

УДК 141.7

А. В. Худенко,

канд. социол. наук, доцент,

Институт социальных наук

Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье анализируются основные принципы определения идентичности, которые состоят в том, что путь по направлению к идентичности требует внимательности, осмотрительности и строгости. Перипетии пути рассматриваются не как его недостаток — то, что сбивает, но как значимая характеристика. В этой связи разбирается диалог, который ведет путь шествия. Заключается, что диалог суть конституция идентичности.

Ключевые слова: идентичность, путь, диалог.

Постановка проблемы. «Современный мир идет навстречу духовному обновлению. Многие еще не видят этого: одни — потому, что не изжили своих старых заблуждений и продолжают считать их «последним словом» жизни и правды; другие — потому, что страдания и лишения нашей эпохи слишком велики и поглощают у людей все их силы. Есть и такие, которые почувствовали необходимость духовного обновления, но не видят нового, верного пути и не знают, что начать... Но близится тот «день», когда духовное обновление начнется само собой и притом потому, что старые пути и направления окажутся исчерпавшимися, разочарование охватит душу, и человеческие лишения и страдания покажутся невыносимыми» [1, с. 290].

Эти слова открывали книгу И. Ильина «Путь к очевидности», которая была издана более полувека назад. И тем не менее и сегодня они не потеряли своей актуальности. Дело не только в содержании идей, которые были высказаны философом и до сих пор продолжают волновать тех, кто обеспокоен судьбой мира. Важна и форма, в которую Ильин «одевает» проблему идентичности.

Цель настоящей публикации: проанализировать основные принципы определения идентичности и выяснить суть конституции идентичности.

В своем исследовании мы опирались на идеи, концепции, труды И. Канта, А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, И. Ильина, Н. Лосского. В русле исследуемой проблематики предпринято переосмысление идей античных философов — Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля.

Речь идет о шествии в пути к подлинности мира: том пути, шествие по которому открыто для встречи нового и движение по которому необходимо ведет к обновлению. Потому под этими словами могли бы подписаться не только современники философа, но и его предшественники, и потомки — философы многих поколений. Конечно, каждый по-разному (в рамках предмета своих исследований) и различно определял этот Путь. Но есть,

по всей видимости, две группы причин, которые и до сих пор определяют актуальность самого пути к идентичности.

Во-первых, речь идет о страсти, которой ни один человек не может не испытывать: страсти к подлинной реальности. Нет, конечно, в данном случае не говорится о том эмоциональном чувстве, которое является только результатом некоей идеи и проистекает, по словам Бергсона, из «умственного состояния» [2, с. 45]. Умная страсть никак не возбуждает. Но Бергсон говорит и об эмоции «суперинтеллектуальной» — том чувстве, которое извлекается в физике шествия. Сила такого чувства не проистекает от представляемого образа, но является результатом самого шествия в пути: удивления, которое испытывается при встрече с подробностями, деталями мира, и перипетий, чем путь испещрен и что вызывает страдание и напряжение сил в преодолении преград. В конечном итоге, всего того, что внимательно высмотрено и осмотрительно пройдено. Таковая внимательность, или глазом измеренный путь — глазомер, не только возбуждает, но и родит сами «идеи» и «образы». При этом во внимательности осуществляемое шествие «ходит» в том, что уже есть: само по себе уже обладает обликом, но стремится к освобождению себя в своей устойчивости и подлинности — идентичности. Потому само шествие не механично, но органично и осуществляется как уход за чем-либо, забота о чем-либо. В заботе проходимый путь, или обнаружение идентичности того, что уже есть в наличии, возлагает ответственность. Однако эта ответственность лежит не в том, чтобы сохранить налично существующее в его первоизданности, но состоит в заботливости завершения того, что уже есть.

К еще одной группе причин можно отнести те, которые определяют не столько содержание самого пути — внимательность, осмотрительность, возлагаемую ответственность и страсть к продолжению выбранного маршрута, сколько ритм самого движения.

Еще во времена Античности в основу маршрута направления к подлинности мира были положены три принципа: (1) чистая общительность как среда, составляющая природу совместного — одного с другим — существования; (2) особое удовольствие от открытости другого и обращения к нему, составляющее суть совместности; (3) возможность оспорить не только точку зрения другого, что составляет суть соперничества. В совместности и соперничестве, что размеряются в общительности, и состоит путь к идентичности, в котором знания, нравственные ценности, правила и техники отношения к себе и другим выставляются, оспариваются и утверждаются — подвергаются критике.

Но насколько и каким образом общительность дополнительна измеренному глазом шествию? Уже в первых строках Евангелия от Иоанна содержится загадка подлинности мира: в слове ли заключено существо мира или в молчаливом взгляде на него. Эти две физики долгие столетия определяли маршруты к идентичности мира. Сегодня же все чаще приходят к выводу, что ресурсов для продолжения шествия по этим двум маршрутам остается немного. В самом деле, с одной стороны, дискурсивные стратегии не столько открывают нам доступ к пониманию мира, сколько производят

и тиражируют нейтрализованные норма и правила, маркируя поле властных отношений — поле надзора и наказания. С другой стороны, в молчаливой императивности общезначимого этоса находят себе пристанище как «униженность» и «оскорбленность», так и ревность и злоба.

Однако в поле между этими физиками, или, если быть верным древнегреческой внимательности и строгости в употреблении слов, — в мета-физике и следует, вероятно, искать разгадку и пытаться распознать путь шествия к идентичности. Речь в данном случае идет о границе, которая не только разделяет физики говорения и молчания, но и сопрягает их: связывает путь перехода, который длится от познавательного-этического дискурса к эстетической эпистеме — и обратно; от сакральности норм и правил к профанной, повседневной культуре — и обратно; от интеллигибельной аполлоновской строгости к удовольствию и дионисийской радости — и обратно.

Вглядимся в этот путь с его ходами и перипетиями, чтобы составить карту маршрута и открыть возможность идти по направлению к идентичности.

Перед смертью Сократ говорит о страсти, которая еще в молодые годы захватила его: страсти понимания мира в ис/следовании (φύσεως ἱστορίᾳ) [см. 3, 96a]. Не мудрость его влекла, когда мир уже представлен как понятный, но страстно желал Сократ отточить мастерство, что приобретается в пути следования и которым мир открывается. Эта страсть питалась и физической привлекательностью мира, и желанием обнаружить то место, где бы этот мир открылся в своей удивительной красоте. Вот эта страсть видеть мир и навык рассматривания его — в которых состоит мудрость ремесленника — и вели путь жизненного шествия этого странного древнегреческого мастера.

Мы назвали его странным, может быть, только потому, что он горел страстью диковинного путешествия. Его путь шествия складывал и обрачивал в себе и рассеянную твердь подробностей, деталей — множественность мира, и его одноцелость; сокрытость нечто и его уже явленность. В этой связи не в темноте ночи путь проходил, и не при свете дня, но зарей — утренней ли, вечерней ли — шествие велось. Сопровождаемый зарей φύσεως ἱστορίᾳ идет не от неясного к ясному, но следует там, где тьма и свет соседствуют. Вот и Хайдеггер толкует древнегреческое ἀλήθεια не как «истина», но «несокрытость». До ясности еще далеко. Ведь изначально сокрытое должно открыть себя, и таким образом, чтобы оно стало годным к использованию. Только пройдя этот путь — от сокрытого через его изведывающее открытие к годности — нечто потом и используется таким, каким оно является.

Чудо этого путешествия состоит не только в его превращающей способности. Оно таит в себе загадку самого шествия в пути. В самом деле, вспоминая Парменида, скажем, что если знаешь куда идти, то и тьма не помеха; ежели знаешь как идти, то и свет не столь необходим [см. 4, фр. II, 3,5]. Но путь изведывания длится так, что не-тьма и не-свет метят место разомкнутости: границу, где ночь и день встречаются и соседствуют. Тайна путешествия — чудо соседства, когда граница встречи распоряжается со-

седствующими. Здесь на границе и тьма со светом рознятся, и жизнь, ночь и день примиряя, ведется. Граница, таким образом, не только отделяет различное и не только является мерой мирного сосуществования различного, но является той инстанцией, что соревнует, рас-суживает и собирает ночь и день в их одноцелый круговорот. Фактически все по праву существующее в единстве — суть в прохождении того пути, что судящим сопряжением шествует, и следование по которому мастерством изведывания мира признается. В таком путешествии и состоит динамическое единство жизни, пример которой оставлен эллином Сократом.

Мы говорим о «динамическом единстве жизни», где изведывание мира происходит, но не о процедурах или соотношения, или различия. Действительно, все-равенство и уравнивание всего зашивают ход следования в его отдельных шагах и являют мир не в его всеединой ладности, но как изрытый окопами и прикрывающий себя призраками Единого либо универсальной меры единого. Вот и Сократ не был почитателем мудрецов и их угодливости. Он шел на улицы, где, захваченный миром, в живой беседе проявлял заботу о мире и упражнял его изведывание: призывал «беседовать, а не спать» и вернуть логосу его первоначальное, исходное место [5, 259d; 3, 99e]. Сократ требовал вновь и вновь возвращать мир и возвращаться к тому «месту», где рас-суживание идет и проникает все своим сопрягающим началом. Это — «место» диалога. Здесь не правильное слово в чести, но движение подвижных тел, которые в своем сближении и отдалении — энергией сопряжения прокладывают путь и шествуют так, что осуществляют мир в его собственной красоте и благородстве.

Диалог — та страсть, которой был захвачен Сократ. И мастерство признается подлинной мудростью в том месте, где диалог. Здесь мир, только наличествующий в своей множественности, открывается явлением своего лада. Потом — в ладу со всем и мире ладном — можно и использовать то, что уже годно к использованию, и именем своим славно. Но даже потом все возвращается: диалог взывает вновь спросить о годности для использования, и вновь восславить.

Пожалуй, нет ничего более привычного и обыденного, чем изведывание мира. Мир сам подставляет себя: позволяет видеть и дает возможность рассмотреть. Он встречает подвижностью своих деталей, и дает их такими, что они становятся годными к использованию. Но вняв какой-либо простенькой детали в ее повседневной обиходности, избегаем ли мы утверждения абсолютной красоты мира?

В *Письме о гуманизме* Хайдеггер толкует одно из изречений Гераклита, которое передает Аристотель. Передадим слова этого не менее страстного, нежели Сократ, радетеля миро(ис)следования, чтобы показать более чем повседневную простоту фундаментального «бытия-в-мире»: «Изречение гласит: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющимся у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: 'Здесь ведь тоже присутствуют боги!'. Рассказ говорит сам за себя, — продолжает

Хайдеггер, — но кое-что в нем стоило бы подчеркнуть. Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеялась благодаря посещению мыслителя набраться известий, которые — хотя бы на некоторое время — дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубокомыслие. Посетители хотят 'ощутить и пережить' это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди опять же всего лишь говорят, что он мыслитель. Вместо этого любопытствующие находят Гераклита у печи. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденного места он выдает всю скудость своей жизни. Вид продрогшего мыслителя являет собой мало интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют от этого разочаровывающего вида охоту подходить ближе. <...> Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. <...> Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он собственно приглашает их все-таки войти словами: 'боги присутствуют и здесь тоже'» [6, с. 215–216]. Можно, конечно, занять себя грандиозностью открывающегося видения. Но именно холод, возможно и голод, заставил Гераклита присесть у печи; да и той печи, где печется хлеб. И если здесь и печь, и хлеб, то «боги присутствуют и здесь тоже»: при наличии и первого, и второго именно они позволяют и согреться, и поесть.

Приятно видеть мир в его вечности и безбрежности — в Боге и во всех вещах, взятых как целое. Но еще лучше не потерять его из вида в вещах мелких, частичных, случайных, временных — той повседневности, которая ткется как повсюду присутствующая, всегда повторяющаяся, все заполняющая и пронизывающая, протекающая под знаком рутины. Этой «структурой повседневности» (Ф. Бродель) и выдает себя фундаментальная и элементарная простота мира. И встреча с миром происходит не мистическая, романтическая и поэтическая, но обыденная: у печи. Здесь — в мире — происходит понимание условности оценок, шаткости общеизвестного и, при этом, абсолютной красоты мира.

Но обыденность и простота — не наивность. Когда Гераклит говорит «боги присутствуют и здесь тоже», он приглашает чужеземцев стать в то «место», где они увидят чайное. Да и сам житель Эфеса, сидя у печи, нашел ее как то, что греет и насыщает (если в ней, действительно, хлеб печется). То есть не печь сама по себе заботит замерзшего человека, а то, что она дает: тепло и сытость. И если «боги... и здесь тоже», то они своим присутствием сопровождают открытие того, что есть в наличии (печь или эфесца), таким, каким оно есть (дающим тепло или известного для чужез-

земцев мыслителя). «Место» этого перехода, где открытие свершается присутствием всей подвижной множественности мира, требует внимания.

Необходимость быть бдительным в прохождении этого перевала фактически обусловлена тем, что он может быть организован по-разному. Ведь, с одной стороны, ход следования имеет основание в том, что нечто уже наличествует и годно к использованию; с другой — годность к использованию требует обоснования тем, как нечто является таким, каким используется. В зависимости от того, каким образом организован путь шествия, так он и проходится.

В первом случае переход артикулируется с точки зрения «естественной установки» его прохождения. Он характеризуется не столько реализмом (признанием факта наличия естественной тверди), сколько наивностью такого реализма: то, что есть, принимается как уже годное и для всего этого множества остается найти калькулирующую меру для его использования. Явно испытывая избыток ресурсов, «естественная установка» не столько ведет ход по направлению к..., сколько ценит покой равенства. Поэтому переход организуется так, что он выступает процедурой уравнивания, и заставляет двигаться так, что каждый последующий шаг не столько продолжает предыдущий, сколько копирует меру движения. Фактически, техника копирования и тиражирования выступает гарантом прохождения через перевал: нечто является годным для использования потому, что оно — точная копия того нечто, что есть. Конечно, в рамках «естественной установки» уже не то, что есть, и не его годность к использованию определяют содержание перехода, но техника, которая, в конечном итоге, освобождает и от встречи с миром, и от артикуляции того, что встречено, как годного к использованию. Таким образом, окоп, вырытый «естественной установкой», избегает мира и оберегает техническими нагромождениями уже беззаботную жизнь.

Но именно техника, как предел «естественной установки», заставляет вернуться и обновить организацию перехода: вновь обратиться к миру и пересмотреть порядок следования. Артикуляции уже требует не то, что есть, но каким образом это наличествующее является к тому, что оно годно к использованию. Это как-явление (*das Erscheinen*) — содержание «феноменологической установки». Полагая множественность с самого начала, «феноменологическая установка» редуцирует мир вещных подробностей и рассматривает их как предметности, которые в потоке переживания и его координации конституируют то, что может использоваться как годное. В этой связи задача по преодолению перевала состоит в том, чтобы акцентировать и амплифицировать ту среду, где все многообразие актов восприятия коррелируются и полагают годность. Собственно, таковая годность находит свое обоснование в корреляционном синтезе, который совершается в предельно изменчивой и разряженной среде. Постоянно испытывая недостаток ресурсов, «феноменологическая установка» призвана вести переход все дальше и дальше: от одной дифференции к другой, пытаясь завершить ход синтезом дифференций. Этот бесконечный переход мог бы быть прекращен, будь признан факт наличия чего бы то ни было либо факт

его использования. Но «феноменологическая установка», отказываясь от технических привычек, открывает «мир значения», который населен не вещественной твердью, но умозначающими предметностями. Мир, который открывается этой «установкой», является уже миром, конституированным мышлением: тем, что является в синтезе ноэм и ноэзисов. Поэтому цель перехода, который ведется «феноменологической установкой», состоит не столько в том, чтобы его завершить, сколько артикулировать и строго отследить «факты» свободного движения умоозначения. В этом плане апология свободы придает феноменологической редукции не одноразовую предварительную ценность, которая призвана вывести за скобки внешний мир, но абсолютную: необходимо постоянно исключать из сознания все то, что превращает свободный «мир значения» в простую технику.

Однако свобода конституирования мира, преодолевая наивность «естественной установки», устанавливает — и также наивно — свой предел во все-равном «чистом Ego». Разрешая проблему явления нечто таким, каким оно есть, конституированием его в потоке ноэзо-ноэматического синтеза, сам синтез сталкивается с проблемой основания: что обосновывается, где случается синтез. Русский философ Лосский отмечал, что «усвоив без всякого исследования убеждение в существовании имманентных сознанию предметов мира, Гуссерль не отдал себе отчета в том, что эта мысль есть тоже один из видов суждения и потому попал в плен ее» [7, с. 144]. Фактически, «феноменологическая установка», артикулируя предметности сознания, отслеживая их корреляции, вырывает окоп, где копошатся значения: движется к «чистому Ego» (или «всеобщему Мы») и нигирует то, что не «схвачено» им. Не может ли, в таком случае, «чудо рациональности» Гуссерля предстать наивной «шигалевщиной», когда, исходя из абсолютной свободы и идеала, можно закончить нигилизмом и абсолютным деспотизмом?

Цепенеешь при прохождении перевала: ошибка неминуема, избежать ее невозможно. Однако, как нам представляется, дело не в совершении ошибки и не в невозможности ее избежать. По-настоящему отчаяние завладевает тогда, когда желаешь избежать ошибок: в окопе. Действительно, «естественная установка», имея дело с нечто вещественным, твердым, может его вычислить, но не умеет обосновать его данность — думать; «феноменологическая» — умеет думать, но... о чем? Уж лучше испытать страх и выйти навстречу невозможному и сокрытому; не тиражировать ошибку, но иметь смелость возвращаться. В конечном итоге: решительностью броска навстречу сокрытому продолжать $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \text{ } \acute{\iota}\sigma\tau\omicron\rho\acute{\iota}\alpha\upsilon$ постоянным возвращением — мыслить нечто. Вот этим возвращением перевал преодолевается: рас-суживая и собирая рассуженное, путь ведется чеканным шагом, и то, что есть, открывается таким, каким годно к использованию. Дело, следовательно, не в том, чтобы отказаться от «естественной установки» в пользу «феноменологической» или признать наивность второй. Необходимо артикулировать границу: быть причастным тому «месту», где встреча ведется $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\lambda\omicron\upsilon\omega$ (судящим сопряжением), в сопровождении бога и его путем ($\acute{\omicron}\lambda\eta\text{-}\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$), обнажая сокрытую ($\alpha\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$) красоту мира.

Вот и Гераклит призывает не бояться ошибок, когда говорит, что «боги присутствуют и здесь тоже», и призывает чужеземцев к встрече. А также — не слыть наивными: «глаза и уши — дурные свидетели» и «многознание уму не научает» [8, фр. 107, 40]. Приглашая их, Гераклит просит вернуть миру его первозданную благородную статью и вернуться к «речи вечно сущей»: он приглашает к разговору. Здесь — и глаза, и уши становятся добрыми свидетелями, т. к. могут понять язык души¹; и «много земли перекапывать не придется, чтобы мало найти» [8, фр. 107, 22]. В самом деле, разговор у печи, в которой, возможно, и хлеб печется, открывает и тепло печи, и сытность хлеба.

Что может быть обыденней разговора? Вот и Кант много столетий после слов эфесского мастера-строителя теплоты печи и сытности хлеба также приглашает за стол: «Благополучие, которое как будто лучше всего согласуется с гуманностью, — это хороший обед в хорошем обществе. <...> Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, — это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность» [9, с. 366, 372].

Обыденный ход жизненного следования заставляет задаваться вопросом о нечто, что встречается в пути, как оно суть само по себе: в своей устойчивости, подлинности — идентичности. Конечно, «человек с улицы» не спрашивает, отчего, почему нечто есть. Мы были бы наивными, представляя его таким же наивным. Вопрос о подлинности нечто задается для того, чтобы использовать нечто. Фактически проблема идентичности — это вопрос о деле. Собственно, ради продолжения дела и вопрошается об идентичности нечто; ео ірсе открытие нечто как оно суть вот это и не более чем этим позволяет следовать далее и использовать его как уже годное.

Не наивность φύσεως ἱστορίαν заостряет проблему идентичности. В рамках «естественной установки» нечто наличествующее представляется в своей собственной устойчивости, подлинности и используется. Фактически представлением нечто наличествующее изымается из среды явления себя как годного к использованию и, далее, присваивается и тиражируется. Собственно, в угоду тиражирования нечто и используется. Здесь уже техника тиражирования выступает гарантом идентичности нечто: обеспеченная техникой точность поставляет материал для использования, и рассчитанная универсальная мера этой точности задает норму, в соответствии с которой все встреченное должно являть себя вот этим и не более чем этим.

Однако норма уравнивания различий, подчиняющая все своей всеуравнивающей силе, не освобождает от вопроса об идентичности нечто. Напротив, проблема идентичности ставится жестче и «радикальным образом».

¹ Мы толкуем фр. 107 (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχῆς ἐ χρίτων) так: «глаза и уши — дурные свидетели для тех, кто не понимает языка души». Здесь речь идет не просто о «варварской душе». Ведь «варвар» — это, прежде всего, тот, кто говорит на непонятном языке. С нашей точки зрения, Гераклит в этих словах различает «язык души» и «язык глаз и ушей».

«Так такая наивность, — восклицает Гуссерль, говоря о наивности метода формул, теорий и «грубых предвидений», — фактически стала и продолжает оставаться возможной в качестве живого исторического факта, как мог некогда взрасти и затем с пользой функционировать на протяжении столетий метод, действительно направленный на цель, на систематическое решение бесконечной научной задачи и все время приносящий в этой связи несомненные результаты, при том что никому не давалось действительное понимание собственного смысла и внутренней необходимости таких свершений. Таким образом, отсутствовала и все еще отсутствует действительная очевидность, с которой человек, совершающий познавательные усилия, может самому себе отдать отчет не только в том, что нового он делает и чем занимается, но и во всех в итоге осаждающихся и укореняющихся в традиции смысловых импликациях, стало быть в непременных предпосылках своих построений, понятий, положений, теорий. Не уподобляется ли наука и ее метод некой приносящей, по всей видимости, большую пользу и в этом отношении надежной машине, правильно пользоваться которой может научиться каждый, ни в малой мере не понимая, в чем состоит внутренняя возможность и необходимость достигаемых с ее помощью результатов?» [10, с. 79]. Очевидно, что Гуссерль не отвергает результативность «естественной установки». Ее ошибка в том, что она тиражирует абсолютность формул «математики» и теорий «математического естествознания». Именно тиражирование ошибки признается Гуссерлем за настоящую ошибку. В этой связи и надежность «науки как машины» ставится под сомнение. Эта научная машинерия не только не гарантирует «действительной очевидности», но и сама требует обоснования: экспликации «смысловых импликаций», которые являются ее «непрерывными предпосылками». Ведомый этим заданием, Гуссерль вновь обращает взор на мир вещественной тверди, но уже «учиться понимать, что мир, постоянно сущий для нас в потоке сменяющихся друг друга способов данности, есть универсальное духовное завоевание, что он стал таковым и что в то же время продолжается его становление в качестве единства духовного гештальта, в качестве смыслового строения — строение универсальной субъективности с ее последней функцией. Для этого конституирующего мир свершения характерно то, что субъективность объективирует самое себя как субъективность человеческую, входящую в состав мира. Всякое объективное рассмотрение мира есть рассмотрение 'вовне' и схватывает только 'внешность', объективность. Радикальное рассмотрение мира есть систематическое и чисто внутреннее рассмотрение субъективности, выражающей самое себя вовне» [10, с. 156]. Собственно, «установка» Гуссерля («феноменологическая установка») полагает идентичность нечто в «потоке сменяющихся друг друга способов данности» этого нечто, когда различие «реальных» (reell) порядков переживания нечто единится ноэватическим коррелятом. В противоположность «естественной установке» «феноменологическая» не только не изымает нечто наличествующее в свою пользу, но даже не вовлечена в среду его обитания; и, более того, длится так, что организует свою собственную «среду», в которой артикулированное разли-

чие порядков переживания задано их корреляционным единством. В этой связи «феноменологическая установка» не столь чувствительна к различию вещей, как «естественная», которая из него исходит и нацелена на установление порядка различия, но акцентирует различие порядков как явления нечто наличествующего. Конечно, «установка» Гуссерля не вариант релятивизма: порядок «феноменологической установки» гарантирован и задан «объективностью субъективности человеческой». И если спросить, чему же подлежит это «человеческое», то ответ будет гласить: «чисто внутреннему рассмотрению субъективности». Утверждением «чистого Его» «феноменологическая установка» завершает оформление своеобразной системы нервюр, которая по *уму* и обосновано полагает идентичность нечто.

Столь многие способы обнаружения нечто в его устойчивости и подлинности акцентируют тот факт, что идентичность нечто обнаруживается как контрапункт пути следования. Может быть, наиболее рельефной иллюстрацией контрапунктности идентичности является разговор Марко Поло и Кублай-хана в *Невидимых городах* И. Кальвина. «Описывает Марко мост, за камнем камень. — Какой же из них держит мост? — интересуется Кублай. — Мост держит не какой-то камень, — отвечает Поло, — образуемая ими арка. Молчит Кублай-хан, думает. Потом осведомляется: — Тогда зачем ты говоришь мне о камнях? Меня интересует только арка. Поло отвечает: — Без камней нет арки» [11, с. 192]. В самом деле, ни равенство камней, ни «прочность» арки, которая равна для всех камней, еще не определяют мост в его устойчивости и подлинности. Нечто как оно суть свое собственное, во-первых, дано фактом того, что нечто есть в наличии, и, во-вторых, задано возвращением этого факта. Контрапункт данности и заданности, с одной стороны, не позволяет принимать нечто наличествующее как уже годное и, следовательно, изымать его в угоду использования; с другой — оперировать им как *умоположенным*, грезя и полагая его годность. Но здесь — на границе — то, что есть в наличии, является как годное к использованию. Потом вот это — в своей устойчивости и подлинности — нечто может использоваться.

Идентичность нечто, следовательно, обнаруживается не техникой уравнивания и не во всеравенстве, но артикуляцией границы. Таким образом мы и задаем ход следования: наш путь будет пролегать в акцентировании границы встречи с нечто наличествующим, повторении границы обращением к нему и артикуляции «места», где то, что есть, являет себя таким, каким оно годно к использованию. Следуя традиции, этот путь можно называть архитектурной идентичности.

В *Критике чистого разума* архитектоника определяется как «искусство построения системы» [12, с. 486]. При этом речь не идет о *системе* как таковой, но об *искусстве построения*. В кантовом определении «архитектоники» еще слышится греческое *ἀρχή τέκτων*: то начало, или принцип, которое правит искусством исполнения того, что есть таким, каким оно годно для использования. В этой связи и отмечается, что архитектоника — «набросок» [см. 12, с. 488]. Однако это такой бросок вперед или строительство, которое ведомо *идеям*, или наличием того, что строится, и

ведется по *схеме*, или так, как видимое поставляется для сооружения. Но не только *идея* и *схема* (что- и как-строительство) определяют мастерство в искусстве построения. Кант подчеркивает: «Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идеи которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей a priori определенных границ» [12, с. 486]. В артикуляции границы, таким образом, состоит начало (или принцип), которое ведет распоряжение строительством. С одной стороны, эта та граница, которая суть факт встречи подвижного естества материала и, следовательно, отмечена озабоченностью, в которой содержится и необходимость освобождения его от того, что стесняет использование, и требование бережного с ним отношения, чтобы вести дело построения. С другой — эта та граница, которая суть факт встречи подвижного естества «другой» плоти, и, следовательно, акцентирует не только отдельность и чуждость «другого», но и необходимость заботливого к нему отношения, дабы споспешествовать продолжению начатого дела. Граница, следовательно, это не то, что метит статику эмпирического различия, требуя установления единства и равенства (Кант в этом случае говорит о «техническом единстве»), но факт — покой движения суда, рас-суживания и сопряжения («сродства») [см. 12, с. 487, 497]. Здесь — в о-граниченном месте встречи — *идея* действительностью *схемы* осуществляется: то нечто, что есть, *судящим сопряжением*, является таким, каким оно есть. В судящем сопряжении, таким образом, состоит *искусство построения*.

При этом, как отмечает Кант, «математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко ни продвинулись первые в познаниях разума, а последний особенно в философском познании, все же могут быть только виртуозами разума» [12, с. 490]. По крайней мере, не «разум виртуозов» призван законодательствовать, но верховенство принадлежит тому, как рас-суживающий ход построения вершится. Потом и «виртуозом» можно стать, оперируя тем, что уже по праву есть вот этим нечто, а не другим; и признать «я», а «другого» либо врагом, либо другом. В этой связи, продолжает классик немецкой философии, «метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют собственно все то, что можно назвать философией в подлинном смысле» [12, с. 495]. Конечная цель этой философии, что не вызывает сомнения у Канта, — предназначение человека [см. 12, с. 490]. Но все назначенное требует не представления и грез о должном, но поиска и утверждения: следования и обнаружения, встречи и рас-суживания. Вот и подчеркивается («в особенности», говорит Кант) распоряжающаяся суть Критики, которая исходна и ведет дело.

Идентичность нечто обнаруживается фактом встречи. Нечто — не грежится, но дано. Аристотелево *ἀρχὴ ἕσπερ τὸ ὄντι* («начало здесь — это то, что дано» [13, 1095b, 6]) — императив, который не следует забывать. В этой связи и судящее сопряжение — не некое спекулятивное начало, но фак-

тично. Здесь и далекое приближается, чтобы рассмотреть его годность, и близкое отдаляется, чтобы использоваться. Это движение приближения-с-отдалением, где идет встреча подвижного, мы, следуя древнегреческому началу, называем диалогом и потому полагаем диалоговую конституцию (основоположение) идентичности нечто.

Диалог не является «местом» существования различных логик. Только признание множества логик — толерантность — еще не говорит о диалоге. Да и их скрещивание — консенсус — оказывается подтасовкой в пользу некоего «отдельного случая». В рамках такого полилогического порядка идентичность нечто мерится и/или архаическим истоком, и/или этническим своеобразием, и/или местостоянием, и/или мерой всего объявляется человек, пусть даже существующий в своей многоликости и иерархичности. Все это варианты наивной альтернативы монологу, которые уже загружены программой консервации преимуществ того самого «отдельного случая», что насилует нормой равенства, правилом уравнивания. Но истина диалог не монологична и не релятивна. Она там, где естественная твердь мира в своей подвижной наличности встречается и борется, утверждая право на использование. Диалог истинствует: суть то, что изведывает — открывает, обнажает то нечто, что есть, таким, каким оно годно к использованию. Во след утверждения того, что есть, таким, каким оно годно к использованию, изведывающий диалог производит значения, которые потом могут быть правильными или неправильными, истинными или ложными. В этой связи диалог не является «местом» циркуляции информации, обмена посланиями, «местом» мнения и многословности — коммуникацией. Он не славит имя, но суть то, что соревнует его: борьба именем славит то, что рождается. Сопротивляясь замыканию в рамках языковой (лингвистической) наличности, диалог — искусство построения и творения слова, которое только потом сообщает и толкует.

Конечно, слово, уже выставленное и выстоявшее в борьбе, авторитетно. Идентичность «этническая», «территориальная», «повествовательная», «персоналистская» и др. уже выдержали проверку. Более того, «философия идентичности» и «философия диалога» представлена созвездием имен и концепциями, которые пользуются заслуженным авторитетом и используются. В этой связи, говоря об архитектонике идентичности и ее диалоговой конституции, нужно, вероятно, следовать таким путем, которым шел Хайдеггер: «Я существую в роли зрителя галереи, — замечает немецкий мастер в одном из писем Ясперсу, — который, в частности, следит за тем, чтобы шторы на окнах были надлежащим образом раздвинуты или задернуты, дабы немногие великие произведения прошлого были более или менее хорошо освещены» [14, с. 212]. В этих словах и признание значимости уже достигнутого, и необходимость бережного к нему отношения.

Действительно, авторитетное слово требует заботливого отношения. Но как проявить эту заботу? Восславить?! В прославлении нередко уже найденное инвентаризируется, и некогда принятые решения сберегаются как эталоны мастерства. Но Хайдеггер говорит не о таком бережном отношении. Он призывает читать: открыть глаза, терпеливо вглядываться и по-

вторять не найденное, но путь поиска. Таким образом, восславить — это попытаться быть причастным пути и шествовать неспешно, внимательно, чтобы сопутствовать делу мысли. Не это ли Аристотель называл настроением понимать — философией, или ἐπιστήμη τ ε ἀληθείας, пребыванием в пути (ис)следования, в котором потаенное открывается [15, 1, 993b, 20]?

В пути (ис)следования сказанное славится не констатированием случившегося, но состязанием. Здесь не в чести показная вежливость и соблюдение ритуала, но — оспаривание и сопротивление. Сопротивление является непременным атрибутом мысли. И ее предикатом: в энергичности, напряженности сопротивления мысль живет; вне его — околеваает. В этой связи формой заботы является не апология норм и правил, а движение размежевания. Таковое движение — это освобождение той межи, где только и может что-то сложиться и сработаться. Межа же не только разделяет, но и сопрягает. И если забота об авторитетном слове рождает способность мыслить, то оно учит и совместному движению вперед.

Совместность — это не всегда отношения дружества. Это путь судящего сопряжения, который мы называем диалогом. Поэтому забота об авторитетном слове — это слышание разговора, который велся, и желание быть причастным рождению слова. Сопутствие нарождающейся силе слова учит диалогу. Учит тому, чтобы в сопротивлении и совместности быть в настроении продолжать путь миро(ис)следования дальше, дальше, дальше...

Таким образом, если принять составленную нами карту маршрута, продолжение возможно как диалогом ведомое: во внимательности ступания и рас-суживающим сопряжением шагов. Здесь — в диалоге — то, что есть является, каким оно есть, годно к использованию и по праву потом используется.

Литература

1. Ильин И. А. Путь к очевидности / Ильин И. А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 290–403.
2. Бергсон А. Два источника марали и религии. — М.: Канон, 1994.
3. Платон. Федон / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 11–94.
4. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
5. Платон. Федр / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 157–222.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 192–220.
7. Лосский Н. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. — 1991. — № 1. — С. 132–147.
8. Гераклит. Фрагменты / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
9. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб: Наука, 1999.
10. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб: Владимир Даль, 2004.
11. Кальвино И. Невидимые города / Кальвино И. Собрание сочинений. Замок скрестившихся судеб: Романы, рассказы. — СПб: Симпозиум, 2001. — С. 141–250.
12. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.

13. Аристотель. Никомахова етика / Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53–294.
14. Хайдеггер М. — Ясперс К.: Переписка 1920–1963. — М.: Ad Marginem, 2001.
15. Аристотель. Метафизика / Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 1.

А. В. Худенко,

канд. соціол. наук, доцент,

Інститут соціальних наук

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

НАПРЯМОК ДО ІДЕНТИЧНОСТІ

Резюме

У статті здійснюється аналіз основних принципів визначення ідентичності, які полягають у тому, що шлях до ідентичності потребує уважності, обачливості і строгості. Перипетії руху розглядаються не як доли лік — те, що збиває, але як значуща характеристика. У цьому зв'язку впорядковується діалог як такий, що тягне рух. Робиться висновок, що діалог є конституцією ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, рух, діалог.

A. V. Khudenko

PhD (sociology), assistant professor,

Institute of Social Sciences,

Odessa National I. I. Mechnikov University

WAY TO IDENTITY

Summary

Maxims of identity study in article. Emphasizing that the way to identity is doing in attentive, with circumspection and strictness. The twists and turns of the way explores as meaningful patterns. In that case dialogue explores as way's conductor. Finding the constitution of identity is dialogue.

Key words: identity, way, dialogue.