004). *Martin Heidegger, Die Grundbegriffe Der Antiken Philosophie (Martin Heidegger Gesamtausgabe)*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Capobianco, R. (2016). Heidegger on Heraclitus. *Epoché, 20(2)*, 465–476.

- Collingwood, R. G. (1948). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahlstrom, D. O. (2015). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1969). The Ends of Man. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(1), 31–57.
- de Man, P. (1979). *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. London: New Haven and London Yale University Press.
- Deleuze, G. (1969). *Logique de sens*. Paris: Minuit.
- Diels, H. (2021). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Frankfurt am Main: Weidmannsche Buchhandlung.
- Fantino, E., Muss, U., Schubert, C., & Sier, K. (2017). *Heraklit im Kontext*. Berlin: De Gruyter.
- Figal, G., D'Angelo, D., Keiling, T., & Yang, G. (2020). *Paths in Heidegger's Later Thought (Studies in Continental Thought)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fehling, D. (1985). *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie: Eine traditions-geschichtliche Studie*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers.
- Foucault, M. (2020, July). 1969: Michel Foucault et la question de l'auteur. 'Qu'est-ce qu'un auteur': texte, présentation, et commentaire. Par Dinah Ribard. *French Studies*, 505.
- Fried, G. (2014). *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*. London: Yale University Press.
- Gemoll, W. (2018). *Griechisch-Deutsches Schul-und Handwörterbuch*. Berlin: Forgotten Books.
- Gennaro, I., & De Gennaro, I. (2001). *Logos – Heidegger liest Heraklit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Georgiades, T. G. (1977). *Kleine Schriften*. Tutzing: Schneider.

- Gumbrecht, H. (2020). *Der Logos: Das Universale Gottliche Grundprinzip Und Der Mensch Gewordene Gott*. Marburg: Tectum Verlag.
- Hatab, L. J. (2019). *Proto-Phenomenology, Language Acquisition, Orality and Literacy: Dwelling in Speech II (New Heidegger Research)*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Phanomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag.
- Heidegger, M. (1994). *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In S. Frings (Ed.), *Gesamtausgabe 11. Abteilung: Vorlesungen 1925-1944: Vol. Bd. 55*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976: Band 11 Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein Und Zeit*. Berlin: de Gruyter.
- Heidegger, M. (1997). Aus den Aufzeichnungen zu dem mit Eugen Fink veranstalteten Heraklit-Seminar. *Heidegger Studies*, 13, 9–14.
- Heidegger, M. (2004). *Gesamtausgabe Abt. 2 Vorlesungen Bd. 22. Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann Vittorio GmbH.
- Heidegger, M. (2012). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt am Main: Klostermann Vittorio GmbH.
- Heidegger, M. (2021). *Bauen Wohnen Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M., Fink, E., & von Herrmann, F. W. (2013). *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann Vittorio GmbH.
- Heidegger, M., & Frings, M. S. (1994). *Martin Heidegger, Heraklit – 1. Der Anfang Des Abendlandischen Denkens (Sommersemester 1943) 2. Logik. Heraklits Lehre Vom Logos (Sommersemester 1944) (Martin Heidegger Gesamtausgabe)*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Einführung in Die Metaphysik*. Berlin: de Gruyter.
- Heidegger, M. (1991). *Über Den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2000). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976: Band 7 Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes: Band 64 Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Held, K. (2021). *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen*. Freiburg im Breisgau: Alber Karl.
- Hogrebe, W. (2020). *Das Zwischenreich (τὸ μεταξύ)*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Huber, M. S. (1996). *Heraklit*. 's-Hertogenbosch: Van Haren Publishing.
- Iyer, L. (2005). Logos and Difference Blanchot, Heidegger, Heraclitus. *Parallax*, 11(2), 14–24.
- Jüngel, E. (2012). *Zum Ursprung Der Analogie Bei Parmenides Und Heraklit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Korab-Karpowicz, J. W. (2016). *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Kristeva, J. (1997). *New Maladies of the Soul*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (2012). *Die Spur des Anderen. Studienausgabe: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg im Breisgau: Alber Karl.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (2007). *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon (Greek and English Edition)*. London: Simon Wallenburg Press.
- Maly, K., & Emad, P. (1987). *Heidegger on Heraclitus: A New Reading (Studies in the History of Philosophy)*. Lewiston: Edwin Mellen Pr.
- Nietzsche, F. (2011). *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Leipzig: Insel Verlag GmbH.
- Nietzsche, F. (2013). *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. CreateSpace Independent Publishing Platform.



- Nietzsche, F. (2011). *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Nietzsche, F. (1970). *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: de Gruyter.
- Okorokov, V. B. (2017). Thinking in primordial and returnable mechanisms of the European consciousness (M. Heidegger's destructive experience on the search of first source of the European thinking). *Scientific and Theoretical Almanac Grani*, 20(7), 104-114.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schubert, C., Muss, U., & Sier, K. (2017). *Heraklit im Kontext (Studia Praesocratica, 8)*. Berlin: de Gruyter.
- Schultz, W. (2018). *Pythagoras Und Heraklit*. London: Forgotten Books.
- Schultz, W. (2019). *Studien zur antiken Kultur*. Treuchtlingen: Literaricon Verlag.
- Schürmann, R., Guercio, F., & Schuback, C. M. S. (2021). *Heidegger's De(con)struction of Metaphysics (Reiner Schürmann Selected Writings and Lecture Notes)*. Zürich: Diaphanes.
- Scott, C. (1993). Thinking Non-Interpretively. *Epoché*, 1(1), 13–40.
- Soysal, Z. (2019). M. Heidegger, Heraclitus. *Phenomenological Reviews*, 5, 21.
- Stekeler-Weithofer, P. (2017). Philosophical Oracles. Tropical forms in speculative reflections from Heraclitus to Heidegger. *Heraklit Im Kontext. Band 8. Published*. Berlin: de Gruyter. 507–532.
- Vallooran, J. D. (2011). *Heidegger – Unterwegs zum anderen Anfang des Seinsdenkens*. München: Akademische Verlagsgemeinschaft.
- Wieland, A. (2019). *Die Disanalogie in der Ontologie Heraklits*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Wilckens, H. (2007). *Philosophie als Dialog: Vier Studien zur Frage nach der Zeit als Ursprung und Basis des Denkens*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Zimmerman, M. (1983). Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice. *Philosophy Today*, 27(2), 87–103.