

Проблему идентичности ставит мир. В этой проблеме разрешает себя множественность мира, в котором человеку дана возможность представить его в Единстве множества своих имен. Таким образом, в центре проблемы идентичности оказывается мир, в котором живет человек, и человек, который живет в мире. В этом верчении таится загадка идентичности. Здесь – в и посредством верчения – то, что мир населяет, находится в своей определенной, очевидной, подлинной, устойчивой стати – есть как идентичное.

Современный мир характеризуется «кризисом идентичности» и артикулируется трагичность настоящего времени. С одной стороны, отличительными свойствами современного времени является отсутствие меры, стертость, нейтральность границ и, как следствие фактического их отсутствия, невозможность ответить на вопрос «что это?». Отсутствие определенности препятствует эффективному использованию *нечто*: его предназначенность для определенного использования стирается, забывается, и оно существует только как удобное. Существование нечто как удобно наполняет мир грезами и он рассеивается на множество имен. Мир, представленный в бесконечности своих имен, скорее отсутствует, чем присутствует. С другой стороны, современная ситуация характеризуется явной обнаженностью мира: интенсивность движения и скорость взаимодействия всего того, что мир населяет, заставляет действовать и осуществлять выбор в пользу того, что и по сути, и обоснованно годно для определенного использования. Очевидно, что использование только того, что годно к использованию, содержит в себе необходимые и достаточные условия выживания в мире. Трагизм настоящей ситуации, таким образом, состоит в повелительной необходимости действовать в условиях невозможности действовать.

РАЗДЕЛ 1

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ФЕНОМЕНА СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В замешательстве, наваливающемся сомнении и потрясении, когда действовать одновременно необходимо и невозможно, «кризис идентичности» свидетельствует не об опустошенности и незнании; и, следовательно, вопрос об идентичности задается не для того, чтобы ответить, что нечто используется так-то, потому что оно представляется годным для такого использования. Актуальность вопроса об идентичности состоит в необходимости обнаружить, в чем же и чем же годность чего бы то ни было состоит и гарантирована: найти предел, где есть именно *Вот это* — определенное, идентичное. В этой связи определение настоящего времени как «кризисного» является выражением того, что *Вот это* может и должно обнаружить себя в и посредством выбора: там и так, где и как тяжба идет и рас-суживание ведется.

Артикуляция поля выбора является отличительным признаком культуры. Еще на рубеже XIX-XX веков Зиммель писал, что культура определяется не фактом признания «культурных ценностей» и не «простым развитием какого-то существа до возвышающейся над ним природой формой, но развитием изначального ядра, завершением его сущности согласно нормам его внутреннего смысла, его глубинных стремлений»¹. Очевидно, что факт наличной данности нечто и его зримость в своей надприродной форме, не ставит под сомнение. Также не оспаривается и факт наличия «культурных ценностей». Однако эти две крайние точки еще не определяют культуру. Как отмечает Зиммель, «культурная ценность» находит свое основание в «ценности предметного ряда»; предмет же присутствует только тогда, когда получает поддержку и обоснование «культурной ценностью»². Культура предстает как «место» кругового движения. Таковым верчением, в котором основание и обоснование отсылают и оспаривают друг друга (находятся в «общении»), извлекается и показывается то, что просто есть, в его собственном подлинном лике. «Общение» является той чистой культурной формой, отличительной особенностью которой является тяжба, рас-суживание: здесь и таковым

обнаруживает себя нелишенная естественной ценности культурная. Очевидно, что тяжба не только производительна, но патетична и несет страдание. Перипетии «общения» определяют трагедийность культуры, как ее определяет немецкий философ (т.е. не так, что это вызывает сочувствие и сетования). Ведь «направленные против данного существа силы разрушения возникают из глубин именно этого же самого существа; с его уничтожением осуществляется судьба, заложенная в нем самом, и, так сказать, логическое его развитие и является той структурой, на которой существо выстраивало свою собственную положительную сторону»³.

«Культура — это постоянно сдерживаемый кризис», — заключает Зиммель. «Она стремится превратить жизнь, из которой она возникает и для служения которой она предназначена, в нечто бессмысленное и противоречивое, против чего все время восстает фундаментальное, динамическое единство жизни, заставляя чуждую жизнь, уводящую жизнь от нее самой, объективность вновь подчиняться источнику самой жизни. <...> Потрясенные, мы стоим перед такими изменениями, которые бесконечно далеко уводят этот кризис от взора отдельного человека, делая его вместе с тем близким и понятным нам»⁴. В самом деле, культура не может позволить себе алиби «культурных ценностей», которые когда-то были утверждены и являют признанными объектами; не может оставить без внимания естественную ценность того, что просто есть, и только представлять его «культурную ценность». Она не в том либо другом, но и с тем, и с другим. Когда Зиммель говорит о культуре как «сдерживаемом кризисе», то он обращает внимание, что артикуляция либо одной, либо другой содержательной части «культуры» скорее бесчестит жизнь, чем делает ее достойной избрания. «Кризис» же *держит* культуру и не позволяет ей утонуть в бесчестии: обнажает динамическое, пластическое единство жизни. Зиммель призывает держаться этого «кризиса», в котором происходит отдаление и сближение культурных содержаний в верчении «общения». Он настаивает на рас-суживании, в чем и чем то, что есть просто в наличии,

открывается, нелишенное своей естественной ценности, как ценность культурная. В конечном итоге, заставляет задержаться и удержать культуру, дабы была и оставалась возможность подлинному явиться и быть использованным.

Лишь в горизонте культуры вопрошание о том, где и как есть именно *Вот это*, является адекватным. Культура определяет и расширяет то «место», где годность того, что есть, обнаруживается. Перипетии поиска суть *differentia specifica* культуры. Этот путь является самой культурой. Задержаться и удержать этот путь в его динамической и пластической цельности — неперенное условие, которое гарантирует возможность обнаружить что-то как определенное, очевидное, подлинное — идентичное. Культура, таким образом, — есть путь и направление хода шествия.

Вопрошание об идентичности в горизонте культуры позволяет очертить проблемное поле идентичности: подчеркнуть актуальность задачи и наметить перспективы ее решения.

Идентичность — не просто внешнее и случайное, но основное и существенное: то, без чего вещь не существует. Таким образом, Что-то как идентичное обнаруживается не в факте его простого наличия и не его использованием: не тем, что оно *есть*, и не тем, *что* оно есть. В первом случае еще фактически нет того, что может использовать; во втором — Что-то может использоваться, но как угодно. В этой связи, вопрос об идентичности — это вопрошание и о том, есть ли что-то, и чем оно есть. Таким двойным вопрошанием задан предел, где тяжба идет и рас-суживание ведется. Здесь — в и посредством рас-суживания есть то, что годно к использованию, которое может использоваться. Таким образом, нечто есть как идентичное в пределе его годности к использованию. В поиске, обнаружении и артикуляции процессов, определяющих содержание этого предела, состоит определение нечто как идентичного: здесь нечто есть как вот это и не более чем это.

Вот это как идентичное уже есть в мире. Мир, как наличная множественность, допускает ему *быть*. *Быть* уже вложено в мир. Здесь

содержится полнота мира, которая заставляет действовать: идти вперед и искать то, что годно к использованию. В пути обнаруживается то, что годно к использованию, и необходимо для того, чтобы его использовать. Таким образом, *годное к использованию* обнаруживает себя в и посредством мирских отношений. Таковые отношения — суть откровения мира: то, что есть, переходит и открывается как такое, что может использоваться. В таком мироследовании то, что мир населяет, обретает свою устойчивость как раскрывающееся в пути. В и посредством перехода все, населяющее мир, открывается в своей определенной стати и может далее использоваться.

Вопрошание об идентичности имеет прагматическое значение. Во-первых, может использоваться только то, что годно к использованию. Во-вторых, если держаться того и так, что оно есть как годное к использованию, то и использование его эффективно. В-третьих, искусность, которая проявляется в мастерстве раскрытия чего-либо как годного к использованию, открывается возможность изменения мира. Таким образом, таящаяся в мирских отношениях энергия открытия не только гарантирует сбережение мира, но и ведет вперед к его обновлению. В конечном итоге, вопрошая об идентичности, мы спрашиваем: является ли нечто идентичным, потому что оно дано, или нечто как идентичное задано в порядке обновления.

Тавтологическая или гетерологическая стратегия определения чего-либо как идентичного имеют разные профили. Концепт прогресса, рожденный временем Просвещения, задает порядок, в соответствии с которым все то, что просто есть в наличии, еще неподлинно и негодно, но доступно для того, чтобы изменить его статус. Эта доступность не ставится под сомнение, и порядок экспликации подлинности чего-либо подчиняет себя методике измерения, расчета и технике преобразования. Что-то как идентичное, в таком случае, — это то, что поставлено техникой преобразования. Тавтологическое же определение идентичности нечто предполагает наличие трансцендентного императива. В данном случае

определение чего-либо как идентичного артикулирует не горизонтальную ось течения времени, но его вертикаль: императив вне времени и универсален. Этот «вечный» порядок распространяет единое имя на все и требует не изменений, но копирования и тиражирования своей устойчивости и стабильности. Однако представляется, что «техническое» и «нормативное» понимание чего-либо как идентичного резко сужает и теоретическую достоверность — строгость обоснования идентичности, и перспективы использования того, что есть годным. С другой стороны, очевидно, что тавтология и гетерология не столько не противоречат друг другу, но взаимодополнительны: возможности определения чего-либо как идентичного доставлены самой возможностью такого определения. В этой связи нечто определяется как идентичное не через наивное признание того, что оно просто есть в наличии, или представлением о том, что оно есть таким, каким используется, но как возможность: возможность быть становлению Вот этого.

Артикуляция возможностей расширяет горизонт, удлиняет простор видения и заостряет глаз — выделяет подробности и детали шествия в пути. Конечно, за предоставленные возможности приходится платить страхом перед хаосом. «Страх, — как его определяет Кьеркегор, — это головокружение свободы, которая возникает, когда дух стремится полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. Страх — это самое эгоистичное чувство из всех, и не одно конкретное проявление свободы не бывает так эгоистично, как возможность любой конкретности. В страхе содержится эгоистическая бесконечность возможного, которая не искушает подобно выбору, но настойчиво страшит своим сладким утрашением»⁵.

Как замечает датский мыслитель, возможность страшит, но «сладко утрашает». Потрясенность и замешательство не блокируют, но заставляют продолжать путь. Именно продолжение — простор и перспектива — определяет содержание концепта «возможность». В этой связи поиск

идентичности чего-либо следует вести не в контексте абстрактного тождества либо узрении результата, но как такой, что идет в и посредством шествия в пути, который длит вечность и вечно длится.

Простор и перспектива — возможность следования во вперед себя навстречу — является основополагающей ценностью человека. Шествуя в просторе перспективы, человеческое существо становится собственно человеком. Действительно, только тот, кто воспитывается преодолением себя, растет сообразно бесконечности мира: он нужен и полезен как часть большего, чем он сам есть.

Вступая в простор мира, человек не рисует себе его картину, не чертит образ окружающего: до всякого воззрения мир впускает в свой простор и дает место для развертывания действия. Эта исходная и элементарная поступь двойственна: в ней и озабоченность, и заботливое отношение ко всему, что мир населяет. В привычности поступи и исходной элементарности заботы мир и утверждается в своей тематической цельности, и то, что в нем просто есть, становится годным к использованию и потом может использоваться.

Подчеркивая привычность и элементарность поступи заботы, мы обращаем внимание на то, что вопрос об идентичности, во-первых, является вопросом обычной, повседневной жизни и, во-вторых, ставиться отнюдь не для целей значительных и грандиозных. Конечно, ответ, в котором уже определено каковым есть то, что есть, служит обобщающим тенденциям и возвышенным стремлениям. Но точность калькуляции и требовательность императива находят свое основание и аргументы для обоснования там и так, где и как идет определение нечто годным к использованию. В этом связи не может быть и речи о презрении к элементарному и привычному, простому и обыденному.

Повседневность является предметом целого комплекса научных дисциплин. Исследователи обращаются к различным аспектам повседневного существования человека: бытовым проблемам, материальной

и духовной культуре, политическим установкам. При этом оценка повседневности может быть различной. Важно, что в этих исследованиях различаются типичные практические действия и индивидуальные деяния, длительные ритмы и однократные события. Импульс к такого рода противопоставлениям дают различные направления мысли. В этом контексте вырисовываются характерные моменты в использовании понятия «повседневность», обладающего определенной функциональной нагрузкой. Первый план его значений связан с направленностью исследовательского внимания на ближайшее: дом, семья, ближайшее окружение. Второй план акцентирует методическое (μη ὁδός – древнегреч., выход навстречу) значение «повседневности», в котором артикулируется движение – приближение того, что находится вдали. Очевидна условность такого различия. Но оно позволяет разглядеть особое и обособленное «место», где происходит встреча ближайшего и далекого, когда остранение ближайшего и освоения далекого предоставляет возможность определить, что действительно близко, а что далеко. Вот это «место», где происходит верчения близкого и далекого, и определяется нами термином «повседневность». На это «место» и следует обратить внимание. Здесь то, что просто есть, становится годным к использованию; здесь таятся и раскрываются возможности для его использования.

Несомненно, что повседневность не отличается умозрительностью и не является «местом» лишь «производства значения»⁶. Сложенная картина мира – это уже «чужая жизнь»: воспоминания и повторения того, как дело велось. Таковые могут или способствовать, или препятствовать произведению того, что действительно годно к использованию. В самом деле, выстраивая отношения с «чужой жизнью», мы о ней лишь повествуем и обосновываем, придавая некое значение. Этот процесс «производства значения» лишь отдельная нить дела плетения, или производства того, что потом используется.

Артикуляцией повседневности как «места» ведения дела, в процессе которого производится то, что потом используется, мы подчеркиваем определяющую роль культуры в поиске и обнаружении идентичности нечто. Формулируя этот тезис, мы возводим значение «культуры» к его первоначальному *culturare*: уход, забота о том, что уже есть. В этой связи путь культуры проложен так, что внимает нечто, которое есть в наличии как обладающее неким обликом, и в заботе открывает его подлинный лик для того, чтобы оно стало использоваться. Обращает на себя внимание двойственность пути: культура суть то, что и внимает наличествующему (есть в озабоченности тем, что есть), и обнажает его подлинность для использования (есть как проявление заботливого отношения к тому, что есть). В этой связи, культура обладает и деятельной силой (несет в себе умение что-то сделать), и силой прагматической (творит то, что должно использовать). Мировая философия оставила нам в наследство тонкость этого различия. Древнегреческая мысль, которая была внимательна к происходящему и чувствовала слово, различала μελέτη (заботу, в которой то, что есть, исполняется и предстает в своем подлинном лике для того, чтобы использоваться), τέχνη (мастерство, искусность делания, исполнения того, что есть, для его использования), ποίησις (акт творения, который характеризуется искусностью исполнения) и πράξις (та вещь, которая сотворена в результате искусного исполнения и поэтому может использоваться по своему назначению). Конечно, каждый из этих актов можно рассматривать в его обособленности и особенности. В таком случае и понимание культуры разнится; либо она заявляет о себе техникой исполнения, либо фактом признания ценности «культурного объекта». Однако, с нашей точки зрения, такой «умный», или абстрактно-тождественный, характер рассмотрения разрушает целостность и уникальность культуры: видит ее или как сказуемое «техники», или как подлежащие «культурного объекта». Что-то как идентичное в этом случае обнаруживается, будучи подчиненной режиму заданного порядка: либо

предрешена техникой исполнения, либо предположена императивом. Несомненно, что уже заключенное в рамки нечто не столько открывается в в своем собственном лике, сколько остается сокрытым за забором порядков.

Рассматривая феномен культуры, Хёйзинга отмечает: «Культура была и остается абстракцией, данным нами самими обозначением исторической взаимосвязанности»⁷. Характеризуя культуру как *абстракцию*, голландский исследователь не принижает ее устанавливающего значения. Она действительно предстает как *умное отвлечение*, если заявляет о себе только или техникой исполнения, или ценностью императива. Но таковое *отвлечение* само возможно только как в пути длящаяся взаимодополнительность — как «историческая взаимосвязанность». Нет сомнения, что Хёйзинга ведет речь не о связи абстракций и не об абстракции как результате связки: сама «историческая взаимосвязанность» занимает обособленное «место» предвосхищающего позволения чему бы то ни было *быть*. В самом деле, культура состоит и в видении то, что просто есть, и в мастерстве распознавания в нем того, что годно к использованию. Культура есть искусство исполнения того, что мир населяет таким, каким оно потом может эффективно использоваться. При этом необходимо подчеркнуть, что не всякое действие мастерством отмечено, а лишь такое, которое действенно: внимает наличествующее и раскрывает его собственную статью, для того чтобы пользоваться ею. И не все, что используется, годно для такового, но лишь такое, что искусно сработано. Таковое движение верчения, в котором каждый подвижный элемент отсылает к другому, третьему и так далее определяет культуры. При этом ее целостность задана и расширяющимся простором отсылок, и движением их сопряжения. Культура, таким образом, занимает обособленное «место» сопряжения подвижного. В движении сопряжения заключена вечность культуры. Ведь, культура не копирует и не тиражирует, но всегда и каждый раз вновь открывает и творит то, что *есть*, каким, *что* оно есть, для того, чтобы его использовать.

Живая, пластичная форма этого сопряжения есть диалог. Собственно в диалоге состоит сущность культуры. Творящее начало диалога определяет культуру не только как обладающую деятельной силой и силой прагматической, но и мощью практической. Древнегреческое слово *πράξις* выражает именно такое ведение дела, когда озабоченность тем, что есть в наличии, находит свое решение в заботливом споспешествовании и искусном исполнении его так, что оно показывает себя как годное к использованию, а потом уже может использоваться, каким и было создано. В перипетиях ведения дела — в переходе, когда то, что просто есть, переносится диалогом к тому, каким оно определено есть, — обнаруживает себя принцип установления чего-либо как идентичного. Пребывание в этом переходе — необходимость задержаться в нем и держаться его — знак пути ис/следования по направлению к определению нечто как идентичного.

«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»⁸.

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. 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 некой идеи и проистекает, по словам Бергсона, из «умственного состояния»⁹. Умная страсть никак не возбуждает. Но Бергсон говорит и об эмоции «суперинтеллектуальной» – том чувстве, которое человек извлекает 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 первозданности, но состоит в заботливости – споспешествовании ему быть самим собой. Если перефразировать известные слова Сент-Экзюпери, то можно заключить, что путь к идентичности определяется ответственностью за *что* и *как*

приручается встреченное в пути. Таким образом, страсть, глазомер и ответственность отправляют в путь к идентичности и заставляют быть строгими в шествии по нему.

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. Именно с тех пор общительность и определяет существо политики как «искусства совместной жизни». Того «искусства», в котором словом (что выставляется в совместности и соперничестве) глаголется забота о мире. В этой связи путь к идентичности есть искусство общительного шествия.

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 – в способности слышать открытие мир. Эти две физики долгие столетия определяли маршруты в определении нечего как идентичного. 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 нормы 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 метафизике, или на границе физик, следует, вероятно, искать разгадку и пытаться распознать путь, в котором Вот это находит свой предел. «Место» предела, или «место» границы, не только разделяет физики говорения и молчания, но и сопрягает их: единит 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.

Конечно, шествие в пути перехода не прямолинейно и равномерно, но испещрено перипетиями, складками, узлами. Ведь путь обнаружения чего-либо в его устойчивости и подлинности не столько отмечен некой «господствующей» ритмичной шага и, следовательно, утверждением одномерности мирских отношений, сколько перипетиями шествия в пути. Опять же, если быть верным древнегреческой традиции, то необходимо говорить о диалоговости этого шествия в пути. Диалог — это не только удвоение шага, но различие и напряженность сопряжения шагов: их варьирование, смена, оборачивание. Он — причина говорения-молчания, их повторения и сопряжения в одно. В этой напряженности диалогового следования конституируется — исполняется и утверждается на законных основаниях Вот это как определенное. В пути следования мир вновь и вновь возвращается к своей новизне и как вечно новый сбывается.

Загадка идентичности ставит проблему о возможности изменений: может ли мир быть только таким, каким есть, или возможны изменения его обновляющие. При этом разрешение проблемы не сводится к вопросу об

изменениях, руководимых идеей прогресса, доставшейся в наследство от Просвещения: «переходом» от веры к разуму и от Уммы к гражданскому обществу. Скорее путь к идентичности свободен от *terminus a quem* как факта завершения изменений, но суть открытость и возможность продолжения. При этом причиной продолжения выступает желание самоутверждению, которым мостится путь Признания, где Я и Другой встречаются и связаны путем как спутники. В и посредством *совместного* следования (т.е. не хождение в одиночку либо за или против Другого, прокладывая маршрут, не *вместе*, но шествуя в перипетиях пути взаимного признания), его участники не столько признают уже сложившиеся отношения, сколько ценят инвестиции и инновации, позволяющие им утвердиться в качестве производителей того, что годно к использованию, нежели его потребителей. В производительной силе *совместного* следования утверждает себя живая стать каждого участника. Как уже *de jure* ставший, отдельный участник пути следования выбирает в качестве своей верховной ценности мир и видит в Других сходство с собой в силу их отдельности. Таковая жизнь в заботе протекает. Таким образом, забота не только ведет путь к идентичности, но и указывает продолжение шествия.

Трагичен в перипетиях длящийся путь. Однако человек никогда не держал обороны в окопе, шел и отстаивал право продолжения пути: строил мирской лад и себя находил в строительстве.

Перед смертью Сократ говорит о страсти, которая еще в молодые годы захватила его: страсти понимания мира в ис/следовании (*φύσεως ἱστορίαν*)¹⁰. Не мудрость его влекла, когда мир уже представлен как понятный, но страстно желал Сократ отточить мастерство, что приобретает в пути следования и которым мир открывается. Эта страсть питалась и физической привлекательностью мира, и желанием обнаружить то место, где бы мир открылся в своей удивительной красоте. Вот эта страсть видеть мир и навык рассматривания его, в которых состоит мудрость ремесленника, вели путь жизненного шествия этого странного древнегреческого мастера.

Мы называли его странным, может быть только потому, что он горел страстью диковинного путешествия. Его путь шествия складывал и оборачивал в себе и рассеянную твердь подробностей, деталей — множественность мира, и его одноцелость; сокрытость нечто и его явленность как определенного. В этой связи не в темноте ночи путь проходил, и не при свете дня, но зарей — утренней ли, вечерней ли — шествие велось. Сопровождаемый зарей *φύσας ἱστορίαν* 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 сокрытости через изведение чего-либо к его годности — потом Вот это и используется.

Чудо этого путешествия состоит в его оборачивающей природе. И в этом верчении таится загадка 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 необходим¹¹. Но путь длится так, что не тьма и не свет метят «место», где Вот это стоит в своей подлинности. Это «место», размыкающее тьму и свети — простор границы, где ночь и день встречаются и соседствуют. Тайна путешествия — чудо соседства, когда граница встречи распоряжается соседствующими. Здесь на границе и тьма со светом рознятся, и жизнь, ночь и день примиряя, идет. 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 есть как в пути идущее, 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 изведение мира идет, но не о процедурах или соотношения, или различия. Действительно, всеравенство 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»¹² и вернуть логосу его первоначальное, исходное место¹³. 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 подвижного, в и посредством которого путь мостится, следуя так, что все, что мир населяет, исполняется в своей собственной красоте и благодетельстве.

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 встречается 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, радателя 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 обыденном месте 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’»¹⁴. Можно, конечно, занять себя грандиозностью открывающего

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. Не удивительно, в этой связи, что в письме своему французскому другу Хайдеггер столь часто упоминает имя Маркса. В *Немецкой идеологии*, разоблачая «миропотрясающие фразы» гегельянских «революционеров», Маркс называет их «величайшими консерваторами»: всего лишь наблюдателями, которые своими «разъяснениями совершили якобы всемирно-историческое открытие». И при этом подчеркивается: «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догма; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»¹⁵. К числу таких «действительных предпосылок» относится не образ «глубокомыслящих», а наличие живых человеческих индивидов. Даже если этот образ предположен обыденными, повседневными представлениями — грезами и воображением, — он лишь голограмма, образуемая отражениями уже наличествующего мира. Вот Гераклит и говорит, что надо не грезить, а встречать¹⁶.

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 проникающая, 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 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 самого эфесца), таким, каким оно есть (дающим тепло или известного для чужеземцев мыслителя). «Место» этого перехода, где открытие свершается присутствием всей подвижной множественности мира, требует внимания.

Необходимость быть бдительным в прохождении перехода обусловлена тем, что он может быть организован по-разному. Ведь с одной стороны, ход следования имеет основание в том, что Вот это годно к использованию потому, что уже есть в наличии; с другой – годность к использованию требует обоснования тем, как Вот это является таким, каким используется. В зависимости от того, каким образом организован путь шествия, так он и проходится.

В первом случае ход в переходе ведом «естественной установкой». Он (ход следования) характеризуется не столько реализмом (признанием факта наличия естественной тверди), сколько наивностью такого реализма: то, что просто есть, принимается как уже годное, и для всего этого множества остается найти калькулирующую меру, чтобы представленное как годное использовать. Явно испытывая избыток ресурсов, «естественная установка» не столько ведет ход, 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 ведения перехода: нечто есть годным к использованию потому, что оно – точная копия того, что уже наличествует. 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 в наличии есть, но каким образом это наличествующее является к тому, что оно годно к использованию. Задержка внимания на самом процессе явления – 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 переход идет акцентированием внимания на многообразии и различии актов хода и требует их корреляции. Собственно, годность чего-либо к использованию находится в обоснованном корреляционном синтезе. 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», который населен не материальной твердью, но умозначающими предметностями. Мир, который открывается этой «установкой», является уже «миром» мышлением. Поэтому цель перехода, который ведется «феноменологической установкой», состоит не столько в том, чтобы его завершить, сколько строго отследить и артикулировать акты свободного движения ума. 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 ума все то, что превращает его свободный «мир» в простую технику. Терапия ума — суть «феноменологической установки», которая ведет ход в переходе.

Однако свобода конструирования и конституирования (узаконивание) мира, преодолевая наивность «естественной установки», устанавливает — и также наивно — свой предел во всеравном «чистом Его». Разрешая проблему определения чего-либо как идентичного в потоке «умного» — ноззономатического 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»¹⁷. Фактически, «феноменологическая установка», артикулируя предметности сознания, отслеживая их корреляции, вырывает окоп, где копошатся предметы ума, и движется к «чистому Его» («всеобщему Мы») и нигирует то, что не «схвачено» им. Не может ли, в таком случае, «чудо рациональности» Гуссерля предстать наивной «шигалевищиной», когда, исходя из абсолютной свободы, можно закончить скептицизмом, нигилизмом и абсолютным деспотизмом?

Таким образом, ошибка имманентна переходу; и избежать ее невозможно. Однако, как нам представляется, дело не в совершении ошибки и не в невозможности ее исключить. Ведь по-настоящему ошибка — это ее боязнь и желание во что бы то ни стало ее избежать и окопаться. Действительно, «естественная установка», имея дело с чем-то материальным, твердым, может его просчитать, но не способна обосновать его данность — думать; «феноменологическая» — умеет думать, но ... о чем? Уж лучше испытать страх и иметь мужество выйти навстречу сокрытому: решительностью броска продолжить *φύσις ἱστορίαν*, рас-суживая встреченное и открывая в нем (рас-суживании) и посредством его то, что

есть, каким оно годно к использованию. Дело, следовательно, не в том, чтобы отказаться от «естественной установки» в пользу «феноменологической» или признать наивность второй. Необходимо задержаться и держаться того «места», где встреча ведется *κρίνειν λόγῳ* (судящим сопряжением¹⁸), обнажая сокрытую (*ἀ-λήθεια*) 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», — говорил он¹⁹. Приглашая явившихся к очагу, Гераклит просит вернуть миру его первозданную благородную стать и вернуться к «речи вечно сущей»: он призывает к разговору. Здесь — в и посредством разговора — глаза и уши будут добрыми свидетелями, так как станут причастными языку души¹. В самом деле, разговор у печи, в которой, возможно, и хлеб печется, открывает и тепло печи, и сытность хлеба.

Что может быть обыденней разговора? Много столетий после слов эфесского мастера-строителя теплоты печи и сытности хлеба кенигсбергский профессор философии 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»²⁰.

Обыденный ход жизненного следования заставляет задаться вопросом о том, как то, что встречается в пути, есть чем-то определенным и годным к использованию. Конечно, «человек с улицы» не спрашивает как есть *Вот*

¹ Мы толкуем фр. 107 (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὅτα βαρβάρους ψυχὰ ἔχοντων) 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».

это. Мы были бы наивными, представляя его таким же наивным. Вопрос об определенности чего-либо задается для того, чтобы его использовать. Фактически проблема идентичности – это вопрос о деле. Собственно, ради продолжения дела и вопрошается об идентичности; *eo ipse* открытие нечто, как оно есть. Вот этим, позволяет следовать далее и использовать его как уже годное.

Не наивность *φύσις ἱστορίαν* заостряет проблему идентичности. В рамках «естественной установки» нечто наличествующее представляется подлинным и используется. Фактически представлением наличествующее изымается из среды явления себя годным и тиражируется. Собственно, в угоду тиражирования оно и используется. Здесь уже техника тиражирования выступает гарантом идентичности: 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. Напротив, проблема идентичности ставится жестче. «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?»²¹. 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 «непременными предпосылками». Ведомый этим заданием, Гуссерль вновь обращает взор на мир вещественной тверди, но уже «учиться понимать, что мир, постоянно сущий для нас в потоке сменяющих 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 – строения 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»²². Собственно, «установка» Гуссерля («феноменологическая установка») полагает нечто идентичным в «потоке сменяющих друг друга способов данности» этого нечто, когда различие «реальных» порядков его переживания единится нозматическим коррелятом. В противоположность «естественной установке»

«феноменологическая» не только не изымает наличествующее в свою пользу и редуцирует среду его обитания, но организует свою собственную «среду», в которой артикулируются различие порядков переживания чего-либо. 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 обоснованно полагает идентичность нечто.

Столь многие способы обнаружения чего-либо в его определенности 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, — а 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»²³. 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 Вот это и не более чем это, во-первых, дано фактом того, что оно есть в наличии, и, во-вторых, задано возвращением этого факта. Контрапункт данности и заданности, с одной стороны, не позволяет принимать наличествующее как уже годное и, следовательно, изымать его в угоду использования; с другой — оперировать

им как положенным в корреляциях ума, лишь представляя его годность. Но на границе встречи — то, что есть, есть как явление его годным к использованию.

Следовательно, Вот это нечто — идентичное — обнаруживается не техникой уравнивания и не во всеравенстве, но артикуляцией «места» границы встречи. Таким образом и определяет себя путь шествия, в и посредством которого нечто есть в своей собственной определенности: путь длится в акцентировании границы встречи с тем, что есть в наличии, в повторении границы обращением к наличествующему, в артикуляции «места», где то, что есть, есть как являющееся во встречи годным к использованию. Этот путь, мерно длящийся в круге и округе отсылок, мы называем архитектурой идентичности.

В *Критике чистого разума* архитектура определяется как «искусство построения системы»²⁴. При этом речь не идет о системе как таковой, но о динамике и пластике строительства — 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 архитектура — «набросок»²⁵. Однако это такой бросок вперед или строительство, которое ведомо *идеей*, или наличием того, что строится, и ведется по *схеме*, или так, как видимое принимается, и принятое 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 идее 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»²⁶. В артикуляции «места» границы встречи, таким образом, состоит начало (или принцип), которое ведет распоряжение строительством. С одной

стороны, эта то «место», которое кладет предел факту 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 – это то «место», которое о-пределяет факт встречи подвижного естества другой плоти, и, следовательно, акцентирует не только отдельность, чуждость Другого, но необходимость заботливого к нему отношения, дабы его спутничество и, следовательно, *совместное* шествие споспешествовало продолжению начатого дела. «Место» границы встречи, следовательно, это не то, что метит статику различия, требуя установления единства и равенства (Кант в этом случае говорит о «техническом единстве»), но – покой движения суда, рас-суживания и сопряжения («сродства») ²⁷. Здесь – в просторе встречи – *идея* действенностью *схемы* осуществляется: то нечто, что просто есть, в и посредством *судящего сопряжения* является как Вот это. В и посредством строительство ведется; здесь само построение является искусством.

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» ²⁸. 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, а не другим; и признать Я, а Другого или врагом, или 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» ²⁹. Конечный пункт назначения этой философии, что не вызывает сомнения у Канта, – человек ³⁰. 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.

Нечто как идентичное обнаруживается в и посредством встречи. При этом нечто в своей идентичной стати не грезится, но присутствует. Аристотелево ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι («начало здесь – то, что есть, есть чем-то» ³¹) – императив, который не следует забывать. В этой связи и судящее сопряжение – не абстракт и не спекулятивное заключение, но фактично. Здесь и далекое приближается, чтобы рассмотреть его годность, и близкое отдаляется, чтобы использоваться. Это членораздельное движение приближения-и-отдаления, в и посредством которого встреча подвижного раз-меренно идет, мы, следуя древнегреческому началу, называем диалогом. В этой связи мы полагаем диалоговую природу архитектоники идентичности. Таким образом, **начало идентичности – путь, в и посредством которого то, что есть, есть как диалоговое явление себя годным к использованию.**

Диалог не является «местом» существования различных логик. Только признание множества логик – толерантность – еще не говорит о диалоге. Да и их сращение – консенсус – оказывается подтасовкой в пользу некоего «отдельного случая». В рамках такого полилогичного порядка идентичность 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 либо правилом уравнивания. Но истина диалога не монологична и не релятивна. Она там, где естественная твердь мира в своей подвижной наличности встречается и борется, утверждая право на свое использование как себя собственного. Диалог есть «место» истинствования – простор о-своения мира: приятие подвижности мирского естества в его собственной стати таким образом, что она становится годным к

использованию. В просторе диалога человеческое существо, будучи ему причастное, т. е. шествуя в пути, задерживаясь, держась и выдерживая его, становится собственно человеком и получает право пользоваться и распоряжаться освоенным. Таковой режимⁱⁱ шествия в пути — схема обхождения мира и с миром, в процессе которого (обхождения) сам человек находитсяⁱⁱⁱ.

Вослед освоения естества нечто, в и посредством (освоения) которого оно становится и есть годным к использованию, диалог высказывает его ценность. Уже ставшее нечто есть стоящим. Потом его ценность рассчитывается и признается. Но только потом! Диалог лишь то имя славит, которое выдержало путь и в борьбе заслужено. Сопротивляясь замыканию в рамках языковой (лингвистической) наличности, диалог — искусство построения и творения слова, которое только потом сообщается и толкуется.

Слово, выставленное и выстоявшее в борьбе, авторитетно. Идентичность «этническая», «территориальная», «повествовательная», «персоналистская» и другие уже выдержали проверку. Более того, «философия идентичности» и «философия диалога» представлена созвездием имен и концепциями, которые пользуются заслуженным авторитетом и используются. В этой связи, ведя речь о диалоговом начале идентичности, нужно, вероятно, следовать путем, которым был ведом Хайдеггеру: «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»³².

ⁱⁱ Слово «режим» (*rego*, *-ere*) мы употребляем во всем многообразии его значений: управлять, направлять, устанавливая, а также место, откуда осуществляется управление, направление, установление.

ⁱⁱⁱ В слове «обхождение» заключен двойной смысл: (а) освоение мира идет в округе и по кругу приближения-и-отдаления (*εμ-περί*); (б) освоение мира суть ремесло, что мастерством, знанием отмечено (*εμ-τεία*). В «находится» (древнегреч. *πᾶσι*) также сокрыт двойной смысл: (а) нечто находится в результате движения, стремления; (б) нечто есть, т.к. присутствует здесь.

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 берегаются как эталоны мастерства. Но Хайдеггер говорит не о таком экономном отношении. Он призывает открыть глаза, терпеливо вглядываться и повторять 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 *ἐπιστήμη* *τῆς ἀληθείας*, пребыванием в пути (ис)следования, в котором потаенное открывается³³?

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 непрямым 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 настроенным продолжать путь миро(ис)следования дальше, дальше, дальше...