

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

А. В. ХУДЕНКО

АРХИТЕКТОНИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Одесса
«Астропринт»
2010

ББК 87.422
Х 98
УДК 161.201.3

Монография посвящена одной из актуальных проблем современного гуманитарного знания. В центре внимания исследование идентичности в ее разных измерениях. Собственный подход автора состоит, с одной стороны, в артикуляции длительности пути, в котором чаянная идентичность некто находится, с другой, в акцентировании внимания на чекане шагов, что мерно сменяют друг друга. Двойственность идентичности, развернутая как порядок различия (идентичность как равенство) и различие порядков (идентичность как мера уравнивания), не рассматривается как апология дуализма, но, напротив, анализируется как напряженный, драматичный процесс сопряжения. Этот процесс определяется как «диалог», и в этой связи говорится о «диалоговой конституции идентичности».

Для философов.

Рецензенты:

Т. В. Розова, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философской антропологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова;

М. Д. Култаева, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Харьковского национального педагогического университета имени Г. С. Сковороды;

И. В. Голубович, доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

Монография рекомендована к печати ученым советом Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

Протокол № 1 от 28 сентября 2010 г.

На обложке: Винсент Ван Гог. Три пары ботинок, 1886.
Художественный музей Фогг, Кембридж, США

ISBN 978-966-190-431-5

© А. В. Худенко, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	4
<i>Глава первая</i>	
ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ИДЕНТИЧНОСТИ	18
§ 1. Перипетии пути	22
§ 2. Вопрос об идентичности	35
§ 3. Эстетика диалога	47
<i>Глава вторая</i>	
НОМОС ИДЕНТИЧНОСТИ	77
§ 1. Идея идентичности	80
§ 2. Граница как конституционный принцип идентичности	93
§ 3. Топос идентичности	109
<i>Глава третья</i>	
УТВЕРЖДАЮЩАЯ СИЛА ПОВТОРЕНИЯ	114
§ 1. Повторение «голое» и «одетое»	118
§ 2. Контрапункт повторения	126
а) Интенциональная среда повторения	128
б) Повторение в целостности заботы	141
<i>Глава четвертая</i>	
ФЕНОМЕН ДИАЛОГОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	170
§ 1. Сила авторитетного слова	170
§ 2. «Место» диалога	193
<i>Заключение</i>	221
<i>Список использованной литературы</i>	226

Перед смертью Сократ говорит о страсти, которая еще в молодые годы захватила его: страсти понимания мира в ис/следовании (φύσεως ἵστορίᾳ) [см. 1, 96a¹]. 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 и 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 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 ἵστορίᾳ 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. фр. II, 3,5²]. Но путь изведывания длится так, что не-тьма и не-свет метят место разомкнутости: границу, где ночь и день встре-

чаются 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, 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 угодливого. 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 [3, 259d; 1, 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 вызывает 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

¹ Мы будем обращаться как к русским переводам, так и, в обязательном порядке, к текстам древнегреческих Любомудров на языке оригинала, предлагая свои переводы и толкование отдельных слов и фрагментов. Главным образом мы пользовались текстами, размещенными на страницах портала <http://www.perseus.tufts.edu>.

² Текст поэмы Парменида на языке оригинала размещен на <http://philoctetes.free.fr/parmenides.htm>.

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 интересно. 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'» [4, с. 215–216]. 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» [5, с. 18]. 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 встречать [6, фр. 17¹].

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...

¹ Фрагменты Гераклита даются в нумерации Дильса. Текст фрагментов Гераклита на языке оригинала размещен на <http://philoctetes.free.fr/heraclitis.htm>.

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 чужеземцев 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 коррелирует и полагает 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 нозем и нозисов. 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 Его». Разрешая проблеме явления нечто таким, каким оно есть, конституированием его в потоке нозонозматического 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 Его» (или «всеобщему Мы») и нигилирует то,

что не «схвачено» им. Не может ли, в таком случае, «чудо рациональности» Гуссерля предстать наивной «шигалевищиной», 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 *fu/sewj i(stori/an* 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 *κρινεῖν λοῦω* (судящим сопряжением), в сопровождении бога и его путем (*ὁλη-θεῖον*), 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» и «многознание уму не научает» [6, фр. 107, 40]. Приглашая их, Гераклит просит вернуть миру его первозданную благородную стать 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» [6, фр. 107, 22]. В самом деле, разговор у печи, в которой, возможно, и хлеб печется, открывает и тепло печи, и сытность хлеба.

¹ Мы толкуем фр. 107 (*κακοὶ μάρτυρες ὁσπράτοισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὅτα βαρβάρους ψυχῆς ἔχόντων*) 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». Мы здесь, и более подробно в Главе IV, §2 («Место диалога»), рассматриваем «язык души» как разговор — диалог. В этой связи, в диалоге и из него, мир видится-слышится — допускает и доступен.

Что может быть обыденной 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 грации, они не могут притязать на гуманность» [8, 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; *eo ipse* 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 тиражированию 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». «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 на-

учной задачи и все время приносящий в этой связи несомненные результаты, притом 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?» [9, 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 «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» [9, с. 156]. Собственно, «установка» Гуссерля («феноменологическая установка») полагает идентичность нечто в «потоке сменяющих друг друга способов данности» этого нечто, когда различие «реальных» (reell) порядков переживания нечто

единится нозматическим 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 различие 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 обоснованию 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, — 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» [10, 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 уюположенным, 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* архитектура определяется как «искусство построения системы» [11, с. 486]. При этом речь не идет о системе как таковой, но об *искусстве построения*. В кантовом определении «архитектоники» еще слышится греческое *ἀρχὴ 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» [см. 11, с. 488]. Однако это такой бросок вперед или строительство, которое ведомо *идеей*, 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 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 а priori определенных границ» [11, 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 статистику 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.

11, 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» [11, 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» [11, с. 495]. Конечная цель этой философии, что не вызывает сомнения у Канта, — предназначение человека [см. 11, 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 грезится, но дано. Аристотелево *ἀρχὴ ὅρα τὸ ὅτι* («начало здесь — то, что дано» [12, 1095b, 6]) — императив, который не следует забывать. В этой связи и судящее сопряжение — не некое спекулятивное начало, но фактично. 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 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. Вослед утверждению 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 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, 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» [13, 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 повторять не найденное, но путь поис-

ка. Таким образом, восславить — это попытаться быть причастным пути и шествовать неспешно, внимательно, чтобы сопутствовать делу мысли. Не это ли Аристотель называл настроением (радостью, удовольствием) понимать — философией, или ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας, пребыванием в пути (ис)следования, в котором потаенное открывается [14, I, 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 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 в настроении продолжать путь миро(ис)следования дальше, дальше, дальше...

Глава первая ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ИДЕНТИЧНОСТИ

«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. 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 осматрительно 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 стремиться 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 завершения того, что уже есть. 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, осматрительность, 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, глаголит забота о мире. В этой связи путь к идентичности есть искусство общительного шествия.

Но насколько и каким образом сообщительность 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 самой способности слышать открывается мир. 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 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 мета-физике и следует, вероятно, искать разгадку и пытаться распознать путь шествия к идентичности. Речь идет о границе, которая 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 мира в его устойчивости и подлинности не столько отмечен закреплением некой «господствующей» ритмики шага и, следовательно, утверждением одномерности мирских процессов, 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 различение и напряженность сопряжения шагов: их варьирование, смена, оборачивание. В конце концов, приставка *δια* указывает на то, что *логос* причиняется Верховным Божеством — Зевсом. Он — причина и говорения-молчания, и их повторения, и сопряжения в одно. Не в этой ли напряженности пути сопряжения — в диалоге — и конституируется идентичность мира, позволяя миру быть понятным самому себе? В следовании по этому пути — в исполнении себя как идентич-

ного, мир вновь и вновь возвращается к своей новизне и сбывается как вечно новый.

Загадка идентичности мира ставит проблему и о возможности изменений: может ли мир быть только таким, каким есть, или возможны изменения, ведущие к его обновлению. 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 воля к самоутверждению и самодеятельность выбора, что конституируется в среде признания других в качестве других во всех их своеобразии и воле к действию. В таком случае вопрос об изменениях — это вопрос о возможностях каждого участвовать в исполняющем обновлении мира. Самостоятельно выбирая пути реализации своих способностей, «участник» не только признает уже сложившиеся отношения, но ценит инвестиции и инновации, позволяющие ему заботливо завершить данное, споспешествуя утверждению его очевидности. Пребывая в пути к идентичности мира, он более предпочитает соглашение, нежели закон Государя, обычай или корысть, и скорее ориентирован на то, чтобы подняться выше временного равновесия, достигнутого в результате переговоров, чтобы утвердиться в качестве открывателя и производителя мира, нежели его потребителя. В своей производительной сути утверждает себя живая стать «участника», которая выбирает в качестве главной ценности мир и видит в других сходство с собой в силу их отдельности. Таковая жизнь в заботе протекает. Таким образом, забота не только находима в пути к идентичности, но и является указателем продолжения шествия в пути.

Эту идеально-типическую модель пути к идентичности, конечно, легче принять в период более стабильный. И тем не менее человек никогда не держал обороны в окопе, шел и отстаивал право продолжения пути: искал самого себя и в пути находил.

§ 1. ПЕРИПЕТИИ ПУТИ

Разговор о состоянии мира сегодня инициируется признанием: ход событий ежедневно демонстрирует нам примеры и локальных, и глобальных кризисов, со всеми последствиями которых мы не в силах совладать. Опасность, превращающаяся то тут, то там в реальное насилие, ясно показывает, что мы далеки от того положения в мире, когда прогресс обеспечивает благосостояние и гармонию для всех. Настоящее бессилие оправдывает и объясняет неудачи предыдущих опытов и теорий. Двадцатый век с его мировыми войнами, тоталитарными режимами, геноцидом проиллюстрировал несостоятельность и наивность каких бы то ни было концепций непрерывной эволюции прогресса.

Трагический опыт недавней истории углубляется и интеллектуальным сомнением — то, что можно назвать концом Великих идеологий. Из-за этого кризиса стало трудно мыслить мир в его целом и мыслить миром, основным преимуществом которого является очевидность видения. Сегодня же существует соблазн к институционализации мира на локальных участках — своеобразный локальный детерминизм. По своей сути такой подход резервирует (локализует) нашу жизнь: среда, сложившаяся вокруг человека и благодаря человеку, становится все более плотной и непрозрачной.

Тем не менее настоящая ситуация не столь однозначна. Скорее она является парадоксальной, противоречивой: таит в себе как новые возможности, так и потенциальные опасности.

В мире все увеличивающихся различий и разнообразий у человека есть возможность испытать силу своей автономной воли. Семья, круг друзей, родственники ближние и дальние, этническое или территориальное сообщество — являются объектом внимания и заботы. Этот вполне комфортабельный, уютный, домашний мир *fraternite, egalite* не принимает какой-либо высший порядок за пределами себя, поскольку сам обладает способностью поддерживать себя. И разрушать себя.

Действительно, самоутверждение имеет свою оборотную сторону — индивидуализм и веру в собственную непогрешимость. При этом каждая попытка восстановить целостность мира приводит только к повторению монолога с несколько модифицированным, «альтернативным» видом. *Альтернативный монологизм* (Бахтин) оказывается лишь изнанкой и двойником «законодательного разума», а объявленный «конец истории» — комичный эпизод в повторении

истории. Большой недугом автономизации, такой разум лишь воспроизводит нравоучительные формализмы. Эти формализмы тиражируются отнюдь не для облегчения возможностей перевода, понимания себя и «других», но в первую очередь для доказательства, самоосвидетельствования полноценности и вменяемости своего «я». А что может быть более соблазнительным, чем признание приватной исключительности? Ради этого экономятся наслаждения и удовольствия, дабы обменять их на спасение.

Автономность в своей исключительности подтверждает уверенность в правоте *liberte* — воли преодолеть, разобрать и измельчить тайну, части которой могут и должны быть прокалькулированы и расставлены в интерьере наличных объектов. В то же время исключительность в своей автономности, нарциссизм — является достаточно быстродействующим препаратом растворения другого. «Другой» предстает как *alter ego*, двойником, в крайнем случае, «как бы Я». Став нейтральным, «другой» попадает в сети расставленного (тотального) интерьера и существует как калькулируемый объект. Либерализм победил: автономное, исключительное «я» имеет естественное право обратиться к самому себе. И обращается только к самому себе. Более того, любой опыт мира — стихии и объекты — помещаются в плоскость «картины» и актуальны лишь в обращении к «я».

Однако, завоеывая и покоряя мир, мы оказались, по выражению Мамардашвили, «ранеными в бытие». Мы намеренно подчеркиваем победу именно либерализма, но не свободы. Ведь свобода желает не свободы самости в изолировании и дисциплинации себя в «свободном» парении. Такая свобода ведет к «шигалевщине»: исходя из абсолютной свободы совершенно естественно закончить абсолютным деспотизмом, насилием с видом (под знаменем) свободы, но без слова.

Беззвучный взгляд Пораженного своей исключительной автономностью / автономной исключительностью в бессловесный интерьер провоцирует нужду (все возрастающую нужду) и насилие как право удовлетворить нехватку. В абстракции зрения производится *транс*-разнообразие (разнообразие оборачиваемое, виртуальное) и перерабатывается разнообразие реальное. В отличие от Маркса, который опирался на понятие фетиша как «плотного» объекта, чье устойчивое присутствие скрывает его социальное посредничество, фетишизм в его современном облике достигает своей высшей точки — дематериализуется, превращается в оборачиваемую виртуальность. Свет монитора ТВ и ПК не компенсирует нехватку, но воспроизводит ее.

Нехватку *транс наслаждений* и *трансстрахов*, в рамках которых чувствуешь себя комфортно.

Иногда приходится приостанавливать наблюдения: взгляд встречается с тем, что не «вписывается» в установленную расстановку. Это «анормальное», «девиантное», «иррациональное», «магическое» располагают на «периферии» (в поле «неразвитости» или «развития») и принимаются за его доводку. Исключительно технологическая процедура, которая мерится скоростью: жадной увидеть, быстрее сделать актуальным. Неуправляемое любопытство технолога есть признак и цинизма, и истеричного гнева. Цинизма, т. к. не отдавать отчет (не видеть причин) в оперировании симулякрами не является просто тиражированием ошибок, но факт добровольного заточения в уютное лоно, в котором все исчезает в безмолвном мраке. Это и есть состояние абсолютного освещения, *транспрозрачности*, которая подобна бесплодности пустыни. Истеричность в данном случае находит свое завершение в войне — использовании только силы своего гнева для получения все еще недостающих ресурсов.

Сегодня война — это не просто фронтальное противостояние сил: использование вооружения для нападения или удержания в пространстве границ. Даже локальные войны (или, как их сегодня называют, «антитеррористические операции») представляют собой своеобразную общинную суету. Вся сложность отношений в этой суете редуцируется до элементарных противоположностей и подытоживается технологической программой: ты не такой, как мы, мы должны тебя взломать и переделать, и мы примем тебя в свой уютный «мир». Это уже не борьба — это бойня!

Вероятно, такая программа может выступить примером нравоучительного демагогического формализма, тиражируемого тем, кто узурпировал право на «свободу» и своих оппонентов пометил «черной меткой», оправдывая тем самым насилие. Но можно ли найти в современном мире тот Центр, который делегирует такие полномочия? Уверен, что нет. Ведь в современном мире Центр — лишь эпизод временного равновесия сил, который в *longue duree* рассеивается. Поэтому в длительности мира, где интересы и запросы конфликтующих сторон тесно связаны между собой в тугой клубок, который уже невозможно размотать, война непременно приведет к поражению всех. Нет сомнения, что в современной войне поражение потерпит тот, кто не ставит себя под сомнение, не отрекается от права (права, вероятно, естественного) на реванш — возвращает насилие.

Однако в мире «ограниченной экономии» (Деррида) такой поступок является нонсенсом: невозможным для «смысла», который излагает сам себя. Привычнее рассчитать «смысл»: различить его виды, моменты, условия. И ответить бойней: обрезать так, чтобы ничего уже не выросло. Не кажется ли такой реванш комедией? Но трагичность «ответа» состоит в том, что он продолжает цикл, является эпизодом в цепи оборачиваемого реванша.

Несомненно, «ответ», который сегодня демонстрируется, должен только укрепить желание преодолеть «современность технологии», которая во имя победы в сражении увеличивает потери в долгосрочной перспективе. Противоположностью технологического проекта современности является впервые-начинание подлинной, живой современности — «современности освобождения».

Живая современность — есть освобождение мира для бесконечного обновления и трансформаций. Речь идет о постоянной смене форм и признании существования их множества. Данную множественность следует понимать не только как количественное выражение и признание множества культур, языков и т. п. — в плюральности. В плюрализме говорит лишь нужда, которая усиливается в тотализирующем взгляде. В конечном итоге количественная множественность сводится к бесплодности пустыни. В основе же подлинной множественности лежит избыточность — *mysterium hiperboles*, которая дарует возможности быть.

Возможность в ее собственном смысле может быть понята лишь тогда, когда она принимается как возможность (открытость возможностей) и как таковая сохраняется. Сохранить же возможность означает поддерживать почтительное, оберегающее — заботливое отношение к потаенности мира в его множественности. Подчеркивая необходимость заботливого отношения, мы выделяем культурстратегию как путь утверждения современности освобождения. Речь в данном случае не идет о «культурной идентификации» и/или «этнизме» — концепциях, которые заметно обедняют и упрощают динамику культуры; либо представляют ее историографически. В своем же первоначальном значении культура (*culturare*) есть уход (за чем-либо), забота (о чем-либо), что уже есть. Культурный подход к действительности исходит из того, что уже имеющееся само по себе обладает обликом и формой. И забота, ухаживая, способствует, открывает возможности и тем самым освобождает пути для полноты

раскрытия того, что уже есть, но стремится принять подлинно новый облик. В этой связи суть заботы заключается вовсе не в операциях и манипуляциях по извлечению или доводке, но в обращении к тому, что уже дано, и споспешествовании ему в обретении подлинного облика. В заботе наступает уже имеющееся.

Проявить заботу — это не значит творить или породить, но проявить инициативу (решительность) в пути инициации (освобождения). В инициации непременно скрыта тайна, которая ставит под сомнение исключительность, автономность «я» и указывает на конечность человеческого бытия. В инициации не-обходимость смерти очевидна. Но в то же время именно смерть позитивно определяет жизнь и определяет ее именно как самодостаточный феномен: делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся. Поэтому человек достоин (обладает достоинством) и достоин жизни, принимая не-обходимость смерти, свою конечность.

Конечность открывает человеку возможность уходить в неопределенном направлении (быть в пути, путешествовать, пускаться в авантюры и рисковать без какого-либо проекта) из того места, которое он ранее занимал, в борьбе создавая другое и новое, отличное от прежнего. Так Господин, в определении Гегеля, — это тот, кто идет до конца и рискует (отказаться от риска — остаться в пределах животности), чтобы добиться признания или умереть; Раб же руководствуется страхом смерти и добровольно входит в подчинение Господину, не добившись признания. Поэтому конечность человеческого бытия вызывает к свободе.

Путь к свободе отличается от простой биологической, физической эволюции. Ибо принять свою конечность — это помнить себя таким, каким ты был, становясь при этом радикально другим. Именно посредством исторической памяти (зафиксированной в историографии) достоинство человека поддерживается в истории: человек вбирает прошлое, делая его доподлинно своим, сохраняя его в себе и встраивая его в свое нынешнее существование, которое, в свою очередь, является отрицанием сохраненного прошлого. Конечность человеческого бытия «заставляет» помнить (т. е. заниматься историей). В памяти отпечатана история и от-слежен путь к свободе. *Per contra* — не помня, не зная истории, мы остаемся Рабами; запрещая помнить и зная историю — нас делают Рабами.

Таким образом, не-обходимость смерти означает, что мы уже схвачены и удержаны тем, что есть нечто совершенно иное, отличное от

«я» — «другой». «Другой» всегда (в принятии смерти и воскрешении) уже имеет место. В «Софисте» Чужестранец мыслил небытие не как абсолютную небытийственность или как простую противоположность бытия, но как зов другого [3, 257b, 259a]. «Чужестранец» — «другой» — своим присутствием подтверждает то, что абсолютно негативного не существует. Скорее признание конечности существования, смерти есть открытие «другого», о которого разбивается исключительность и автономность «я». Только через то, чем «я» не является, т. е. в инаковости «другого», его отдельности и незаменимости, «я» и может предстать в своем подлинно человеческой стати.

«Другой» является необходимым в пути освобождения мира. В этом пути «другой» открывает свобода, которая мыслит и желает как за меня, так и вопреки мне. В самом деле, находясь в отдалении, «другой» приходит от далёка и предстает в своей суверенной экстериорности — является Господином. В отношениях «я-другой» «другой» извлекает меня из «мира» теней, двойников, призраков — воображаемого и открывает возможность идти во вперед-себя. Сохранение этой возможности заставляет вновь и вновь обращаться к «другому».

Мы подчеркиваем это двойное «вновь», дабы прервать гегелевскую операцию отрицания: намеренно остаемся в «круге». Остаться в «круге» — значит балансировать: вертеться, танцевать (как отмечал Ницше) на линии впервые-начинания — одновременно вне («во вперед-себя») и внутри («уже»); и не выходим за пределы, оказываясь в положении «транс», но акцентируем факт самого обращения и необходимость оставаться в его пределе. Обращение тяжело: граница, которая отделяет «я» от «другого», переламывает монотонное шествие, разрушает его упорядоченность и методичность. И в то же время граница единит: пройденное возвращается шествием в продолжение пути. Граница есть то событие, в котором говорит судьба пути. Переломы и перипетии — то, что в страдании и сострадании (в их драматичном переживании) очищает, вызывает к решимости продолжить путь. В этом решительном порыве энергия мира воит его освобождение.

В границе открыта возможность понимания. И только будучи артикулированной, таковая понятность, как отмечает Хайдеггер, «берет слово». В этом плане заботливость проявляет себя в слушании и говорении. Несомненно, что способность говорить и слушать есть способность со-вместности, т. е. слово выставляется на показ и слышится «по причине» продуктивной отдельности «другого» и отношением «я-другой». Поэтому забота не приватна, но суть действие «я-другого».

Однако разрыв говорения и слушания указывает лишь на возможность понимания. На понимание намеренно наложена епитимья непонимания. Вероятно, чтобы сохранить тайну (для того, чтобы говорить правильно и правдиво, не следует говорить вообще, лучше молчать, храня тайну для себя в тиши акастического братства); и/или оспорить взятое слово — бороться. В самом деле, тайна и должна, и не должна позволить себе быть раскрытой. И ее, конечно, не следует раскрывать, дабы сохранить возможность мира: его тайну бесконечности и бесконечную тайну. Но, в то же время, необходимо сделать очевидным, позволить тайне быть услышанной. Поэтому необходимо говорить, чтобы скрыть тайну; говорить не о тайне, разоблачая ее, но для тайны, подтверждая ее. Ведь кто никогда ничего не говорит, не способен и молчать. И чтобы уметь молчать, необходимо иметь что сказать, т. е. решиться разомкнуть себя — обратиться к «другому». Только в этом случае молчание пресекает многоречивость мнений и указывает на очевидность тайны. Таким образом, в границе слушания и говорения утверждается совместность «я-другого». На этой линии различения тайна становится тайной совместного существования одного с «другим».

И поправки, в таком случае, необходимы. Ведь «говорение» как актуализация непременно сопровождается фальсификацией: в момент решения задача всегда оказывается ложно решаемой; решение извращается неотделимой от него ложностью. Преодолеть ложность можно путем *поправок* — заставить множественность заговорить. Революция (от лат. *revolver* — оборачивать) является таковой способностью множественности. Революция — освобожденный модус решительности, освобождающий энергию в экстатическом столкновении и борьбе сил. В революции смерть играет и смеется, наслаждаясь жизнью; а относительность и бесконечность становления разрушают претензии на незыблемость и вневременность. В этой связи революция есть событие совместности, которое спровоцировано обращением к пределу и управляет обновлением.

Выделяя революцию как необходимое основание пути освобождения, мы хотим подчеркнуть, что начало подлинной современности есть возвращение политики, которая и поныне выдворяется нуждой комфорта и технологической суетой. Действительно, если обратиться к истории, то политическая идея получила свое развитие и вновь воспроизводилась в тот самый момент, когда привязывалась к идее революции. И наоборот, окончание революции есть фактически на-

чало террора и тотального насилия: когда видят, что революция не продвигается, а взгляды остаются радикальными, начинают убивать. Это мы могли наблюдать не только в период Термидора, но и в 1918 году в России, и в деятельности «левых» экстремистов.

Предотвращая сползание к террору, политика переводит движение к обновлению, существующее изначально в отдельных устремлениях, в процесс обновления для полноты открытия очевидного — истины. Анализ «возможностей» в онтологии Хайдеггера открывает перспективы понимания такого «перевода». Действительно, возможности *Dasein*, которые всегда принимают форму выбора, открывают совместность жизни и, как следствие, возможности ступания в наступление: «Когда присутствие, заступая, дает смерти стать властной в нем, оно понимает свободное для нее в особой *сверхвластности* своей конечной свободы, чтобы в этой последней, которая «есть» всегда только в избранности выбора, взять на себя *безвластие* покинутости на себя самого и стать прозорливым для случайностей разомкнувшейся ситуации. А когда судьбоносное присутствие как бытие-в мире сущностно экзистирует в событии-с-другим, его событие есть событие и определяется как *исторический путь*. Так мы обозначаем событие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов. В бытии-друг-с-другом в одном и том же мире и в решимости для определенных возможностей судьбы уже заранее ведомы. В сообщении и борьбе власть исторического пути впервые становится свободной» [4, с. 384–385].

В сообщительности и борьбе, что настроены властью исторического пути, освобождаются возможности открытия идентичности мира. При этом совместность жизни не есть только совокупность обитателей и граждан, но в обращениях друг к другу разделенная участь сообщества. В разделении участи лежит путь участия в делах (заботе) сообщества: в том, что касается, задевает, влечет — заботит — каждого. Именно участие и составляет, по определению Аристотеля, суть политического [5, 1274b35, 1275a30]. Участвующие — совместно призванные и избранные в борьбе открывают возможность открытия истины.

В участии истина не очевидна, но возможна. Однако именно такая возможность освобождает энергию, благодаря которой мир обнаруживается в своей идентичности. В этой связи политика — есть поле предоставления возможностей для проявления заботы. Политика есть проявление заботы о заботе. Вероятно, руководствуясь именно

этим «желанием», Тимей, признавая требования Сократа рассуждать в полной точности и непротиворечивости, замечает, что вообще должно радоваться и довольствоваться только правдоподобным мифом, не требуя большего [6, 26d]. Конечно, Сократ, требующий «полноты» и «совершенства», мог бы завершить на таких словах Тимея встречу. Но как радатель истины, греческий любомудр согласился на правдоподобные мифы. Оставляя открытой возможность явления истины, Сократ обращается к Тимею с просьбой продолжить разговор. Сократ выбирает слова, слова, слова, прекрасно понимая, что истина в молчании. Причины, как видится, две. (1) Правдоподобие в дальнейшем можно обменять на более правдоподобное: разговор продолжен, и остается открытой возможность истины. (2) Не признавать за правдоподобным мифом правоты — измена человеческому роду. Именно человеческому, т. к. произведение правдоподобий — общее дело; деяние в той среде, суть которой составляет общительность и искреннее удовольствие от совместности существования. В этом плане зрелища, ритуалы, мифы, магия и т. д. — не есть представления о мире, не являются теорией мира, но способы жизни — сама жизнь. Только благодаря этому и живут человеческие чувства или то, что есть в человеке человеческого.

В то же время правдоподобные сказания не являются лишь мнением. Они есть результат борьбы участвующих. Говоря о борьбе, необходимо обратить внимание на три момента. Во-первых, речь идет о борьбе в совместности и, в конечном итоге, о совместной борьбе. Поэтому борьба — это не выражение недоверия или оскорбление, но публично высказанное уважение, которое «я» оказывает «другому», признавая его незаменимое мастерство и искусность. В этой открытой возможности — в общительности — рождаются правдоподобные сказания и есть возможность явления истины. Во-вторых, борьба, состязательность сторон препятствует победе любопытства («похоти очей») и любопытствующих, которые по воле случая оказались втянутыми в схватку и жаждут ее (борьбы) скорого окончания и быстрого достижения результата. Публичная борьба, таким образом, есть та форма, которая позволяет избежать падения в беспочвенность и бесчинство мнений. В-третьих, борьба — суть публичное состязание за право быть избранным.

В борьбе претензии судятся, избираются. Но также судят обоснованность притязаний. Основанием притязаний выступает публичное искусство давать (говорить) и принимать (слушать) отчет — рацио-

нальность претензий. Но высшим проявлением мастерства выступает умение скоординировать и согласовать претензии претендентов. В этом мастерстве заключено признание продуктивной отдельности «другого» и решимость выбора не в пользу чего-то (выбор «что»), но «как» уравнивание разных и неравных сторон (выбор «как»). Ведь равенство же само по себе ничего не значит; оно носит лишь экономический характер, ведомое нуждой. Но «справедливость — это признание привилегий другого и его господства» [7, с. 105]. И в этой связи справедливость — лишь другое имя истины: оба совершенных блага выплавлены в горниле совместности. Справедливость является, следовательно, не только качеством претендента — то, чем сражаются, но и самим основанием, высшей добродетелью общего дела — то, за что сражаются. В этой связи обращение к благу позволяет пользоваться благом в сражении, переходить в обращении от одного адресата к другому, фактически не изменяя направления. Поэтому избирается всегда то, что способно и скоординировать, и согласовать претензии претендентов, т. к. в этом состоит Благо.

В этом взывании к высшей добродетели и состоит интенция политики. Ведь в совместности находит отклик не то, что препятствует общению, а напротив, то, что ее устанавливает и дает новый импульс. Поэтому для освобождения современности и в современности освобождения нужны голоса. Нужны такие голоса, которые подлинно существуют в со-общении. И избрание политики обнаруживает себя в освобождении места для возможности позаботиться о себе каждому. Ведь забота и усилия, предпринимаемые для того, чтобы другие прониклись такой заботой, открывают возможности, способствуют обновлению.

Покидая время, глаголя о конце истории, чтобы обрести покой в идентичности, мы соотносим себя скорее не с социальным гарантом, а с силой аффекта. Мы освобождаем себя от совместности — резона человеческого существования. Это оборачивается свободой от понимания. Выброшенный в мир множества вещей, человек тратит время на арифметическое калькулирование успеха. Такая среда совсем не безопасна. В ней человек ощущает себя игрушкой множества сил: не понимает.

Понижающее же поведение — это поведение, в котором сохраняется возможность. Ведомый в пути, человек признает благопристойность прошлого и решителен в заботливом завершении данного. Он более предпочитает со-общение, нежели корысть, и ориентирован

на то, чтобы подняться выше простых требований и даже временного равновесия, чтобы утвердить себя как истинного претендента в борьбе. В борьбе, которая завязывается и имеет свой исход в сообщительности, где правит не норма, но напротив, устанавливается, что именно здесь, на этой границе — в совместности «я — другой» — мир раскрывает свою силу, открывается и предстает в своей идентичности. Участие в такой борьбе высказывает уважение и, главное, чувство собственного достоинства.

Противоречивость настоящей ситуации ставит человека перед дилеммой: либо быть действующим, либо пропасть. Быть действующим, т. е. сохранить жизнь, трудиться, чтобы даже ценой отсрочки наслаждения и удовольствия удержаться в ней; либо пропасть в «подземном царстве», которое является противовесом материальных богатств, и жертвовать¹. Хотя известно, что дилеммы — лишь трудности концептуального характера. Так, Витгенштейн в своих поздних работах, обосновывая идею функциональной природы понятий, обратил внимание на то, что даже применительно к одним и тем же объектам понятия могут применяться неодинаково, играть в разных системах рассуждений разные роли. В связи с этим суть каждой дилеммы состоит не в том, какое направление мысли победит, но каковы права и обязательства последних относительно друг друга и всех других возможных позиций. Так, в своих «Заметках на полях 'Имени розы'» Эко написал: «Мне хотелось отравить монаха. Думаю, что всякий роман рождается от подобных мыслей. Остальная мякоть наращивается сама собой» [9, с. 434]. Действительно, смерть — это внезапно выпавшее — встает на пути, привлекает внимание и обсуждается. Платоновский *Федон* дает понять, что смерть — не-обходимая преграда в пути жизни, но именно она раскрывает полноту жизни. В этом контексте дар смерти есть дар обретения себя; вся жизнь должна быть тем, что Сократ называет практикой смерти, и только тогда она достойна называться человеческой жизнью. Переживание смерти, забота по поводу смерти представляет собой и то, что можно назвать другим именем свободы. Именно забота о смерти способствует увеличению чувственного удовольствия (влечения), в основе которого непременно лежит

¹ Ф. Ницше в «По ту сторону добра и зла» говорил о существовании лестницы жертвоприношений в истории человечества: некогда жертвовали людьми, которых больше всего любили, затем — «сильнейшими из своих инстинктов, своей природой», и, наконец — «самим Богом из жестокости к себе» [см. 8, §55].

срыв какого-нибудь запрета, преодоление нормы, греховности. Это и характеризует настоящую ситуацию как апокалипсис.

«Апокалипсис» по-гречески означает откровение, т. е. снятие покровов, обнажение, а «апокалиптические речи» — это и «непристойные речи», в которых говорилось об обычно скрываемых частях тела. Как здесь не вспомнить пассаж Канта о «срывании покровов с Изиды» — об открытии очевидного, которое по существу своему непристойно, но желает быть разоблаченным. Именно поэтому такое открытие предполагает бережное отношение, внимание к побочным действиям прохождения пути и ответным реакциям на действия. Речь идет о необходимости пути *косвенного* — пути обходного, непрямого, который является противоположностью «алгебраическим действиям»¹ технократа. Но путь косвенный — это постановка проблемы. При этом движение по такому пути — формулирование проблем, постановка под вопрос, — конечно, не предполагает скорого решения. Такой путь следует рассматривать как средство, чтобы озадачить, привлечь внимание и открыть возможности. Под проблемой следует понимать такие вопросы, которые артикулируют альтернативу, когда всевозможные доводы говорят как в пользу одной, так и в пользу другой возможности. Проблема, следовательно, есть открытие альтернатив маршрута, что обнаруживаются в процессе шествия и которые (альтернативы) невозможно оставить без внимания.

Итак, «косвенный» путь суть экспликация самой альтернативы и терпеливое ожидание ответа. В этой терпеливости — только возможность, но не гарантия ответа. Известно, что в основе всякого ответа лежит оценка, которая подчинена ритуалу и согласована с нормой. Но в современной ситуации нельзя позволить себе право признания универсальных норм/ценностей, нельзя позволить себе алиби морального демагога, когда, возвышая себя, крайне негативно оценивается другой. Нельзя также позволить и ложь: разве можно предать то, что «слито в тебе» или не исполнить имеющееся, не подчиниться системе? Кант по этому поводу замечает: «Все же лучше иметь в обращении разменную монету, чем ничего; в конце концов, можно, хотя и со значительными потерями, обменять ее на чистое золото. Выдавать ее только за фишки, не имеющие никакой цены <...> — это высшая измена человеческому роду» [10, с. 177–178]. При этом повторение

¹ Э. По в «Украденном письме» устами Дюпена разоблачает «глупость» и «условность» математического мышления, которое якобы является «истинным образцом мышления вообще».

«чистого золота» не дело трансцендентного субъекта, но обыкновенного человека, в котором различающе сопрягаются и долг, и воображение — все то, что в своей целостности составляет жизнь и чем наполнена общительность и общежительность: все то, что пронизательные немецкие романтики объединяли в слове *Humanitaet*. Действительно, что может сравниться с мастерством и силой *Humanitaet*?!

Считается, что столкновение ценностей везде и всюду ведет не к альтернативам, а к безвыходной смертельной борьбе, такой как борьба добра и зла. Здесь якобы не может быть альтернативы. Фактически выбор существует, как знает по собственному опыту каждый человек, притом на каждом шагу. Ведь почти во всех реальных ситуациях, в которых люди занимают определенные важные для них позиции, сферы ценностей пересекаются и переплетаются. «Выравнивание, которое производит повседневность, — отмечает Вебер, — и заключается в том, что в своей обыденной жизни человек не осознает подобного смещения глубоко враждебных друг другу ценностей, которое вызвано отчасти психологическими, отчасти прагматическими причинами; он, прежде всего, и не хочет осознавать, что уходит от необходимости сделать выбор между 'Богом' и 'дьяволом', от своего последнего решения, какую же из этих борющихся ценностей он относит к 'божественной' и какую к 'дьявольской'. Плод от древа познания, который нарушает спокойное течение человеческой жизни, но уже не может быть из нее устранен, означает только одно: необходимость знать об этих противоположностях, следовательно, понимать, что каждый важный поступок и вся жизнь как некое целое — если, конечно, не скользить по ней, воспринимая ее как явление природы, а сознательно строить ее, — составляет цепь последних решений, посредством которых душа, как пишет Платон, совершает выбор своей судьбы, то есть своих действий и своего бытия» [11, с. 565–566]. Конечно, *Humanitaet* не может процветать там, где нет хороших законов, и, тем не менее, мир «хороших законов» не случился бы и потом оставался бы скучным, безрадостным, пустынным, если бы отсутствовала живость общительности.

Собор *Humanitaet* возводят собеседники, каждый из которых в одно и то же время является и наблюдателем, что застыл в молчании и терпеливо прислушивается, и активным участником строительства, что вызывает к продолжению начатого. Граница, что определяет их стать, позволяет им соблюдать и правила вежливости, благопристойности, и преодолевать ритуальность норм и правил. Ведь просто-напросто

подчиниться ритуальной норме было бы невежливо: невежливо быть вежливым из вежливости. «Жест дружбы или вежливости подвергся бы саморазрушению при малейшей уступке необходимости применить к конкретному случаю предписание общего характера. Он оказался бы побежденным, разбитым или сломленным жесткой регулярностью правил, иначе говоря, нормы» [12, с. 263–264]. Из этой аксиомы вовсе не следует делать вывод, что достичь дружбы либо вежливости можно не иначе как нарушая любые правила и действуя вопреки любому долгу. Каждый отдельный случай имеет свои особенности и может служить только прецедентом, и потому диктует не действовать только в силу приверженности нормативу, лишь из уважения к нему.

Таким образом, путь к идентичности — путь в общительности: не говорение за «другого» и не ответ «другому», но сообщая, совместно. Лад совместности потом открывает возможность позаботиться и о себе, находясь в движении живого обсуждения. Мощь такого движения состоит не в том, чтобы перевернуть оппозиции, но организовать условия постоянного «переворачивания» — продолжать движение. В таком случае обращение к «другому» и ему «не-ответ», являясь высшей формой вежливости, — есть исключительно ответственная форма бдительного осуществления ответственности. Эта ответственность ради согласия и доверия является формой выживания и спасения, источником заботливого отношения к себе и необходимым условием обновления.

§ 2. ВОПРОС ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ

Слово и его начертание уже давно не являются надежным инструментом понимания мира. И тем не менее, они не могут не остаться источником удивления. Пожалуй, с удивления исследование не только начинается, но и ведется им: в нем таится желание понимания, нескрываемая жажда обогащения. Речено же Гераклитом: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного» [13, фр. 18].

В самом деле, в исследовании, которое сродни путешествию, мы пытаемся не только не оставить без внимания каждую единицу встреченного, но и удержать путь в его целостности. В пути шествия мир предстает в своей множественности: движении своих подвижных деталей, подробностей. Эта множественность не только задает путь, но

и позволяет шествующему взгляду собирать, хранить и определять свои детали по принципу пригодности — «это нужно». Только потом такое пригодное завязывается в последовательную цепочку операций для достижения некой цели — используется. А первый шаг делается навстречу наличествующей множественности мира. Ведь мир не есть что-то определенное. Но именно эта неопределенность — множественность удивляет, требует вопрошания — зовет в путь.

Вопрошание — это само движение удивления. Оно производительно: испрашивая, мы споспешествуем тому, что уже есть в наличии, стать годным к использованию, употреблению. Как годное к использованию, нечто и используется: становится собственностью и вызывает не столько удивление, сколько сожаление от сделанной ошибки.

Вопрос ограничен историей каждой единицы: не только фактом ее наличия, сколько акцентированием того, в чем, с чем она орудует и срабатывается, а также ради чего пригодна. В таковой вопрошающей инвентаризации нечто обнаруживается таким, каким оно годно к использованию. Однако, и это важно подчеркнуть, что используется это нечто потом — потом, когда нечто станет таким, каким оно годно к использованию. Но изначально — возможность: факт встречи, когда нечто видится и взглядом принимается. И удивление есть такое настроение встречи. Оно заставляет задержаться в поле чистых возможностей: там, где мир состязается, судится, соревнуется и, тем самым, ведет и выводит им дарованное нечто к его собственной стати. Под водительством мира путь настраивается, шествие задается и нечто открывается таким, как оно творится в этом путешествии. Путешествием, собственно, и можно определить жизнь как достойную избрания: она взывает к вопросу, требует продолжения вопрошания и заставляет задержаться — не спешить с ответом, но удивляться и спрашивать.

Конечно, задержаться при встрече чего бы то ни было и спросить «что это?» кажется странным. И не только потому, что уже как бы есть ответ на этот вопрос. Кажется, что без труда можно определить нечто встреченное. При этом, правды ради, необходимо отметить, что день сегодняшний не дает гарантий чистоты ответа. Но только ли сегодняшний день заставляет вновь и вновь вопрошать: действительно ли нечто встреченное является таким, что годно к использованию?

Но есть и еще одна причина непопулярности вопроса *per se*. Она состоит в необходимости напряжения сил: способности видеть, внимательности в высматривании и осматрительности в этом рассматривании; сил требует и участие в борьбе за признание того дела, что

имеется и что ведется. Небезопасность напряженности и оборачивается редкостью вопрошания. Вероятно, по этим двум причинам и «учение о самом самом, — как отмечает Лосев, — не очень популярно в истории мысли. И тем не менее им обладает решительно всякая зрелая эпоха истории философии. Поскольку учение о самости обладает последним синкретизмом, на который только способна мысль, оно подается преимущественно или в начале, или в конце существования того или другого типа культуры, в начале — потому, что всякая культура вообще начинается с интерпретативного выявления своего основного мифа, в конце же — потому, что здесь этот миф получает наиболее полную разработку и наиболее адекватное отражение в мысли. Не знают учения об абсолютной самости обыкновенно срединные эпохи философии, когда сильно проявляет себя аналитическая мысль и идет разработка деталей в ущерб синтетическому охвату» [14, с. 356–357]. Конечно же речь ведется не только об «учении», которое имеет свое основание в культуре, и не о впервые-начинании культуры, которая иницируется вопросом о самом самом, но, по всей видимости, о культуре вообще как самом акте вопрошания, который есть и удивление, испытываемое при встрече с нечто данным, и забота в обращении с ним, и страсть продолжения шествия в пути к идентичности мира. Потому вопрошаешь об идентичности нечто не только, когда ход происходящего все менее и менее ясен, но и будучи захваченным и пораженным миром.

Идентичность нечто, может означать двоякое. Нечто есть оно само и ничто больше, чем оно само: оно само есть то же самое — то же самое относительно себя самого. Поэтому иногда и говорят, что быть идентичным означает быть равным самому себе. И потому определение идентичности нечто указывает на то, что нечто равно самому себе на основе того, что оно есть. Но равное существует там, где есть и большее. Потому можно определить идентичность нечто и как укладывание различного в основание — его уравнивание. В таком случае изначально нечто не есть равным самому себе, но является таким, каким оно становится как равное самому себе. В процессе явления нечто таким, каким оно равно самому себе, идентичность нечто обоснована. Очевидно, что следование или по первому, или по второму маршруту не приведет нас к идентичности нечто. В самом деле, вот этого нечто определяется и тем, что оно есть, и тем, каким оно есть. По сути идентичность нечто сбывается разнородностью хода на основании и в основание (как обоснование того, что нечто есть): во

взаимодополнительности чекана шага и пути, что длится шаг за шагом. Напряженность взаимодополнительного шествия на основании и в обоснование мостит путь, который может быть помечен как направление к идентичности нечто. Каков этот путь и как он идет?

Еще древние говорили, что один только есть путь — «'Есть' гласящий... <...> Что нерожденным должно оно быть и не гибнущим также, // Целым, однородным, бездрожным и совершенным. // И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу // 'Есть', одно, сплошное. // Не сыщешь ему ты рожденья» [15, фр. VIII, 1–5]. Творящий путь (ὁδός) Парменида, в котором шествие (κέλευος) испытует истоптанное (πατός) и следует по нехоженому (ἀτραπός), открывает *Есть* в вечно подвижной узорчатой ткани. Поэма — калейдоскоп *Единой* в своей единственности жизни. Здесь даже пластика буквы, скульптура слова удивляют своей зрительной музыкальностью. В самом деле, скульптура Единого Парменида живет подвижностью и пластикой шагающего ступания и кажет себя звучащим изваянием слова. Нам привычное латинское *identitas* сродни единой многосложности пути Парменида.

Вглядываясь в латинское «идентичность», вспомним Декарта, который был внимателен к слову и предлагал руководствоваться этим в своих *Правилах*: «Чтобы ненароком не смутить кого-либо новым употреблением слов... <...> ...я здесь вообще предупреждаю, что я совсем не думаю о том, каким образом все эти слова употреблялись в последнее время в школах, поскольку было бы очень трудно пользоваться теми же названиями, а подразумевать совершенно другое; я обращаю внимание только на то, что означает по-латыни каждое такое слово, чтобы всякий раз, когда не хватает подходящих выражений, я мог вложить нужный мне смысл в те слова, которые кажутся мне наиболее пригодными для этого» [16, с. 83]. Это правило Картезия — принцип строгости ума: вопрошай наличествующее и свято охраняй его собственное. Мы уже отмечали, что в вопрошании заложена инвентаризация — отделение единиц друг от друга и взвешивание возможностей каждой. В устроенном судебном разбирательстве победу одерживает тот претендент, который в полной мере реализует возможности. И победа наделяет его собственным именем. Фактически Декарт в своих правилах для ума настаивает на различении и суде как условиях ума вообще.

Так вот, в «идентичности» различается «беспрерывность», «постоянство» (*id+iterum* — снова, опять) и «равность самому себе»

(*is+demum*). Слыша это различие, важно устранить и семантическую двусмысленность понятия «идентичность». Сообразно латинским словам *idem* и *ipse* здесь складываются, сопрягаются друг с другом два разных значения. Согласно первому из них, *idem*, идентичный — это синоним сходного и является характеристикой порядка всеравенства, который кладет основу неизменности, устойчивости пути. Таким образом, нечто идентично как находящее себя в устойчивости пути. Во втором значении, *ipse*, термин «идентичный» отличен от «другого», «иного». Это второе значение заключает в себе определение идентичности, которое складывается как порядок уравнивания и мерится постоянством, непрерывностью хода. В этом случае идентичность нечто, или равенство нечто самому себе, обосновано устойчивостью поступательного шествия. Таким образом, говоря об идентичности, мы так или иначе артикулируем различие. В самом деле, идентичным, тождественным может быть только то, что различно в каком-нибудь отношении. Так если нет двух различных предметов, но не существует и их отождествления. В этом отношении идентичность нечто обнаруживается как порядок уравнивания. С другой стороны, если же существует только одно тождество двух предметов, которым не свойственно никакого различия, то тогда нет и тождества, а существует один и тот же предмет. Таковой порядок, где нечто обнаруживается как именно вот это нечто, суть порядок всеравенства.

С нашей точки зрения именно различие порядка всеравенства и порядка уравнивания и направляет ход поиска и обнаружения идентичности нечто. Таковое направление, которое ведется как путь шагающего хода, суть принцип идентичности. Держаться этого направления важно втройне. Здесь и заявляется о различии в односоставном, в чем нечто фундаментально основано как тождественное самому себе; и указывается на различие, которое мерит устойчивость шествия, чем нечто обоснованно гарантирует тождественность самому себе; и обнаруживает себя высшая степень идентичности — сопряжение порядка всеравенства и порядка уравнивания, в чем (в сопряжении) и чем (сопряжением) устанавливается предел, где (в этом «месте», которое местом, собственно, не является, но это место занято) нечто обнаруживается как оно суть свое собственное именно вот это нечто. Природа этого сопряжения является тайной идентичности.

В определении предела достаточно будет сказать, что для его установления требуются две различные точки, одна из которых движется

в направление другой и движется непрерывно, никогда ее не достигая. То есть как бы ни было мало расстояние между точками, дистанция, их разделяющая, остается непреодоленной: Ахиллес никогда не догонит черепаху. Апоории Зенона были предвосхищены еще Анаксагором и разделялись анатомистами. Согласно учению последних, атом, или предел самости, невозможно достигнуть путем деления реального физического тела. Атом есть предел бесконечного деления — само деление: обнаруживается в различии и является числом различия.

Собственно атом суть число ($\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$) или та творящая сила, которая непрерывностью различия устанавливает отношения между отдельными точками, ведя их упорядочивание. «Это число, — отмечает авторитетнейший исследователь древнегреческой мысли Лосев, — имеет мало общего с современным понятием числа. Оно, прежде всего, неотделимо от вещей. Оно не есть просто результат счета, но всегда содержит в себе идею порядка и потому является структурной целостностью. Наконец, оно обладает материально-творческой силой, способной создавать или, по крайней мере, расчленять вещи, впервые делая их познаваемыми» [17, с. 505]. Практически во всех своих работах Лосев обращался к представлению числа как корня всей древнегреческой мысли. Мы же хотим обратить внимание, что в самой идее числа зафиксирован удивительный принцип полагания и организации мира: движение перехода. Собственно число, как «высшая степень идентичности», и являет таковое движение перехода. Речь не идет о мистике превращения. Напротив, число артикулирует покой перехода так, что размыкает движение: является и фактом нахождения в пути, и шествия по нему. Фактически число и есть движение, и задает его: покой движение. Этот покой движения — переход, где наличествующее нечто сбывается в своей собственной стати.

С одной стороны, всякое число есть составляющие его единицы; с другой — оно само является единицей: схваченным, удерживаемым составом. В этой связи говорится о двух родах единиц: единице поступательного шествия, когда в каждом шаге отчеканен факт реального множества; и и единице пути, как факте реального единства множественности. Таковой дуализм числа наиболее рельефно выражен у Декарта. В своем XIV правиле он отмечает: «Если стоит вопрос о числе, мы воображаем какой-то предмет, измеряемый посредством многих единиц, и, хотя разум в это время размышляет только о множественности данного предмета, мы тем не менее будем остерегаться, чтобы впоследствии он не пришел на основании этого

к какому-либо заключению, где предполагалось бы, что счисляемая вещь была исключена из нашего представления; так делают те люди, которые приписывают числам и удивительные тайны, и сущие пустяки, в кои они, конечно, не уверовали бы до такой степени, если бы не представляли себе число отличным от счисляемых вещей. Таким же образом, если мы имеем дело с фигурой, мы будем считать, что говорим о протяженном предмете, понимаемом только в том смысле, что он обладает фигурой; если — с телом, то мы будем считать, что говорим о том же самом предмете как обладающем длиной, шириной и глубиной; если — с поверхностью, то мы представим себе его как обладающий длиной и шириной, опуская, но не отрицая глубину; если — с линией, то представим себе его только как обладающий длиной; если — с точкой, то представим себе его, опуская все иное, кроме того, что он есть сущее» [16, с. 136]. Нам представляется, что значение этого правила состоит не только в необходимости сведения числа к его «протяженной» формуле, сколько в перипетиях пути следования, в котором само число обнаруживается как разомкнутость. Суть такого формата пути состоит в том, что число, «состав» которого подчинен определенному закону, должно и «составляться» по тому же закону. Рассогласованность этих двух «законов» и представляется нам выражением дуализма. Вероятно, это и смутило самого Декарта.

В самом деле, когда мы видим единицу нечто наличествующего, то полагаем, что мы имеем дело с неделимой единицей. Однако если рассматриваешь видимое, то замечаешь, что таковая единица является коррелятом множества обосновывающих актов, для которого необходимо, чтобы сама множественность служила для него основывающим материалом. Число в своем «двойственном» виде — наглядный пример противоречия, которое должно, но не может быть снято. В самом деле, в момент, когда я воспринимаю каждую единицу в отдельности, я считаю ее неделимой; но как только я перехожу к следующей, то должен *представить* целость ряда. Представление, с точки зрения Декарта, выполняет исключительно инструментальную функцию; и он призывал не забывать этого. «Действительно, — пишет Картезий в том же XIV Правиле, — сами науки — арифметика и геометрия, хотя они и являются наиболее достоверными из всех, тем не менее здесь вводят нас в заблуждение. Ибо какой счетчик не думает, что его числа должны быть не только отвлечены разумом от всякого предмета, но и действительно отделены от него воображением? Какой геометр не затемняет очевидность своего объекта противоре-

чивыми принципами, когда он утверждает, что линии не имеют ширины, а поверхности — глубины, и тем не менее потом образует одни из других, не замечая, что та линия, в результате движения которой, по его представлению, возникает поверхность, есть настоящее тело, а та линия, которая не имеет ширины, есть только модус тела, и т. д.» [16, с. 137].

Матема числа, о котором мы говорили, это только один способ пребывания в «переходе». Бергсон предлагает другой — артикуляция длительности «переходного» шествия: «Чаше всего говорят, что движение происходит в пространстве, и когда мы объявляем однородным и делимым, то на самом деле думаем о пройденном пространстве, словно его можно спутать с самим движением. Но если вникнуть глубже в этот вопрос, мы убедимся, что хотя движущееся тело и занимает последовательное положение в пространстве, но действие, посредством которого оно переходит от одного положения к другому, действие в чистой длительности, реальное только для сознательного наблюдателя, ускользает от пространства. Мы в данном случае имеем дело не с вещью, но с процессом: движение как переход от одной точки к другой есть духовный синтез, процесс психический и, следовательно, непространственный» [18, с. 97–98]. С нашей точки зрения, «идея длительности» Бергсона уловила важнейшее в сути перехода: он есть кинестазис. Однако, локализовав его в психической сфере, он сделал шаг назад и, фактически, вновь воспроизвел дуализм в понимании самого движения перехода.

Выход из этой ситуации предлагает сам Декарт в том же XIV правиле. «Общая идея переносится с одного предмета на другой не иначе как посредством простого сравнения, благодаря которому мы утверждаем, что искомое является в том или ином отношении подобным, либо тождественным, либо равным чему-то данному, так что во всяком рассуждении мы точно познаем истину только посредством сравнения». Немного ниже по тексту: «Нужен только естественный свет для того, чтобы усмотреть истину, которая обретается благодаря этому сравнению». В конце концов заключает: «Остается незыблемым и неизменным положение о том, что вполне определенные вопросы едва ли содержат в себе какое-либо затруднение, кроме того, которое заключается в выведении равенств из пропорций» [16, с. 131–132, 133]. Как нам представляется, конгениальность этих замечаний в том, что суть числа не в его «составе» и целом и не в самом составлении, но в магии пути, который длится, основывая и обосно-

вая. В самом деле, каждый сделанный шаг чеканится шагом предвосхищаемым, а шаг последующий введом удержанием предыдущего. В таковой взаимообусловленной дополнительности шагов — физическом их тяготении друг к другу, единица суть длительность сопряжения шагов. Сопряжение, таким образом, правит путь. В этой связи кинестазис перехода суть тяготением спрягаемый ход различного и различно, чем и в чем нечто сбывается в своей собственной самостности. В самом деле, нечто наличествующее еще не есть его живость, но только сбывается в тяготах пути и живет напряженностью сопряжения.

Об обоюдоевности «состава», «составления» и их сопряжении говорил и Декарт: «Если в магните обнаружится какой-либо род сущего, подобного которому дотоле не постигал наш разум, не надо надеяться на то, что мы когда-нибудь познаем его посредством рассуждения, — для этого мы должны были бы быть наделенными либо каким-то новым чувством, либо божественным умом; но мы не верим, что достигнем всего, что в этом деле может быть осуществлено человеческим умом, если мы весьма отчетливо представим себе то сочетание уже известных сущностей, или природ, которое производит те же самые действия, какие выявляются в магните» [16, с. 131]. В самом деле, магнитное действие не некая субстанция, но сопрягающее тяготение различных природ, в котором и которым нечто сбывается как оно свое собственное. Собственно, это действие действительно сопряжением, когда нечто наличествующее собирается в своей собственной целостности. Декартово *cogito* и несомненно как сопряжение, в чем и чем целость того, что есть, является следствием напряженности, интензива собирания (*co-ago-itere*).

Интенсив сопряжения правит космос. Суть космического режима¹ состоит не в равенстве и правилах уравнивания, но в движении сопряжения этих двух порядков. Режим сопряжения правит так, что не только различное стягивается и само различие мерится отличием от иного, но в напряжении держит различие порядков и порядок различия. Здесь — в переходе, где происходит превращение порядков — единство пути определяется не мерным соотношением шагов и не длительностью перехода, но динамикой различия — напряженностью сопряжения. Фактически напряженность сопряжения направляет ход и правит меру движения.

¹ Слово «режим» мы используем в многообразии его латинского значения: *regio* — направление, состояние, округ, граница, рубеж; *regimen* — правление, начальствование.

Вот и «общественные взаимоотношения, — как отмечает Аристотель, — возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть, скажем, врач и земледелец и вообще разные и неравные стороны, а их то и нужно приравнять» [19, 1133а, 17–19]. Конечно, не о всеравенстве середины и об исчислении наивного арифметического среднего идет здесь речь, но о пропорции геометрической. Должно, ведь, равнять не неподвижные тела, но движимые — испытываемые друг другом. Таким образом, не один с другим равны, но испытание их равняет. «Поистине такой мерой, — говорит Аристотель, — является потребность, которая все связывает вместе, ибо не будь у людей ни в чем нужды или нуждайся они по-разному, тогда либо не будет обмена, либо он будет не таким, т. е. не справедливым» [19, 1133а, 27–29]. Испытание «другим» гарантирует продолжение пути. И в пути не приобретением довольствуется нужда: приобретением она только воспроизводится и реактивируется. Только встреча с «другим» — сопрягающее тяготенье «я» и «другого» — генерирует энергию и ткет уют: хозяйство ведет ладно — по разуму.

Напряженность сопряжения, или Разум¹, как режим идентичности, выделялась не только Гераклитом, но и в анатомизме. Левкипп в своем сочинении «О разуме» пишет: «Ничто не происходит как попало, но все из Логоса и в силу Необходимости». При этом подчеркивается не случайный, но необходимый характер связывающего движения. Аэций ссылается на Демокрита и Парменида, которые утверждают, что «все существует в силу необходимости. Судьба же, Правда, Провидение и Творец мира — одно и то же»². *Per contra* в своем ставшем результате идентичность нечто — голая абстракция, скрывающая жизнь мира забвением. Гордая в своей окончательности, эта абстракция оторвалась от стихии жизни вследствие ряду, может быть, действий и удачных, но наивных — горящих страстью достижения результата. В этом мире абстрактной идентичности и царствует аразумность с ее мистической слепотой. Исправление ошибки возможно, если положить в основу рациональный принцип идентичности. Потому справедливость в данном случае не излишнее добавление

¹ *λεγω*, *λεγεῖν* и *λογος* родственные слова.

² Мы цитируем фрагменты в переводе А. Ф. Лосева [см. 17, с. 465]. Существует и другой перевод: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости»; «Парменид и Демокрит говорили, что все (происходит) в силу необходимости, необходимость — это то же, что судьба и справедливость, и провидение, и (сила), созидаящая мир». Этот перевод опубликован в [20, фр. 22,23].

к делу сопряжения: она не свойство разума, но он сам. В справедливости не только выражается, и выражается более рельефно напряженность сопряжения, но и возможность провокаций и отклонений в этом шествии — опасность ошибки.

Вглядимся более внимательно в переводы приводимых нами фрагментов. В тексте Лосева *δικη* толкуется как Правда; в переводе петербургских исследователей и в приводимом нами фрагменте *Никомаховой этики* Аристотеля это слово предстает как Справедливость. В принципе возможен один и другой варианты перевода. «Правда» — важность наличного и необходимость внимательного к нему отношения; «Справедливость» — состязательность сторон, взвешивание каждого мнения. В этой двойственности и пребывает *δικη* как напряженность сопряжения разного, неравного. К этому сопряжению и необходимо прислушаться, т. к. только оно ведомо Истиной: открывает нечто наличествующее таким образом, как оно само есть.

Однако если акцентировать лишь наличность чего бы то ни было, то приходится довольствоваться лишь правдой: тем, что угодно: «Не удивляйся, Сократ, — говорит Тимей, — если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» [6, 29c-d]. Выходит так, что внимательность к наличному — необходимо, но только Справедливость открывает в «точности и непротиворечивости» нечто как оно само суть свое собственное. Этим открытием и глаголитесь вот это нечто. Глагол состязательности потом позволяет и мнениям высказываться как угодно. Но мнений этих могло и не случиться, не будь наипервейшего: глагола открывающего. Об энергичности глаголения (речи) и его «статусе» правителя говорил и Аристотель, когда настаивал, что все «должно быть явно и без поучения, а [мысли, содержащиеся] в речи, должны представляться через говорящего и возникать по ходу речи. В самом деле, в чем была бы задача говорящего, если бы и без речи [все] представлялось бы как надо» [21, 1456b, 5].

Очевидно, что кинестазис перехода испещрен перипетиями, переломами и возможными ошибками. На что и сетует Гераклит: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают» [13, фр. 1]. Но

это вечное непонимание не схождение с пути: ошибка имманентна самому движению и причастна этой-вот Речи. Вероятно, это и имел в виду Аристотель, когда писал в *Поэтике*, что переломы — суть то, чем трагедия увлекает душу: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, производимое речью, услащенной по-разному в различных ее частях, производимое в действии, а не в повествовании, и совершающееся посредством сострадания и страха очищения подобных страстей» [21, 1449b, 27]. Перипетии внедряются в необходимость продолжения речи и вызывают интерес, удивление — очищение через тревогу и страдание и предоставляют возможность шествовать дальше, творя годное к использованию.

Трагедийность жизни не вызывает сомнения. Однако сама жизнь не кажется не приносящей удовольствие: глаголом жизнь радуется.

Вот этим глаголющим движением жизни ладно мир и содержится. Этим вот глаголющим движением жизни, дарующем радость, удовольствие, и ткется идентичность нечто. Да и «мудрецы учат, что небо и землю, богов и людей объединяет общение, дружба, порядочность, воздержанность, по этой причине они и зовут нашу Вселенную 'порядком' ['космосом'], а не 'беспорядком' <...> и не 'бесчинством'» [22, 508a]. Таковую глаголющую напряженность сопряжения мы именуем диалогом. Именно диалог есть то энергизирующее основоустройство — конституция идентичности, которое определяет нечто в его жизнестроительности и мир наделяет содержанием жизни.

Письмена мира не перестают нас удивлять. Буквенное или, лучше сказать, иероглифическое понимание подробностей с легкой руки досократиков прошло не только через всю античность, но и сегодня не остается без внимания. В самом деле, ведь «имеет значенье, с каким // И в положение каком войдут в сочетанье те же // Первоначала и как они двигаться будут взаимно... // Даже и в наших стихах вид имеет большое значенье, // Расположение букв и взаимное их сочетанье: // Теми же буквами мы означаем ведь небо и землю, // Солнце, потоки, моря, деревья, плоды и животных; // Если не полностью все, то все-таки большая часть их, // Те же и в самих вещах; материи все измененья — // Встречи, движенья, строй, положение ее и фигуры — // Необходимо влечет за собой и в вещах перемены» [23, II, 1007–1017].

«Теория» иероглифичности жизни, выраженная Лукрецием Каром, не только противостоит механико-математическим интерпре-

тациям жизни, но и не видит в ней только языковую, текстовую структуру. Нашу диалоговую конституцию идентичности, конечно, в меньшей степени можно представить в рамках механистической картины, но можно заподозрить, что в ней нет ничего кроме языка. С одной стороны, нет. Мы ведем речь о том, что лежит в основании языка: той глаголющей напряженности сопряжения, что начинает говорить и рождает язык в том значении этого слова, который придают ему лингвисты. При этом акцентирование глагольности заставляет обратиться к языку. В самом деле, внимательность и распознавание отдельных подробностей только и открывает язык, позволяя не затеряться ему в ошибках движения жизни. Поэтому, да: предельное уважение к языку позволяет нам оставаться достойными жизни. Такое низвергающее утверждение языка, и потому учреждение жизни, как достойной избрания, вызывает к продолжению шествия, в котором то, что есть в наличии, лишь в диалоге обретает объем — идентичность.

§ 3. ЭСТЕТИКА ДИАЛОГА

Наше указание на диалог как конституцию идентичности нечто произошло без должного определения самого «диалога». В самом деле, акцентирование кинестазиса перехода, который суть глаголющая напряженность сопряжения, — есть лишь его самое общее определение. Потому его необходимо не только закрепить, но и некоторым образом расширить: выделить содержательные компоненты этого специфического движения. Таким образом, чтобы, как говорит Гераклит, «наобум не гадать о величайшем», необходимо присмотреться к самому феномену диалога. «Присмотреться», если очертить все многообразие действия восприятия, — это определить диалог в его подробностях и испытать его утвердительную мощь.

Для того чтобы рассмотреть диалог, глаз нужно как-то настроить: определить порядок смотрения и предметное поле. Что касается первого, то одним из возможных вариантов настройки является обращение к тем учениям о диалоге, которые не только акцентировали уникальность этого феномена, но и мостили, и продолжают мостить диалогический путь понимания жизненной полноты мира. Однако насколько учения приближают нас к самому диалогу?

Наши суждения представляют собой нечто вроде биномов: одновременно и антитезы, и взаимодополнения (материя-идея,

внутреннее-внешнее, видимое-невидимое, утверждение-отрицание и т. п.). Несомненно, что каждый из этих модусов суждения имеет свои права. В самом деле, чтобы удержать, закрепить видимое в соответствии с его внутренней тенденцией, необходимо нейтрализовать, снять его внешнюю окрестность как иную; но для того чтобы выявить внутреннее, невидимое и придать ему жизненную силу, требуется расширить горизонт и впустить иное. Такова биномиальность диалога. Вероятно, поэтому, только готовясь раскрыть тайну диалога, Бубер обращается к примеру и отмечает: «Действительно показать то, что я имею в виду, я могу только на примере событий, которые завершаются превращением коммуникации в общение, следовательно, воплощением диалогического слова. Передать читателю в понятиях, о чем здесь идет речь, невозможно. Но показать на примерах можно, только не надо бояться брать их из глубинных пластов личной жизни, когда речь идет о важном» [24, с. 97]. И далее Бубер описывает обстоятельства встречи еврея и христианина весной 1914 года. Разговор шел, действительно, о важном: в нем затрагивалась судьба не только нескольких человек, принадлежащих к различным народам Европы, но и всей Европы. Обстоятельства этой встречи, как говорит сам Бубер, являли собой «выяснение отношений между евреями и христианами, что превратилось в союз между христианином и евреем, и в этом превращении свершился диалог. Мнения исчезли, по плоти произошло фактическое» [там же]. Для нас значение этого примера состоит в артикуляции границы между евреями и христианами, которая повторяется как граница между евреем и христианином. Речь идет о факте встречи, где то, что отграничено, самой границей единится. Вот это «место» (место встречи), где граница акцентирована, суть не только то, что именуется как «диалог», но и делает недостаточным любое его номинальное определение. Такая недостаточность — не недоработка либо ошибка, но выражение принципиальной избыточности диалога: невозможность уместить его в рамках уже состоявшегося. Поэтому любое рассмотрение диалога — это вообще впервые начинание смотрения, которое и может только руководствоваться законом тяготения внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. Направляющей нитью такого маршрута является не нейтрализация и редуцирование различий, но их акцентирование, не снятие неравного, но взаимодополнительность наличествующего: такая дополнительность, что не завершает, но держится различий и их содержит. Фактически артикуляция разли-

чия заставляет подчинить следование тому режиму, который требует продолжения и, следовательно, метит округ возможностей продолжения. В этой связи целью нашего маршрута является, по сути, артикуляция возможностей продолжения.

Понимание диалога как режима, что правит продолжением, является достаточно обыденным. Однако его бесконечная простота не отнимает саму многосложность диалога. И дело не только в том, что простое требует своего выражения через множественное и сложное, но и в необходимости обращения за поддержкой к тем, кто уже испробовал напряженность сопряжения. В следовании по этому маршруту значима не только реальная помощь, но и сам факт обращения, в котором выражает себя желание быть причастным диалогическому движению: шествовать по направлению ко все удаляющемуся горизонту видения — продолжать.

Предметное поле также требует своего определения. Опыт исследования диалога в некоторой степени очерчивает его. Например, Бахтин исследует поэтику Достоевского и выделяет диалог не только в качестве ключевого элемента конституирования мира писателя, но и творчества вообще [25]; для Левинаса явленный лик другого и обращение к нему определяли диалог как основание «первой философии» — этики [26, 27]; Розеншток-Хюсси говорил о диалоге, обосновывая и защищая «грамматический метод» как основу практической и подлинно живой общественной науки [28, 29]. При всем различии архитектуры этих учений фундамент у них общий: открытость конкретному, чувственно-материальному — видимому и слышимому миру в его хаотичной множественности и жизненной собранности, что (собранность и жизненная полнота) достигается внимательностью к предоставляемым этим миром возможностям его узреть и выстоять при нем. Такое оборачивание глаза — способность видеть и рассматривать, когда широта горизонта видения заостряет взгляд, позволяя ему рассматривать и давая возможность видеть, — подчеркивает уникальность диалога. Именно таковая «способность эстетического восприятия» и заставляет говорить о диалоге как в пути стягивании различных точек приложения глаза (далеко — близко) и сопряжение их в остроте взгляда.

Факт напряженности этого пути не уместается в рамки рефлексии. В самом деле, после того, как нечто наличествующее видится, оно приближается и рассматривается; полученное таким образом нечто предстает именно вот этим нечто. Это «новое», без сомнения, детер-

минировано тем, что есть в наличии, но чтобы утвердиться в этом, мы переносим эту уверенность вовнутрь и обращаемся уже не к наличествующему нечто, но к представлению этого нечто — его копии, фактически убеждаясь в том, что рассмотрение вблизи является истиной видимого. Это убеждение подкрепляет себя тем, что «ближайшее» есть удобная, и потому наилучшая, точка не только рассмотрения, но и видения. Наилближайшая близость — *cogito*, в которой далекое нейтрализовано, редуцировано и снято. Ошибка здесь — программируема. Однако, как нам представляется, такая философия не права не в том, что рассматривает ошибочное как искаженную либо частичную истину; ошибка заключается скорее в том, что она делает вид, что частичное является всего лишь фактом отсутствия множественности, как реальности мира, и не нуждается в том, чтобы ее (множественность) принимать во внимание. То есть можно сказать так, что ошибка отнюдь не в факте ее совершения, но в ее тиражировании: каждый произведенный акт *cogito* является частью и еще раз частью — только частью истины. Собственно, тиражирование, или производство копии с копии, утверждает порядок скорее воображаемый, чем реальный. Когда выстроены такие «умные» отношения, другой реальности, кроме фиктивной, и истины, кроме растворенной в частях, уже не существует. При этом попытки реанимировать реальность и увидеть в ней всего лишь факт равной в себе и уравнивающей все тотальности оказываются не менее губительными и для истины, в том числе.

Однако истина не далеко и не близко: она приходит. Ход от далёка не отказывает себе в вере в наличие фактической множественности, пряча ее в глубинах, и не заключает ее в скобки, но вопрошает: шествие длится в пути и продолжается под действием мощи хаотичных сил. Также и «ближайшее»: не возвышается до издания правил, которые утверждают контроль над миром, но только и есть во встрече с миром, в стойкости проживания перипетий встречи и суть твердость шага в продолжение хода. Диалог и занимает «место» встречи: и приближая, и отдаляя, он открывает возможность и видимому быть рассмотренным, и взгляд заострить, чтобы зреть за горизонт.

Поиск «места», в котором нечто, наличествуя, сбывается в своей живой полноте, отсылает нас к античной традиции. В самом деле, как обращает внимание Лосев, «если идея вещи, а это есть смысловая сущность вещи, — и сама материальная вещь неразличимы, то значит, что во всякой вещи мы сразу и притом чисто материально видим и ее идею, и ее материю, ее внутреннюю жизнь и ее матери-

альное проявление. Такое единство сущности и явления есть выражение вещи. А выражение вещи как раз и есть то, чем занимается эстетика. Ведь во всякой картине мы видим и ту внутреннюю жизнь, которая на ней изображена, и те цвета и формы, которые привлекаются здесь для изображения внутренней жизни. Мы видим в картине не внутреннее только и не внешнее только, но и то, и другое сразу и одновременно, взятое в своей полной неразделимости. Различимостью того и другого занимается наука эстетики. Но само эстетическое восприятие не занимается этим различием, которое могло бы только отвести его в сторону» [30, с. 14–15]. То, что здесь акцентируется одним из виднейших исследователей античной философии, есть не что иное, как артикуляция того многосложного акта, в процессе которого то нечто, что есть и наличествует, обнаруживается в своей жизненной полноте и утверждается таким, каково оно есть. Именно этот акт, по словам Лосева, и определяет предмет античной философии, которая есть в конце концов не что иное, как эстетика. «Это (предмет античной эстетики. — А. Х.) — материальное, вещественное и стихийное бытие, организованное в своей полной непосредственности и оформленное в меру своих чисто физических возможностей. Это бытие, которое можно и видеть, и слышать, и осязать, которое закономерно протекает, оставаясь живым телом и живой материей, и которое оказывается последним абсолютом, исключаяющим всякое другое бытие. Это есть не что иное, как материально-чувственный и живой космос, являющийся вечным круговоротом вещества, то возникающий из нерасчлененного хаоса и поражающий своей гармонией, симметрией, ритмическим устройством, возвышенным и спокойным величием, то идущий к гибели, расторгающий свою благоустроенность и вновь превращающий сам себя в хаос. Правда, были еще демоны и боги. Но, во-первых, все они тоже материальны (хотя материальность их особого рода, особенно тонкая). А во-вторых, античные демоны и боги являлись ничем иным, как только обобщениями, и притом предельными обобщениями, все тех же природных стихий, созданными для лучшего и совершеннейшего утверждения этого же чувственного космоса, для его максимально надежного и максимально крепкого обоснования» [17, с. 37–38]. Фактически, определяя предмет античной эстетики, Лосев раскрывает исходное положение эстетики как «первой философии». Внимающий все *αἰσθησις* не суть чувственное восприятие мира или его рассудочное предчувствие, но то, что мы нередко в обыденной жизни называем

чутьем, с которым отправляемся в путь, дабы чайннее выследить и обнаружить в совершенстве его заданного вида. В настроении выследить и обнаружить то, что есть, каким оно есть, шествие ведется навстречу миру, где — во встрече — он обнаруживается в своей целостности и космической ладности. В этой связи не столько хаотичность мира и не столько его уже космический лад вызывали интерес, сколько путь, шествующий в переходе, где то, что есть в наличии, обнаруживается и утверждается каким оно есть.

Какова природа этого перехода? Отвечая на этот вопрос, мы сталкиваемся с двумя фактически различными процессами: оптическим и акустическим. Насколько они взаимоисключающие, или каковы их права друг в отношении друга в пути, где космическая ладность мира обнаруживается и утверждается? Чтобы не предлагать изначально какого бы то ни было ответа, двинемся в путь и по ходу наметим узловые точки маршрута.

«Многие филологи, — читаем мы у Лосева, — замечали, что слово γινώσκω, 'знаю', 'познаю', у Гомера весьма часто соединяется с глаголом означающим видение. <...> Да и что значит греческое οἶδα, 'знаю', как не то, что 'я увидел', и всегда ли греки так уж четко различали εἰδέναι (знать. — А. Х.) и ἰδεῖν (видеть. — А. Х.)?» [31, с. 92]. Но «гносис» — это видение абсолютное и завершенное: знание всего рода олимпийского и потому состояние полной уверенности и очевидности увиденного. Однако даже это знание нельзя рассматривать как пассивное. Оно суть ἐπιστήμη, что буквально от ἵστημι означает «исхождение», «стояние» и «утверждение» видимого: ἱστορία, т. е. знание, полученное из следования, в котором нечто выслеживается, обнаруживается и утверждается. Потому и не может быть никакого другого знания, кроме исторического: нечто обнаруживается по ходу — в пути шествия.

Каким образом это нечто обнаруживается? — Без сомнения, умом. Но древнегреческое νόος (νόεῖν), которое столь часто толкуют как способность рассудка, есть не что иное, как «видение» и «принятие» чего-либо. Именно в этом видении, далее, открывается возможность акцентировать на чем-либо внимание — зафиксировать на нем взгляд (διδάσκειν), а затем — рассмотреть в деталях, различая каждую его подробность (διανομή). Само рассмотрение также не является простым актом, но специфицировано. Акцентирование на чем-то внимания суть орудование им: делание (πράξω)

его и срабатывание (τεχνέω). Собственно, видением и рассматриванием назначаются те обстоятельства, которые размещают нечто наличествующее в деле: дело ведется так, как назначено видением и по ходу рассматривания. Ведением дела нечто открывается в своей собственной стати. В обстоятельствах, или так, как дело ведется, нечто суть вещь ладная (πράγματα) — вот эта и не более, чем эта. В отношении именно вот этой вещи потом и можно принимать решение (διανομή): вещь ладная уже есть как годная к использованию и используется.

Важно обратить внимание, что τέχνη также есть не что иное, как ход обнаружения. И такой ход совершается не по заключению рассудка, но в пути следования навстречу видимому: нечто орудует и срабатывается к своей очевидной стати. Наглядным примером такого следования является произведение — обнаружение скульптуры в куске природного мрамора. В этом плане орудование суть испрашивание у наличествующего явить изваяние; и, как сработанная, красота наличествующего очевидна. В следовании навстречу видимому, в орудовании и срабатывании — в *практике* состоит ознака мастерства. Именно практика определяет собственное место куска мрамора в космическом порядке. И мастерством гарантируется право изведенного: признавая границу между обликом наличествующего и ее в орудовании явлением, сработанная вещь предстает в своей собственной ладности и годности к использованию. Потому τέχνη суть мастерство изведывания: искусство обнаружения того, что есть в наличии в его собственной стати и как стоящего. Безыскусность же — неумелость. Необходимо вновь начать видеть, «бросить взгляд» — обратить внимание и рассмотреть — делать и сработать, чтобы нечто встреченное показало себя в своей собственной стати и стало годным к использованию.

Ход изведывающего обнаружения мира в его всеединстве скреплен мудростью, или суть понимание. Ведь Σοφία, «мудрость», «понимание», по корню слова, означает «мастерство», «умелость»: орудование и срабатывание, которыми мир складывается в свой космический порядок. Так Гомер говорит о «зодчем умном, в длани которого художества мудрость / Все хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины» [32, XV, 410]. Изведывающая и творящая суть мудрости была несомненна для Аристотеля: в *Никомаховой этике* отмечено, что мудрость есть то, что «делает человека счастливым от обладания добродетелью и от деятельного его проявления» (ποιεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν εὐδαιμόνεια) [19, VI, 1144a, 5]. Таким образом, лишь

в действе мудрости — пониманием, которое есть не что иное, как энергия изведывания, мир открывается в своей космической ладности и утверждается как таковой. Здесь и некто делается счастливым: предстает в своей подлинной — человеческой стати. Именно делается, т. к. и подлинно человеческая статя не даруется существу человеческому, но обнаруживается по ходу изведывания мира. Таковое творение самого себя не нуждой ведется, но радостью причастности миру, которую испытываешь, когда держишься того и так, что и как мир дарует. В умении держаться мира и удержаться в нем мастерство состоит. И именно в этом умении твердь человеческая в своей подлинной стати сбывается.

Мы намеренно выделили несколько слов, которые так или иначе определяют ход следования. При этом они не просто синонимы. Ими отмечено — и отмечено как расчлененное — движение шествия в пути: от видения мировой множественности, где нечто есть в наличии, к идентичности нечего, где нечего очевидно в своей ладной статности и используется. Таковой порядок направленного движения скреплен и мудростью. И понимающий ход изведывания суть глаголанье. В этой связи нельзя говорить, что оптика античной эстетики исключала слово. Скорее наоборот: придавала ему исключительное значение. Но величие слова определяется не тем, что оно есть просто звуком или знаком, либо органом собранности шествия в единство пути. Оно суть как сопрягающая энергия шествия ведет путь — *λογος*. Величие слова, таким образом, состоит в той энергетической мощи, которая скрепляет и тем самым утверждает космическую ладность мира.

Но как скрепляется космическая ладность мира? Кажется, что скрепляя нечего, необходимо его еще раз повторить и распространить для многих. Однако обратим внимание на одно из изречений Гераклита: (τοῦ δὲ) λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενων γὰρ (πάντων) κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται. Этот фрагмент, который значится под № 1, может быть, один из самых темных, но и наиболее важных. В нем сосредоточена не только суть «учения о логосе» любителя мудрости из Эфеса, но и утверждающая сила логоса в эллинском мировидении вообще.

Существует множество переводов этого фрагмента¹. Однако каждый из них исполнен в некой «минорной» тональности: во всех из них выделяется то, что логос вечно недоступен. До некоторой степени это вполне оправдано. Ведь Гераклит известен своей ироничностью, порой доходящей до злой насмешливости. «Они впадают в нечестие, — так, вероятно, Гераклит позорил эфесцев, — прикидываясь знатоками искусств, которыми не владеют, и лечя то, чего не знают, и убивая людей под именем искусства, попирая природу и искусство. Позорно признаваться в невежестве, еще позорнее притязать на знание, которыми не обладаешь. Что им за радость от вранья, как не обогащение обманым путем? Если бы они собирали подаяние, то были бы лучше, ибо их, по крайней мере, жалели бы. В действительности же их ненавидят, ибо они и вредят, и лгут» [13, А, VI, 2; фр. 121]. И тем не менее, необходимо признать, что и темнота, и язвительность Гераклита не бесплодны. Цицерон, например пишет, что «[темнота] не заслуживает упрека в двух случаях: либо если привносишь ее намеренно, как Гераклит, который

¹ Например, А. Лосев дает такой перевод части этого изречения: «Хотя Логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому Логосу, и тем не менее они [люди] оказываются незнающими» [17, с. 348]. В «Фрагментах», изданных под редакцией Лебедева, он звучит так: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром, что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что же касается отдельных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие». Перевод М. Дынника следующий: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким словам и к таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают бодрствуя, точно так же как они свои сны забывают» [http://philosophy.ru/library/antique/heraklit/ger_othe.html]. Как известно, М. Хайдеггер также представил свой перевод фрагмента 1 во «Введении в метафизику»; Н. Гучинская, переводя книгу немецкого философа так передает его толкование изречения: «То в то время как *λογος* постоянно остается таковым, люди ведут себя как непонимающие (*αξύνετοι*), и до того как услышали и после того, как однажды услышали. Сущим же как раз становится все *κατὰ τοῦ λόγου* *τόνδε*, в соответствии и вследствие логоса; однако (они) подобны тем, кто никогда ничего не отваживается испытать, хотя они и пробуют себя и в таких словах, и в таких делах, каковыя проделываю я, все разлагая *κατὰ φύσιν* согласно бытию и явняя как оно себя ведет. От других же людей сокрыто, что они, собственно, делают бодрствуя, подобно тому, как при [пробуждении] вновь скрывается от них все, что они сделали во сне» [33, с. 206]. Английский и французский переводы этого фрагмента можно найти на web-странице <http://philoctetes.free.fr/heraclitus.htm>

известен по прозвищу Темный, ибо слишком темно о природе вещей рассуждал он', либо всегда непонятность речи обусловлена темнотой предмета, а не слов, — такова темнота 'Тимея' Платона» [13, А, 4]. Плутарх же прямо говорит об утверждающей силе речений Гераклита, ставя его в один ряд с Орфеем: «Мы слышим, как богословы — одни в стихах [=Орфей], другие в прозе [=Гераклит] — утверждают и поют» [там же]. В таком позитивном определении логоса мы и предлагаем трактовать этот фрагмент: «Вот эта речь есть вечно непонятна каждому и когда уже прослушана, и когда слушается впервые, случается по ходу, в котором все соразмерно в нескончаемости подобного (всего); способ каким можно назвать и тем самым сохранить это (нескончаемое) таков, (что) каждый ведом природой по отдельности и показывает исполненное; (но) для любого человека сокрыто и откуда что пробуждается, и откуда во сне возвращается сокрытое».

Дабы прояснить этот фрагмент, разобьем его на части: поставим себе задачу, с одной стороны, понять, для кого и почему логос недоступен, и, с другой стороны, определить, как он правит лад.

Итак, Гераклит говорит, что логос «непонятен каждому» — ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι. Согласимся с тем, что логос есть в понятности/непонятности. Но что значит этот «каждый»? Сказанное Гераклитом ἀξύνετοι — не просто «недоступность» или «непонятность», но «не для всех вместе». То есть речь идет о том, что логос не общепонятен. Но он также не является и достоянием каждого (γίνονται ἄνθρωποι). В такой-то степени этот древнегреческий «антихолизм» и «антииндивидуализм» побуждает трактовать логос как некий внемировой или даже сверхмировой принцип утверждения. Не этот ли путь был пройден и закреплен христианской традицией? Конечно, основание для такой интерпретации есть: во фрагменте говорится не о логосе абстрактном, или несамостоятельном, но о «вот этой речи» (τοῦ δὲ λόγου), т. е. логосе конкретном: выполняющим самостоятельную — только для него характерную задачу. Сказано же Гераклитом, что σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον — «понимание ото всех обособлено» [13, фр. 108]. Однако таковая «обособленность» не отрывает понимание от того, что оно сбывается в мире, где наличествующее есть. В противном случае не мир будет утверждаться в своей космической ладности, но мир предстанет лишь как воображаемый, и лад будет только грезиться. В другом своем изречении Гераклит на это и обращает внимание:

«Не мыслят многие (πολλοί¹) так, как встречаются, и не замечают случившееся, но по собственному побуждению грезят (ἑωυτοῖσι δὲ δοκεῖν οὔσι)» [13, фр. 17]. Таким образом, логос не только не общепонятен и не является понятным каждому, но и в этой недоступности грезится: воображением речение тиражируется, удваивается, но не утверждает мир в его космической ладности. В самом деле, «ищущие золото, — говорит Гераклит, — много земли перекапывают, но находят — мало» [13, фр. 22].

Логос недоступен также и тогда, когда вот эта (τοῦ δὲ) речь «уже прослушана и слушается впервые». Мы еще раз обращаем внимание: во фрагменте Гераклита сказано «вот эта речь», но не некий абстракт. Таким образом, логос доступен ныне — как нынешний. Таковое *ныне* есть во вневременной последовательности: логос «есть вечно» в обособленности понимания и недоступен и когда уже прослушан, и когда слушается впервые.

Такая недоступность логоса во временной последовательности, кажется, еще больше затемняет его суть. В самом деле, нечто воспринимаемое может стать сейчас понятным двумя способами. Во-первых, как коррелят мгновений: независимые друг от друга элементы этого нечто следуют друг за другом, схватываются и удерживаются. Логос в таком случае кажет себя не столько *теперь*, сколько *здесь* и как рассчитанная мера корреляции этих элементов. Таковая рассчитанная мера кажет себя ядро акта восприятия, которое задает характер длящегося в продолжение акта, конструируя его качество и обосновывая воспринимаемое. Собственно, один из переводов слова λογος позволяет трактовать его именно как модус обоснования. Английская версия части этого фрагмента Гераклита звучит так: «... *all things happen in accordance with the account*». Но необходимо все-таки подчеркнуть, что только в модусе обоснования, если следовать Гераклиту, логос недоступен: речь лежит в основе (уже сказана и прослушана прежде), чтобы впервые слышаться.

Другой способ «доступности» логоса предполагает, что схваченные и удержанные элементы нечто воспринимаемого максимально

¹ В лекциях «Мир» В. В. Библихин специально обращает внимание на это «многие»: «πολλοί во всей греческой мысли от Гераклита до неоплатоников означает не народную толпу на рынке или на улице, а образованное общество, где у каждого свой взгляд на вещи, как Пушкин называет людей рассуждающих. <...> Мнение, особое мнение, составить себе мнение для Гераклита — падающая болезнь, хуже беспамятства сна. Свое особое мнение у каждого и делает людей толпой, т. е. разрозненным и потерянным множеством» [34, с. 83, 84].

спрессовываются и сохраняют это нечто в его целостности в прошлом. Конечно, такое сэкномленное может быть извлечено из хранилища и лечь в основу последующего накопления — вспомнено. Однако уже само извлечение-вспоминание предположено последующим накоплением: речь говорить не столько *здесь*, сколько *теперь*, в котором уже прослушанное забрасывается во вперед себя и слушается впервые. В конце концов, и само *было* только и есть в теперь-глаголаньи. Примечательно, что французская версия перевода фрагмента растолковывает *λογος* как «глагол» или то, что нечто есть в самом себе делание: «...*toutes choses se fassent suivant ce verbe*». Поэтому-то Гераклит и отмечает, что логос недоступен только на основании «уже прослушанного», но длится дальше и дальше в обоснование.

Кажется, этими двумя способами («основывающий» и «обосновывающий») вообще исчерпан путь понимания и доступность логоса. Может быть, в этой связи Аристотель в *Риторике* и отмечает, что «текст Гераклита трудно интерпретировать, так как неясно, к чему относится [то или иное слово] — к последующему или предыдущему. Так, например, в начале своего сочинения он говорит: 'Эту-вот Речь сущую вечно люди не понимают'. Тут неясно, к чему относится слово 'вечно'» [13, А 1, 4]. В самом деле, Гераклит говорит, что логос вечно недоступен для всех вместе и не является достоянием каждого ни когда уже прослушан, ни слушаемый впервые, и причину этого мы видим в словах о том, что «каждый ведом природой по отдельности и показывает исполненное»; в этой своей «отдельности» они и называют словом (*ἐλέωv*), и держат вещь в сохранности (*ἐρύωv*). То есть большинство «живет так, как если бы у них был особенный рассудок» [13, фр. 114+2]. Этот «особенный рассудок», конечно, позволяет слышать, но подобно глухим: «'Присутствуют, отсутствуют', — говорит о них пословица» [13, фр. 34]. Присутствуя в отсутствии, для них либо мир «ничто», либо за слово они всё принимают, полагая в нем лишь приметку истины. Таким образом, если логос вечно недоступен, то и мир, как сказал бы Парменид, *εἶναι μὴ ἔόντα* — «не сущствует в сути»: все вместе и каждый в отдельности не ведомы, не называют, не хранят исполненное, но грезят. Такой мир явно грешит беспорядком и является безалаберным.

Может ли эфесский любомудр согласиться с тем, что логос вечно недоступен? Вопрос некоторым образом провокационный: сказано же, что «вот эта речь есть вечно». Но, будучи верными уже изреченному, мы не можем вычеркнуть «вечно», которое относится и к «не-

доступен». По всей видимости, необходимо признать специальное намерение Гераклита отнести «логос» и к «есть», и к «недоступен». Фактически, хвала логосу произнесена так, что логос предстает в своей оборачиваемой стати, и «место», где он играет, помечено «вечно». В этой связи для «вертящегося» логоса то, в чем он недоступен — *μη εοντα*, не является *ουκ εοντα*, но лишь полуоборотом, который оно-матически отмечен. В самом деле, «не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь», и когда есть смена света Солнца и его отсутствие в темноте Ночи, мы говорим о дне [13, фр. 99]. В этой вот двойственности и таится сила логоса, которая все скрепляет, пронизывая. Эта всепронизывающей двойственностью, *δυν δια*, все скрепляет, и космос предстает в своей ладной твердости: сложенные *ονοματα* голосят называнием, но являются не просто *φωνηματα*, а *δηλωματα*, т. е. обнаруженными по ходу изведывания мира. Потому акцентировать в имени лишь *flatus vocis*, а также отказывать в реальности *ερωματα*, значит не только потерять возможность понимания, но усугубить ошибку: не разглядеть ее и закрыть возможность исправления. В этой связи нельзя просто так снизить ценность и гласного называния, и охраняемого продукта, что уже имеет место. И в то же время они не только приметы творящей энергии. В конце концов, и Платон замечал, что «учредители имен не были никчемными людьми, но были вдумчивыми наблюдателями небесных явлений и, я бы сказал, тонкими знатоками слова» [35, 401b]. Потому вопрос о том, готов ли Гераклит согласиться с тем, что логос «вечно недоступен», необходимо поставить несколько иначе: *каким образом* он признает эту недоступность и, соответственно, вопрошать не о том, *что* логос «есть», но *как* идет «верчение», которое все скрепляет всепронизывающей двойственностью.

Отвечая на этот вопрос, мы бы хотели призвать Парменида в собеседники Гераклита. Конечно, этот жест не нов в истории философии: и Хайдеггер, и его французский собеседник Ботре не столько противопоставляли эфесского и элейского любомудров, сколько видели в них представителей единой эллинской философии и тех, кто заложил фундамент западного мышления вообще [см. 33, 36]. Мы также хотели бы обратить внимание, что и Гераклит, и Парменид были представителями единой семьи древнегреческих любомудров, которые говорили не хуже друг друга, но по-другому. Вспомним, что именно с этого замечания Сократ начал свою речь в ответ на размышления Лисия, что были переданы ему Федром [37, 235c]. Но есть и другой

мотив: оттенить слова Гераклита и, тем самым, сделать их более ясными. Где как не в беседе все открывается и становится ясным!

Сказано: логос «есть вечно» и «вечно недоступен». И этому есть причина: «природа любит прятаться» — φύσις δὲ καθ' [13, фр. 123]. То есть природа и не присутствует, и не отсутствует, но и открывается, и скрывается: то приближается и присутствует, то отдаляется и отсутствует. Собственно, в пословице, которую упоминает Гераклит (фр. 34), разыгрывается пара близкое-далекое — παρ'εόντας ἀπεῖναι, в которой нечто, что есть в наличии, и близко — присутствует (παρεῖναι), и далеко — отсутствует (αποεῖναι). В таковом и *при-*, и *от-*сутствует нечто в его собственной стати.

Признавая мгlistость сути — ее и приближенность, и отдаленность, Гераклит, тем не менее, настаивает, что σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι — «понимание есть единство всего суть» [13, фр. 50]. Предлагая такой русский перевод этих нескольких слов, мы намеренно разрушаем его (перевода) грамматический лад. Ведь понимание, с одной стороны, есть таким, что объемлет и держит в себе все и суть одно; с другой — все содержится в одном понимании. Такое двойственное и всепроницающее понимание, в чем и чем содержится все, есть не только рассматривание того, что вблизи, или видение дальнего. Оно — во встрече случающееся сопряжение. Именно συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, «сопряжение целого и целого, сходящегося расходящегося, созвучного несозвучного [заключает] все в одном и одно во всем» [13, фр. 10]. Таким образом, суть всего — понимание, которое есть во встрече случающееся сопряжение. В этой связи мы можем сказать, что нечто сбывается, как оно свое собственное, сопряжением приближения с отдалением.

Парменид формулирует это положение уже как своеобразный императив ума: «Видь, однако, умом: от-сущее (ἀπεόντα) верно при-суще (παρεόντα) // Ибо не отрубить от сущего сущее в смычке, // Ни распыляя его повсюду всяко по миру, // Ни собирая в одно» [15, фр. IV]. Уже в первой строке этого фрагмента Парменид чеканит тезис, который созвучен размышлениям Эфесца. В оригинале он звучит так: Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω, παρεόντα βεβαίως. — Требуется обратить внимание: сейчас отсутствующее (ἀπεόντα) увидится — оденется, озарится светом (λεῦσσε) и станет как присутствующее в рассмотрении его (νόω, παρεόντα). К вниманию зовет луч света,

который отсутствующее приближает отдалеко и ставит рассматриваемое вблизи как присутствующее. И императивна, таким образом, длительность смычки, когда видение далекого и рассматривание близкого настолько захвачены друг другом, что пребывают в обоюдоевности (δ' ὅμως). То есть так, что крепость захвата и верность не позволяет им разойтись, а «вес» быть вместе. Такая обоюдоевность не говорит о том, что они или *противоположны* (первое *снимается* вторым или наоборот), или могут быть сращены в некой срединной точке, но, скорее, дополняют друг друга: приближение идет от дальнего и к далекому следует от ближнего. Вот эта обоюдоевность, в которой приближение и отдаление есть в своих «*от*» — от-граничены, и характеризуют встречу. Эта встреча случается здесь-и-теперь — ныне; она — вот это сопряжение¹ приближения с отдалением. Поэтому-то Гераклит и говорит, что надобно не грезить, а встречать. И в этой ныне случающейся встрече понимание вершится сопряжением. Во встрече случаемым сопряжением приближения с отделением нечто сбывается как свое собственное вот это, и мир предстает в своей космической ладности.

В статике сопряжение различного — невероятно. И Гераклитово πάντα ρῆϊ указывает, что встреча случается как путь шествует. При этом Гераклита заботит не наличная данность близкого и далекого и не то, что далекое также лишь налично в своей близости, как и близкое отдалено, но исключительно ход приближения и отдаления, которым случается сопряжение. В самом деле, в слушании, т. е. близости дальнего, и уже прослушенности, т. е. дальности близкого, логос недоступен; но он «случается в нескончаемости всего»: того, что дается приближением и отдалением и скрепляется сопряжением этих двух обоюдоевных движений. Таким образом, ход следования различается как приближение далекого (1), отдаление близкого (2) и сопряжение приближения с отдалением (3). В двух первых логос недоступен. Однако они являются потенциалом движения третьего, и таким образом, что они верны друг другу, но не соединены вместе.

¹ Парменид использует ἔχεσθαι (от ἔχω, ἔχον, ἔχειν), что в издании А. Лебедева, на наш взгляд, удачно переведено как «смычка». В этой «смычке» говорится о держании равновесия и умении держаться равновесия. В такой смычке с канатом находится канатоходец. Конечно, акробату нелегко: он в затруднительном положении (здесь ἔχεσθαι тоже, что и ἀντιχάσσειν). Но он держится пути и делает шаг за шагом: продолжает путь, что правится (κελεύει) колесей (κελεύεσθαι), и — шаг споспешествует движению, продолжению пути. Таким образом, т. е. шествием в пути, равновесие гарантировано. И канатоходец держится пути и шествует. Здесь — в пути-шествии — он мастер.

Напротив, нынешняя встреча, когда сопряжение случается, логос покоит движение и несет его в себе. В кинестазисе встречи логосом сбывается нечто в его собственной стати.

Обособленность кинестазиса встречи задана его двойственностью. И как двойственностью ведомое, встреча и несет в себе имя, и нет. Вот этим и да, и нет мудрость-понимание глоголится: ἐν τῷ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα — «единодержавная Мудрость глаголится нежеланием и желанием Зевсова имени» [13, фр. 32]. В самом деле, если бы понимание несло в себе только присутствующее и близкое, либо ступало лишь к далекому и отсутствующему, то мир был бы обречен на безладье. Но понимание, что суть сопряжение различного, глаголится различностью шагов приближения и отдаления — членораздельно: шаг с шагом сопрягая, путь глаголит нечто как оно суть свое собственное вот это.

Таким образом, двойственностью всепроницающий логос вершится как диа-логос; а «это вот речь», не являясь достоянием и всех вместе, и каждого в отдельности, не слышимая впервые и будучи прослушанной, есть нынешнее сопряжение различного — суть диалог. Гераклит потому и говорит, что οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι — «должно слушать не мою, но речь обоюдоголаголящего понимания, [что] есть единство всего суть» [13, фр. 50].

Обоюдодовесный склад глаголящего понимания позволяет и диалог толковать двояко. Вообще διάλογος переводится достаточно просто: разговор, беседа. С одной стороны, «беседа» может быть растолкована как вполне обыденный, профанный факт. В этом случае синонимами «диалога» являются λαλιά (болтовня, спор) или στωμύλλο (словоохотливость, речистость). Это и позволяет говорить о диалоге как пути непринужденного ведения беседы. Вспомним, что Платон, представляя диалоги своих сограждан, писал их как беседу, что длилась в удовольствии и в удовольствие для присутствующих. Например, разговор об Эроте фактически начался после того, как «Сократ возлег и все поужинали, совершили возлияние, спели хвалу богу, исполнили все, что полагается, и приступили к вину. И тут Павсаний повел такую речь» [38, 176a].

Но есть и другая группа значений, раскрывающая сакральный смысл диалога. В одном из сохранившихся фрагментов читаем: διάλογος πρὸς Θεόπομπον — «диалог шествует в сопровождении

Бога» [Columbia Papyri, doc. 54]. В своем сакральном смысле диалог суть всепроницающая причина жизни¹. В этой связи легкость и непринужденность — неперенные составляющие диалога, однако отнюдь не достаточные. Диалог — это еще и беседа серьезная и о важном. Σπουδαίολογία (также синоним «диалога») означает как раз такую беседу. Если дословно перевести σπουδαίολογία, то это слово — суть ведение беседы, в процессе которой выясняются основания и обоснованность договора между соревнующимися сторонами. При этом важность разговора предполагает и определенный порядок его ведения. Ведь σπονδή — обряд, который состоит в том, что возливали вино, как жертву Богу, на алтарь, на жертвенное животное или просто на землю. Возлияние совершали также во время обеда три раза — в начале, середине и конце, т. е. перед каждым употреблением вина, тем самым славя бога. Собственно, уже процитированный нами фрагмент из платоновского *Пира* говорит о том, что присутствующих ожидает не только беседа непринужденная и в удовольствие, но и сопровождаемая святым предназначением.

Разговор Сократа с Федром также проходил не только в атмосфере приятной (Сократ и Федр не были безразличными друг для друга) и месте удобном, но и сакральном: «Клянусь Герой, — говорит Сократ, — прекрасный уголок! Этот платан такой развесистый и высокий, а разросшаяся тенистая верба великолепна: она в полном цвету вся кругом благоухает. И что за славный родник пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, можно попробовать ногой. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, видно здесь святилище каких-то нимф и Ахелоя. Да если хочешь, ветерок здесь прохладный и очень приятный; по летнему звонко он вторит хору цикад. А самое удачное это то, что здесь на пологом склоне столько травы — можно прилечь и голове будет очень удоб-

¹ Диоген Лаэртский в своих «Жизнеописаниях...» отмечает: «Бог есть живое существо, бессмертное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел его — над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен. Он — творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, что пронизывает все; и по многим своим силам он носит многие имена. Он зовется Дием, потому что через него совершается все, и Зевсом, поскольку он причина жизни и пронизывает всю жизнь; он зовется Афиной, поскольку ведущая часть его души простирается по эфиру; Герой, поскольку по воздуху; Гефестом, поскольку по искусническому огню; Посейдоном, поскольку по воде; Деметрой, поскольку по земле; и другие имена, даваемые ему людьми, точно так же обозначают какие-то свойства» [39, 7, 147].

но. <...> Раз уж мы сейчас пришли сюда, я, пожалуй, прилягу, а ты расположись, как тебе, по-твоему будет удобнее читать, и приступай к чтению» [37, 230 b-e].

И тем не менее, профанный и сакральный смысл «диалога» не противоположны друг другу: диалог не разрушает межу, что разделяет профанное и сакральное. Скорее он утверждает эту границу. Таким образом, не столько сами по себе сакральность «дыхания» и профанность спора определяют существо диалога, сколько он суть кинестазис встречи: то, что длится во утверждение ладности мира, открывая его космический порядок. В этой связи не удивительно, что еще одним из синонимов слова «диалог» является *νυκτερινός*. Это слово нельзя переводить просто как «ночное собрание» или как «речь в ночном собрании»; оно суть обозначение пути шествия, который ведет и выводит из темноты и потаенного к свету и несокрытому.

Определение «этой вот речи» как диалога, или как глаголящее сопряжение приближения с удалением, еще не говорит о том, *как* этот путь длится, *каким образом* сопряжение случается и глаголит. В самом деле, то, что Гераклит подчеркивает, что «все течет» или находится в процессе становления, еще не определяет специфику пути. Как течет — вот вопрос, который, с нашей точки зрения, является более значимым. Интересно в этой связи вспомнить некоторые замечания Платона по поводу Гераклитова «все течет». В *Кратиле* он, в частности, отмечает, что некоторые «имя сущности вещей, которое мы называем как *ὄντα*... <...> ...называют *ῥέοντα*, возможно почти по Гераклиту считают, что все сущее движется, и ничто не остается на месте. А началом и первоначалом они считают толчок [«толчок» будет *ῥέοντα* (т. е. то, что толкает. — А. Х.)] [35, 401d]. Мы же сейчас, задавая вопрос «как течет», акцентируем внимание не на «что-толкает», и не на том, «что-толкается» (как мы уже отметили, мир сам себя *толкает*), но на ходе течения — «как-идет», или как *толчок* длится. Собственно, диалогический характер сопряжения присутствия с отсутствием определяет направление к идентичности так, что и в нем, и им нечто сбывается как годное к использованию и ценное, и мир открывается в своей космической ладности.

Итак, каково *differentia specifica* этого «как-следования»? В качестве нити, что поможет нам ответить на этот вопрос, воспользуемся словами самого эфесского философа: «У чесала путь прямой и кривой, один и тот же» [13, фр. 59].

Одно из изречений гласит: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но всегда он был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» [13, фр. 30]. Мы обращаем внимание на то, что точка яркости (*ἀπτόμενον*) огня отделена от точки его угасания: и то, и другое акцентированы мерой. Эта мера определяет размерность шагов возгорания (приближения) и угасания (отдаления) огня. Однако огонь не есть возгорание или угасание: он фактически не понятен, не доступен с точки зрения меры и того, и другого, но есть в соразмерности таковых. В своей соразмерности огонь разграничен мерами возгорания и угасания и ритмично мерцает: «вечно живой огонь» горит мерцанием.

В ритме состоит и одноцелость дня. Как говорит Гераклит, Солнце, «будучи шириной в ступню человеческую», мерится от восхода до заката и «не переступит меры, а не то его разыщут Эринии, союзницы Справедливости (*Δίκης*)» [13, фр. 3, фр. 94]. Ночь же — безмерна. Но отсутствие меры не говорит, что ее нет: мерный ход шага отдален и правится от далёка. Потому, как и жизнь огня, одноцелый путь дня свершается в ритме шага и отдохновения от такового. Таким образом, «путь прямой» не однороден, но ритмичен: граница задает порядок шествия в пути, сопрягая мерность шагов. В этой связи можно заключить, давая первую характеристику пути следования, что сопряжение глаголится ритмом.

Однако ритм еще не раскрывает нам тайну шествия в пути. Более того, он не гарантирует того, что движение не может быть остановлено. В самом деле, в этом путешествии, что ведомо ритмом, каждая мера чеканится, называется, может быть прокалькулирована и сохранена. При этом серия таких отчеканенных шагов поддается определению правилами и нормами их согласования и координации. Дисциплинированный правилами путь следования уравнивает каждый шаг и подчиняет его всеравной норме. В какой-то степени дисциплинация действительно делает путешествие более безопасным. Однако путешествуем ли мы, стремясь открыть мир в его космической ладности, когда нейтрализован ритм и стерта граница во всеравной среде? И не является ли исполненное желание безопасности тем, что подчиняет нас норме, заставляет бояться ошибки и потому не столько вызывает к истине — к продолжению, сколько стремится доказать не лживость — оправдываться и отыскать алиби?

По всей видимости, нельзя сказать, что Гераклиту была неведома эта вероятность остановки. Не за это ли он поносил эфесцев, кото-

рые погрязли в самооправдании? Возможно, потому и сказал: «Не к добру людям исполнение их желаний» [13, фр. 110]. Принимая этот тезис, следует, таким образом, не только указать на от-граниченность пути шествия, но и акцентировать саму границу, закрепив за ней конституционные права.

Конституционность границы в пути шествия была определена Гераклитом предельно четко: «Меты (τέρματα) утра и вечера — Медведица (ἄρκτος), и напротив Медведицы — граница (οὐρος) ясного Зевса» [13, фр. 120]. Это изречение Гераклита процитировано в *Географии* Страбона, где под Медведицей подразумевается арктический круг, а не созвездие. Гераклит же, говоря о Медведице, или Арктосе, конечно, вспоминает Гомера. Отрывок из Гомеровской *Илиады*, в котором ведется речь об изготовлении оружия, следует привести полностью, чтобы показать, что процесс делания размерен границей, собран ею и увенчан: «И вначале работал он щит и огромный и крепкий, // Весь украшая изящно; кругом его вывел он обод // белый, блестящий тройной; и приделал ремень серебристый. // Щит из пяти составил листов и на круге обширном // Множество дивного бог по замыслам творческим сделал. // Там представил он землю, представил и небо, и море, // Солнце в пути неистомное, полный серебряный месяц, // Все прекрасные звезды, какими венчается небо: // Видны в их сонме Плеяды, Гиады и мощь Ориона, // Арктос, сынами земными еще колесницей зовомый; // Там он всегда обращается, вечно блюдет Ориона // И единый чуждается мыться в волнах Океана» [32, XVIII, 477–489].

Уже у Гомера мы видим, что граница не только организует ритмичный порядок шествия по «прямой», но и является точкой искривления, в которой весь путь связывается полюсом Арктоса в круг. Именно кругом, совершенной фигурой всего, граница акцентирована и выделена как всепроницающая: сила полюса сопрягает и, тем самым, гарантирует продолжение движения. И круг же причиняет само продолжение: в пути близкое отдаляется и далекое приближается — держится дистанция, что всегда зовет вперед; и каждый сделанный шаг вновь и вновь подпадает под юрисдикцию границы — разыскивается Справедливостью. Шествие в пути, таким образом, вновь и вновь повторяет границу, вечно ее возвращая, и движется в продолжение. Таким образом, с нашей точки зрения, когда Гераклит говорит о том, что «путь прямой и кривой один и тот же», он акцентирует от-граниченный, почленно ведомый путь, в котором вечно возвращается граница, дабы путь длился и длился в продолжение.

В своей поэме Парменид также замечает, что ζυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὁπλόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις — «пребывание причиняется совместностью, которое удерживает расходящееся в противоположные стороны их возвращением» [15, фр. V]. Связка *быть* (εἶναι) и *движение по кругу, вращение* (πάλιν) еще раз подчеркнута Парменидом и в следующем фрагменте: οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος — «то, что есть, и то, что рассматривается обращением, признаются тем же самым, все причиняется движением в разные стороны по кругу» [15, фр. VI, 7–8]. Таковое вращение, собственно, и определяет совместность: она не есть *что*, но исключительно *как* — вечно возвращаемая граница, что ведет путь и заставляет его длиться в продолжение.

Каково же это возвращение, т. е. каким образом правит гарант продолжения?

Мы могли бы сразу ответить на этот вопрос, процитировав слова Гераклита: «Совместны (ζυνὸν) у круга начало и конец» [13, фр. 103]. Однако тем самым мы бы только вновь повторили, что начало и конец дистанцированы и держатся границы. Но что значит держаться границы так, что гарантируется продолжение пути?

Как нам представляется, даже тогда, когда Гераклит указывает на обращение моря и земли (фр. 31) и циркуляцию вещей под залог огня (фр. 90), он не раскрывает нам причин и необходимости продолжения путешествия. В самом деле, в этих фрагментах нам только говорится о циклическом преобразовании друг в друга качественных элементов природы. В этом вечном физическом возвращении устанавливается либо равенство всего, либо утверждается для всех равная инстанция. Например, во фрагменте 31 читаем: «Море расточается (тратится) и восполняется до той же самой меры, какая была прежде, нежели оно стало землей». Фактически, меры моря и земли — равны; в этой равности трата одного приращает другое. Во фрагменте 90 всеуравнивающей инстанцией назван огонь: «Под залог огня все вещи, и огонь под залог всех вещей, словно под залог золота — имущество, и под залог имущества — золото». Конечно, как говорит Гераклит, «всем вот-этим правит Перун» [13, фр. 64]. Однако как правит?

Можно говорить еще об одном варианте ответа, который представляет нам Гераклит: возвращение суть цикл астрономический. Размышления о смене Солнца и Ночи (фр. 99), «превращениях» Луны (фр. 118bis) и обращении огня (фр. 31) — все говорит о веч-

ности возвращения. К этой же группе характеристик следует отнести и фрагмент, где речь идет о Гераклитовом «круге жизни» — «периоде времени, за который человеческая природа возвращается от посева к посеву» [13, фр. А19]. Астрономический цикл, как и круговорот земной, также подчинен возвращению подобия.

На эти «циклы подобия» указывает Делез, отмечая: «Мы не говорим, что вечное возвращение, 'то, в которое верили Древние', ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечное возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы. (Даже большой Год Гераклита — время, необходимое животворящей части огня для превращения в землю и возрождения в качестве огня.) Или же, если и есть в Греции или еще где-нибудь истинное знание вечного возвращения, то это жестокое эзотерическое знание, которое следует искать в другом измерении, гораздо более таинственном и странном, чем астрономические или же количественные циклы и их общие положения [40, с. 295]. Однако нам представляется, что все-таки истинное знание вечного возвращения необходимо искать у Древних и в Древней Греции, в том числе и у Гераклита, в частности.

Мы разделяем точку зрения Делеза, что вечное возвращение интенсивно, но не экстенсивно, активно, но не реактивно. Об этом, собственно, и говорит Гераклит, отмечая, что начало и конец круга не подобны друг другу, но «совместны», т. е. пребывают в сопряжении приближения с отдалением, когда первозданный хаос мира видится и удерживается взглядом, острота которого затачивается горизонтом видения. Здесь речь не идет об оборачивании светил, что определяет время посева — приближении, и не о циклическом превращении вещей — отдалении, но о содержании двух циклов, различие которых возвращается. Таковым сопряжением различия и правит Перун, «всякую тварь бичом пася» [13, фр. 11]. Потому-то Гераклитов «круг жизни» «от посева до посева» ведом огнем: борьбой длится путь изведывания миру, и по суду — в состязаниях и испытаниях — один шаг соразмерен шагу другому. Возвращается, таким образом, полѐмос: он «отец всех, царь всех: одних он делает богами, других людьми, одних творит рабами, других свободными» [13, фр. 53]. При этом власть войны отнюдь не уравнивает, но устанавливает различия: все различием начинается и оканчивается. Такое ведомое различием, вечное возвращение и гарантирует продолжение: в борьбе граница возвращает себе конституцион-

ные права и ритм задает ход вперед. Собственно, интенсивность войны, ее активно-производящий характер заключены в различающем сопряжении различного, когда διαφερόμενον ἐσωτῆ ὁμολογεῖν παλίντροπος ἀρμονίῃ δκωσπερ τόξου καὶ λύρης — «враждебное само обоюдоглаголит, возвращая гармонию, словно лук и лира» [13, фр. 51].

Внимательно всмотримся в это изречение, которое, с нашей точки зрения, позволяет выделить некоторые существенные характеристики борьбы *per se*.

Гераклит говорит, что столкновение враждебного не разрушает гармоничность мер, но актуализирует их: не только сохраняет уже наличествующее, но узаконивает таковое, придавая ему статус ладного — годного к использованию. В самом деле, «враждебное» возвращает гармонию луку и лире и предоставляет каждому его собственное, законное место. Через войну и каждый сделанный шаг чеканится своей твердостью и разнится от другого. Таким образом, Палемос не уравнивает, но различает, и настолько жестко, что закрепляет за каждым его собственное место. Чтобы рельефнее выделить мощь борьбы, обратимся к гесиодовской *Теогонии*: «Стикс, Океанова дочь, в любви сочетавшись с Паллантом, // Зависть в дворце родила и прекраснородящую Нике. // Силу и Мошь родила она также, детей знаменитых. // Нет у них дома отдельно от Зевса, пристанища нету, // Нет и пути, по которому шли бы не следом за богом; // Но неотступно при Зевсе живут они тяжелоуремящем. // Так это сделала Стикс, нерушимая Океанида, // В день тот, когда на великий Олимп небожителей вечных // Созвал к себе молневержец Кронид, олимпийский владыка, // И объявил им, что тот, кто пойдет вместе с ним на Титанов, // Почестей прежних не будет лишен и удел сохранит свой, // Коим дотолѐ владел меж богов бесконечно живущих. // Если же кто не имел ни удела, ни чести при Кроне, // Тот и удел и почет подобающий ныне получит» [41, 390–396]. Поэтический дар Гесиода в Нике, Силе и Моши — порученцах Зевса — разгадывает причину, что законит за каждым в отдельности тот удел, который принадлежал им изначально. Сражением и победой они утверждают свое право собственности на владения, чтобы стать в гармонии.

Но в самой борьбе, и это не вызывает сомнения, гармония отсутствует. В этой связи мы Гераклитово παλίντροπος могли бы перевести и по-другому. С одной стороны, это слово вполне может иметь смысл «возвращения подобного»: нечто наличествующее только в борьбе обретает свою гармоничную стать. С другой — оно значит также «пере-

ворачивание». Действительно, в борьбе гармоничность меры вновь и вновь подвергается испытанию: гармония отсутствует в обороте меры, и ее присутствие возможно. В этой связи борьба, как сопряжение приближения с отдалением, суть то, что предоставляет возможность: нечто наличествующее только может быть ознаменовано победой. При этом потенциал наличествующего не исключается, но также поставлен на кон и является ставкой в борьбе. Эта разнонаправленность приближения и отдаления характеризует сопряжение как напряженное.

Напряженность не атрибут сопряжения, но его предикат — энергия стягивания, но не объединения вместе разнонаправленного. В этой связи именно напряженность оставляет возможности открытыми: исход сражения не предопределен, но задан самим ходом сражения. Он в руках Судьбы. «Жребий сраженья склонился. Но раньше, сошедшись друг с другом, // Долго они и упорно сражались в схватках могучих» [41, 711–712]. Поэтому Гераклит, отмечая, что «все предопределено судьбой всецело», добавляет, что «εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?] — «судьба войною всем дает о себе знать, как и слава — в состязании, и рождается все в состязании, в обращении к другому — заимообразно» [13, фр. 80].

Эфесцу вторит и элейский философ, определяя судьбический и в сражении длящийся путь истины: ἐλεῖ τό γε Μοῖρ' ἐπέδρασεν // οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, // ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποϊθότες εἶναι ἀληθῆ — Судьбой скована // Целокупность, твердость пути, и именем будет все, // Что кровью испытано в открытии бытия [15, фр. VIII, 37–39]. Действительно, путь, скованный судьбой, имяславен, и имя в нем — не просто φωνήματα и ἐρῶματα, но капли крови сражения, которые отвердевают в вещах, что потом годны к использованию и сохраняются. Имя, следовательно, суть то, что знаменует борьбу: оно глаголится в борьбе и с борьбой выдыхается.

Но указать на имя, что в борьбе знаменуется, значит оставить без внимания то, за счет кого оно славно. Хреώμενα, в обращении к другому и заимообразности, отвечает Гераклит. Именно в борьбе, что происходит в заимообразности, акцентируется «другой»: тот реальный, вненаходимый для «одного» «другой», выход на которого именем помечен, и победа над которым может быть одержана. Этот «другой» — факт борьбы. И вечное возвращение, таким образом, суть всегда возвращение «другого»: «Я выхожу, — восклицает Ахиллес, вспоминая Патрокла и друзей, что от Гектора пали, — да главы мне любез-

ной губителя встречу, // Гектора!» (32, XVIII, 114–115). В этой связи χρεώμενα Гераклита акцентирует не наличность «другого» (данность его плотской тверди не вызывает сомнения), но факт встречи «другого»: его приближение от далёко. Действительно, слава, как и истина, приходят от далёко. Смерть же «другого» — его близость или отдаленность — бесславна и также смерти подобна. Только борьба славит. И потому состязание всегда длится как и приближение, и отдаление «другого»: «другой» отсутствует и приближается, присутствует и отдаляется. Напряженность сопряжения приближения с отдалением глаголится: «само обоюдоглаголится», — как сказано любомудром из Эфеса. То есть не каждый по отдельности глаголит, но сопряжение глаголится.

Мы уже обращали внимание на то, что сопряжение различного глаголится, и теперь можно точнее указать на конститутивное основание глаголанья — борьбу. Величественно выразил ее утверждающую мощь Гесиод: «Жаром ужасным объят был Хаос. И когда бы увидел // Все это кто-нибудь глазом иль ухом бы шум тот услышал, // Всяко, наверно, сказал бы, что небо широкое сверху // Наземь обрушилось, — ибо с подобным же грохотом страшным // Небо упало б на землю, ее на куски разбивая. // Столь оглушительный шум поднялся от божественной схватки. // С ревом от ветра крутилася пыль, и земля содрогалась; // Полные грома и блеска, летели на землю перуны. Стрелы великого Зевса. Из гуши бойцов разъяренных // Крики неслись боевые. И шум поднялся несказанный // От ужасающей битвы, и мощь проявилась деяний» [41, 700–709]. Конечно, крик, вырывающийся из гортани, лишь заявка на победу. Но шум борьбы, где крик набирает свою силу от крика «другого», членodelится: глаголом знаменует славу. Таким образом, в сражении «из гуши бойцов разъяренных» глаголится смычка бойцов: скопившееся выдыхается в наступление.

Только потом «кровавое имя» разносится по времени, размеряя его периодами и часами, и складывает пространство, размечая его уделы. Но само сражение вне времени и пространства: оно часов не замечает и ограничено только движением естества подвижного. В этом движении встреча случается и рождает. Случай рождает. Рождение всего, потому, не предопределено, но разыгрывается, и каждый раз по-новому. Да и «Солнце новое ежедневно», — говорит Гераклит [13, фр. 6]. Таким образом, вырванное из времени и пространства — оцепененное Судьбой, сражение длится как уходящее ступание в наступление: длится вечно (αἰών), как игра в пессию — удовольствие

юных [см. 13, фр. 52]. Игра эта — удовольствие цареправителей — решительна: ведется в нескончаемость наступления.

Борьба, таким образом, суть напряженность сопряжения, бегущего в разные естества мира, что богат уделами, как розданными в прошлом, так и ожидаемыми. И если богатство зовет вперед, то энергия Полемоса выступает гарантом и водителем продолжения. В этой связи мы и можем сказать, что маршрут шествия в пути не только ритмизован, но и отмечен напряженностью борьбы. Именно состязательность акцентирует границу — цезуру ритма и не позволяет замкнуть круг, уподобив точки начала и конца круга: их совместность, или напряженность держания дистанции, заставляет продолжать.

Напряженность, состязательность, непредопределенность пути сопряжения приближения с отдалением, конечно, не безопасят встречу: она испещрена перипетиями. Действительно, ровная мерность шага несет в себе преграду. Но таковая преграда, что борьбой акцентирована, основывает ход, но не останавливает его, нудит решительность и открывает возможность продолжения, но не предлагает готового и скорого решения.

Но борьба не самоценна, а значима как гарант продолжения. Здесь будет уместным вновь вспомнить главу *Илиады*, в которой Гомер рассказывает о страсти Ахиллеса «выйти» на Гектора: «В бой выхожу: не удерживай, мать; ничем не преклонишь!» [32, XVIII, 126]. Однако боевую страсть Ахиллеса остужает Фетида: «Ты говоришь справедливо, любезный сын: благородно // Быть для друзей угнетенных от бед и от смерти защитой. // Но доспех твой прекрасный... во власти троян напыщенных; // Медяным, светлосияющим им шлемоблещущий Гектор // Персы покрыв, величается! // Но уповаю, не долго // В нем величаться троянцу: погибель его не далёко! // Но и ты, мой сын, не вступай в боевую тревогу; // Снова пока не приду я и сам ты меня не увидишь: // Завтра я рано сюда с восходящим солнцем явлюсь // И прекрасный доспех для тебя принесу от Гефеста» [32, XVIII, 128–137]. Не уклоняет Гомер Ахиллеса от борьбы и не порицает «вражды», как это может показаться, когда читаешь: «О, да погибнет вражда от богов и от смертных и с нею // Гнев ненавистный, который и мудрых в неистовство вводит» [32, XVIII, 107–108]. А именно так видит Гераклит, настаивая на изгнании сказителя с состязания за то, что он, «молясь о том, чтобы 'вражда сгинула меж богами и меж людьми', сам того не ведая, накликает проклятие на рождение всех существ» [13, фр. 80b³,

фр. 42]. Гомер, скорее, порицает гнев и страсть, которые заставляют покончить с соперником. Но суть борьбы — не погубить соперника, но славу добыть, и потому требует всеоружия. В самом деле, борьба не слепа от гнева и ведется не потому, что страсть охватывает бойцов, но по необходимости: победой достойнейший по праву славен. Нужно ли, в таком случае, исключать Гомера из состязаний, если он знаменует героев, которые во всеоружной борьбе добыли славу, и не одной лишь страстью вели сражение? Порицания ли он заслуживает, если является противником бойни и воспекает состязательность?

Только, может быть, злая ирония Гераклита не позволила заметить это гомеровское различие между бойней и борьбой. Также, говоря о том, что καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν, Гераклит опускает, что Эрид существует две, о чем извещал еще Гесиод: «Знай же, что две существуют различных Эриды на свете, // А не одна лишь всего. С одобреньем отнесся б разумный // К первой. Другая достойна упреков. И духом различны: // Эта — свирепые войны и злую вражду вызывает, // Грозная. Люди не любят ее. Лишь по воле бессмертных // Чтут они желанья тяжелую эту Эриду. // Первая раньше второй рождена многосумрачной Ночью; // Между корнями земли поместил ее кормчий всевышний, // Зевс, в эфире живущий, и более сделал полезной: // Эта способна принудить к труду и ленивого даже; // Видит ленивый, что рядом другой близ него богатеет, // Станет и сам торопиться с насадками, с севом, с устройством // Дома. Сосед соревнует соседа, который к богатству // Сердцем стремится. Вот эта Эрида для смертных полезна» [42, 11–24]. Эта Эрида, что спрятана меж корнями земли, конечно, также не легка. Ведь «скрыли великие боги от смертных источники пищи: // Иначе каждый легко бы в течение дня наработал // Столько, что целый бы год имел пропитанье. <...> Но далеко Громовержец источники пищи запрягал // В гнев на то, что его обманул Прометей хитроумный. Этого ради жестокой заботой людей поразил он» [42, 42–44; 47–49]. То, что «свирепая война и злая вражда» бесполезны, не вызывает сомнения не только у Гомера, но и у Гесиода. Полезная же состязательность в заботе укоренена: в озабочении «насадками, севом, устройством дома» и внимательности в отношении соседа, который также озабочен обустройством своего хозяйства. Это тот другой, который торопит. И, конечно, Гесиод не поощряет покушения на присвоение чужого: «Не поддавайся Эриде злорадной, душою от дела // Не отвращайся, беги словопрений судебных и тяжб. // Некогда времени тратить на всякие тяжбы и речи // Тем, у кого

невелики в дому годовые запасы // Вызревших зерен Деметры, землей посылаемых людям. // Пусть, кто этим богат, затевает раздоры и тяжбы // Из-за чужого достатка» [42, 29–34]. И не к исключению судебных тяжб он призывает: нельзя же заподозрить Гесиода в такой наивности. Он подчеркивает — «сражение лицом к лицу по правде», *ἰσθῆναι δίκης*, имеет место тогда, когда состязающиеся стороны богаты, т. е. уже имеют свой надел и живут в достатке, не покушаются на чужое, но соревнуют друг друга, утверждая свои права. Таковая борьба не подчиняет себе «другого», но, судом встречая, заботится о нем, как том, кто соревнует в озабоченности сложенное богатство. Этот суд и предоставляет возможность позаботиться о владении и *de jure* крепит уже наличествующее.

Так, в заботе укорененная, длится встреча напряженной ритмикой соразмерных шагов, открывая возможность продолжения. В заботе пребывающая, эта встреча, действительно, небезопасна. Однако что может быть более безопасным, чем решимость продолжать?!

Граница, борьба и забота — суть те принципиальные компоненты, которые определяют диалог. Именно они раскрывают нам уникальность диалога, в котором напряженностью ритма глаголит забота. «Вот эта речь» и скрепляет почленно ведомый путь орудования и срабатывания, открывая мир в его космической ладности. Вне диалога орудование безалаберно, срабатывание не знаменует, названное не в чести, сберегаемое бесславно. И только диалог глаголит *как* свершаемое деяние. Это *как* суть ладность орудования, славность срабатывания, честность называния — то, *чем* открывается мир ладный и в ладе пребывающий, но не беспорядочный и бесчинный. Таким образом, забота о мире дает о себе знать в диалоге.

Такой диалогической способностью был одарен Сократ, который призывал «беседовать, а не спать», признавался в любознательности и бродил по улицам и рынкам, где в беседах упражнял не знание мира, но заботу о нем, и потому более славил не мудрецов, но любящих мудрость — философов¹.

¹ Вспомним, в этой связи, несколько фрагментов из платоновских диалогов. Призыв беседовать, а не спать, был обращен к Федру — см. 37, 259d, 12. Опять же, обращаясь к Федру, Сократ говорит о своей любознательности: «Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня учить, не то, что люди в городе» [37, 230d]. В этом же диалоге — в беседе с Федром Сократ различает мудрецов и любомудров: «Название мудреца, Федр, по-моему, для него (Лисия. — А. Х.) слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости — философ

* * *

Мы пытались как можно подробнее начертить карту маршрута, который позволяет проследовать к идентичности нечто. Вероятно, назначение любой карты состоит в том, чтобы облегчить достижение определенной точки. То есть так или иначе мы должны были, по крайней мере, гипотетически представить относительно прямую линию нашего маршрута. Однако мы этого не сделали, а наоборот, остранили путь: проблематизировали возможность следовать по нему беспрепятственно и безопасно и, в конце концов, поставили идентичность нечто под вопрос. Таковое отставание и некая незаинтересованность в достижении скорого результата (именно в этом и состо-

или что-нибудь в этом роде — вот что более ему подходит и более ладно звучит» [37, 278d]. О своем же «повивальном искусстве», когда плод знания извлекается беседой (избыток предположен: диалог происходит от избытка, но не в недостатке), и само знание пребывает в беседе, но остается недоступным вначале и по ее завершении, Сократ говорит в заключении *Тезета*: «Сократ: Выходит, *Тезет*, что ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правильным мнением, пожалуй, не есть знание. *Тезет*: Видимо, нет. Сократ: И мы все еще беременны знанием и мучимся им, милый друг, или все родили на свет? *Тезет*: Клянусь Зевсом, с твоей легкой руки я сказал больше, чем в себе носил. Сократ: И все наше повивальное искусство признает мертворожденным и недостойным воспитания? *Тезет*: Решительно все. Сократ: Итак, если ты соберешься родить что-то другое, *Тезет*, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь мое искусство умеет добиваться только этого, а больше ничего, да я и не знаю ничего из того, что знают прочие великие удивительные мужи, сколько их есть и сколько их было. А повивальное это искусство я и моя мать получили от бога, она — для женщин, я — для благородных юношей, для тех, кто прекрасен» [43, 210a-d]. Эти заключительные слова Платонова *Тезета* примечательны еще и другим: Сократ не закрывает тему о природе знания, а непременно предполагает возможность ее продолжения. Собственно, эта возможность коренится в порождающей силе самой беседы: в ней самой мощь знания, но не в том, что она порождает. Также, например, и Протагор оканчивается словами о необходимости возвращения к рассмотрению и желанию поговорить в другой раз [см. 44, 360c-e]. Такое окончание только подтверждает, что диалог суть открытие возможностей и требует продолжения. Эта — в продолжение ориентированная беседа — была характерна, в большей степени, для «сократического» периода творчества Платона. В этой связи не умертвила ли самого Платона смерть Сократа — того другого, кто соревновал его? «Смерть Сократа, — отмечает Соловьев, — когда ею переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм. Первое основание, 'большая посылка' этого взгляда содержалась в учении Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа» [45, с. 605]. Конечно, платонический идеализм уже не диалог, но учение о диалоге. И тем не менее, каждая платоновская фраза пронизана гением Сократа.

ит суть вопрошания) позволили увидеть, что нечто суть оно само не во всеравенстве своего состава и не в уравнивании составных частей, но сбывается как сопряжение разнонаправленных и обоюдодовесных сил. Таким образом, идентичность нечто не подчиняется императиву равенства, но, скорее, суть кинестазис сопряжения подвижного естества мира: тел двигающихся и смыкающихся во встрече по-разному и многими способами. Покой встречи мы определили как диалог: глаголющее сопряжение приближения с отдалением, что длится напряженной ритмикой шага. Диалог подчиняется императиву границы и утверждает свое конституционное право как энергия борьбы противоположащего. Таковой энергией нечто сбывается как годное к использованию — идентичное.

Очерченный нами путь по направлению к идентичности определяет своеобразный порядок пользования картой. Самоценным здесь выступает само путешествие. То есть необходимо задержаться в пути, замедлить шаг, дабы видимое рассмотреть и обнаружить нечто так, как оно суть свое собственное — вот это и не более, чем это. В этом настроении «промедления», т. е. желая отстать и ожидая явление нечто как оно само суть, ответа требуют два вопроса: как это путешествие длится и какова его энергоемкость (т. е. как обеспечивается хождение в пути и гарантируется продолжение следования)? Отвечая на них, сначала обратим внимание на то, как нечто наличествующее обнаруживается и утверждается в своей собственной стати, и затем сделаем акцент на энергии сопряжения. Понятно, что факт места встречи разнонаправленных и обоюдодовесных сил, где нечто суть оно свое собственное, и энергоемкость сопряжения, которая законит силы и гарантирует продолжение движения, — не разные маршруты. Однако их последовательное рассмотрение (что является всего лишь риторическим приемом) позволит выделить энергетичность диалога и его конституирующую властность в пути открытия нечто как годного к использованию. Основанием для следования по этому пути послужат нами уже представленные в этой главе тезисы, которые мы не будем бояться повторять, с одной стороны, ради их закрепления, с другой — в доказательство верности маршрута по направлению к идентичности.

Глава вторая НОМОС ИДЕНТИЧНОСТИ

Мир ставит проблему идентичности. В этой проблеме плавится и сущность мира — сила истины, что дарует миру его единственное имя, и способ, каким мир открывается множеством своих имен. В огне этой проблемы таится загадка мира: его истина, красота и благородство.

Сродство идентичности, очевидности и истины, красоты и благородства была отмечена еще древними греками. Ведь истина суть в том, что нечто наличествующее открывается таким, каким оно годно к использованию, и лицемерие нечто как очевидного наслаждает красотой. В то же время очевидность нечто не наивный факт наличия этого нечто. Идентичность нечто обнаруживается борьбой: в состязательности, соревновательности и справедливости суда. Огнем борьбы все в ней участвующее знаменуется славой, превосходством и благородством — правом быть самим собой. Не случайно древнегреческое *ἀγαθός* значит не только «благо», но «храбрость», а также к довольству и удовольствию. Поэтому-то идентичность нечто мерится не только годностью этого нечто к использованию и его красотой, но и удовольствием.

Нечто наличествующее обнажает себя в очевидном лике своим не только праведным судом — *Δίκη*, но и *δόξα*. Докса также различает вид того, что есть, и силу взгляда, которым то, что есть в наличии, рассматривается. Но докса, успокаивая себя, «срашивает» облик того, что есть, и силу взгляда, и формирует тем самым среду нейтральную, неподсудную, в коей затеняется и скрывает себя очевидность нечто. Напротив, в борьбе и сопротивлении сил взгляда и облика того, что наличествует в мире, в этом сопрягающем, но не сопряженном видение, а потому руководимом необходимостью суда, нечто сбывается по истине. *Борьба* выступает той открывающей инстанцией, которая и в которой идентичность нечто сбывается. Не случайно поэтому Гераклит объявляет: «Война — отец всех, царь всех» [1, фр. 53]. Мирские силы, продолжает эфесский любомудр, «бичом пасутся»: в своей хаотичной интенсивности встречаются, сопрягаются и резонируют, в борьбе открывая нечто данное в его самостной стати, и мир складывая в его красоте, несущей удовольствие и радость. Мир ладный и ладно сбывающийся — суть совершенная полнота жизни.

Жизненная полнота мира названа древними космосом. По словам Гераклита космос мерится угасанием и возгоранием — заимообразностью огня: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» [1, фр. 30]. Огненная мерность космоса с необходимостью устанавливает принцип и удел, на основании которого и где нечто, что в мире уже наличествует, открывается годностью своего использования, и есть в очевидном лике своем. Поэтому путь к идентичности исходит из удивления миром: видением мерцающих в своем единстве частей пламени и целостности огня. Речь не идет, конечно, о видении относительном, которое функционирует как предел, меняющийся в зависимости от положения наблюдателя, но о видении истинном. Цель такого видения не в том, чтобы изъять и присвоить, но удержаться и выстоять в открываемой полноте мира — в истине.

Истина всегда ускользала от какой бы-то ни было проекции на область познания. Познание — это изъятие, присвоение и обладание. Его предмет определяется тем, что должен быть изъят из мира, присвоен и предстать обладаемым. Для отношений обладания истина второстепенна: методос познания готов удовлетвориться и не ложью. Поэтому познание обращается не столько к миру, сколько к аргументам — процедурам и техникам, которые испытывают. В этом плане познание есть пытка мира методом *ad verum* методичная пытка. Такая пытка опьянена технологией своего ведения, но уже не миром: признавая мир уже годным к использованию и, потому, неудивительным, она методично его пользуется. «Существенным в опьянении, — писал Ницше, — является чувство возрастания силы и полноты. Из этого чувства мы отдаем кое-что вещам, мы принуждаем их брать от нас, мы насилуем их, — это явление называют идеализированием. Освободимся тут от одного предрассудка: идеализирование не состоит, как обыкновенно думают, в отвлечении или исключении незначительного, побочного. Скорее решающим является чудовищное выдвигание главных черт, так что другие, благодаря этому, исчезают» [2, § 8]. Пыткой мир очищается и зашивается. Мир представляется уже как нейтральная картина — изображение, где главным действующим лицом является «художник». В состоянии сомнамбулической безопасности «художник» страшится той пытки, которая терзает уже его самого. Возвращение в мир небезопасно. Но единственный способ продолжить свою жизнь — держаться и стоять в полноте мира.

Истину же испытать нельзя. Она суть обнаружение в поиске и утверждение мира в его неповторимой образцовости: высматривание-выслушивание мира и, тем самым, его открытие, но не изъятие того, что ему фактически принадлежит. Древнегреческое *επιστήμη* и есть такое высматривание-выслушивание, которым миру возвращается его право исходно распоряжаться.

В эпистеме глаз и ухо различаются только как органы чувств¹. Но суть эпистемы — путь, по которому шествуют в удовольствии, обнаруживая и утверждая нечто в его собственной стати — вот этим и не более, чем этим. Ведь еще Парменид утверждал, что «на пути изысканья единственно мыслить возможно» [6, фр. II, 2]. Эпистема, в конечном итоге — это шествие в пути вопрошания мира о мире. Именно в вопрошании находится то вершинное место, которое философия называет своим. При этом таковое место, отнюдь, не исчерпывается стоянием на вершине или хождением у ее основания. Философия — это шествие в пути открытия мира в его основности и обоснованности. Потому энергетичность, действенность этого пути измеряется не овладением мира интуированием целостности и калькулированием частей, но вечным возвращением миру его необходимости открываться — быть миром по истине. В пути, таким образом, должна на-ходиться идентичность нечто, и, следуя по нему, ее должно найти. Перипетии поиска, а также принцип и место обнаружения нечто данного как вот этого и не более, чем этого (то, что мы определяем как номос идентичности) рассматриваются в данной главе.

¹ В самом деле, не ощущения рождаются от органов чувств в соответствии с их анатомией, но органы чувств уже служат чувственности как способности восприятия. Более изначальной, чем сенсорные механизмы и психические впечатления, которые с ними обычно связывают, является «настрой» чувственности: быть супротив, или стоять лицом к противостоящему [см. 3, с. 89–92]. Например, к солнцу, которое ощущение воспринимает не само по себе, но, как говорил Платон, как «находящееся в его собственной области» [4, 516b]. Вот это стояние супротив и вхождение в область противостоящего, во-первых, позволяет раскрывать встреченное как оно есть само по себе, а «не ограничиваться наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах» [там же]; и, во-вторых, различает и развивает органы чувств. О способностях «уха» и «глаза» мы скажем позже, но здесь отметим, что если гуссерлианская феноменология отдавала приоритет «видению», то хайдеггерлианская — «говорению»: «Изначально и впервые мы не столько видим предметы и вещи, сколько говорим о них, точнее, мы с самого начала говорим о вещи не то, что видим в ней, но напротив: видим в ней то, что о ней говорят другие» [5, с. 61].

§ 1. ИДЕЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Библейское повествование о Вавилонской башне — наиболее яркое сказание об открытии мира. Обращение к этому ветхозаветному рассказу помещает нас в поле архаических отношений, которые не только продолжают жить и определять отношения современные, но и порой раскрывают существо последних в их обнаженной данности, позволяя увидеть скрытое, зашифрованное. Собственно, Вавилонское событие и является повествованием о рождении мира, которое сразу его и зашифровывает.

Тайна вавилонского действия состоит не в том, чтобы распознать единичность «сынов человеческих», рассеянных и смешанных по всей земле. Да и не в том, чтобы овладеть и присвоить силу дара — обладать способностью различать смешенное. Эти две стратегии разгадывания исчерпывают себя целью и ограничиваются результатом. Но только радение о результате, точно так же, как и о различиях в обсуждении того или другого — легкая работа. К облегчению своей участи, вероятно, и стремился человек, найдя в земле Саннаар отдохновение от кочевой жизни и принимаясь за строительство Вавилонской башни: «Двинувшись с Востока, они нашли в земле Саннаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли» [Бытие, 11: 2–4]. В огне выплавляемое имя должно стать общим и универсальным максимумом, в котором мировая множественность замыкалась бы в равенстве. В свете этого имени слова «все равно» звучат, во-первых, как победа. Ведь сказываются они в отношении неравного — того, что занимает открытое место. «Все равно» распределяет неравное по фиксированным, ограниченным и отдельным участкам и узнает, находит их по аналогии. Звучат они, во-вторых, и как выражение легкости, отдохновения от трудов и, в конечном итоге, безразличия ко множественности: коль мир однозначен и завершен в своей однозначности, что может случиться в равенстве всего? В поле «все равно» именно суждения обыденного сознания или здравого смысла обладают предельной надежностью и способностью облегчить существование. Эта легкость тождества действительно означает спокойную прозрачность человеческой общности. Но, прерывая легкость «всего-равенства», «сказал Господь: вот

один народ, и один у всех язык; и вот, что они начали делать, и не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого» [Бытие, 11: 6–7]. Словом своим Он запретил прозрачность и сделал невозможным однозначность. Потому, вероятно, Гераклит и восклицал, что «эту-вот Речь сущую вечно» «вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать, и выслушав однажды».

При этом Он не разрушил город, а дал ему имя. Однако это имя смешения и рассеяния: «Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» [Бытие, 11: 9]. Словом своим Он порывает с прозрачностью и однозначностью, настаивая на необходимости прозрачности и однозначности; Он высвобождает общность и одновременно ограничивает универсальность этой общности. Вавилон, таким образом, вызывает к необходимости невозможного: указывает на тот долг, с которым необходимо, но невозможно рассчитаться. Уже ведомые рассеянностью по лицу всей земли, «сыны человеческие» вновь и вновь разжигают огонь и стремятся рассчитаться по обязательствам — отдарить, но тем не менее, вновь и вновь остаются на пепелище.

«И вот — зола». «Дело тут в том, — уточняет Деррида, — что испепеление идет своим чередом и выгорание происходит само по себе, все та же зола и пепел. След, которому суждено, как и всему, самому по себе исчезнуть, дабы затерять путь и, к тому же, разжечь воспоминания. Зола права, ибо в отсутствие следа она-то по-справедливости и следит, торит след, более, чем кто-либо другой, и след(ит) как бы другой» [7, с. 49]. Не будем акцентировать внимание на том, кто след оставляет [см. 8]. Факт оставленной на пепелище золы значим не печатью первошага, но предоставляемой возможностью следовать и следовать дальше: идти вперед и продолжать ход. При этом, когда «первый шаг» уже сделан, возвращение золы не является простым воспроизведением дара и ничего ему не добавляет. Фактичность золы — здесь и теперь на пепелище — препятствует замещению дара отдариванием. Вообще, дар-отдаривание не суть обмен даров, т. к. отдаривание не возмещает дар, но — зола, которая нудит возгорание, чтобы вновь заявить о силе дара. Выставленная на границе дара и отдаривания, зола — всегда возможность дара и отдаривания. В этой возможности не их потенция, но встреча и состязание сил, где вершится суд по справедливости, и каждой из сил возвращается ее часть и участь. Во встрече и сопряжении сил и случилось вавилонское событие, в кото-

ром даруемое имя отдаривается множеством имен, в которых долг не возмещается, но признается: исполняется и утверждается.

«Все вещи — возмещение огня», — говорил Гераклит [1, фр. 90]. Огонь события являет мир в его идентичности, и оставляет золу Вавилона во утверждение дара.

Оставленная на месте вавилонского события зола хранит в себе и единичность против общего, и универсальность против частного, и примечательное против обычного, и одновременность против переменчивого, и вечность против постоянного. И в этом *против* не сила отрицания, но постановка под вопрос и мощи дара, и силы отдаривания. В этом плане вавилонское повествование раскрывает изначальную проблематичность идентичности. Проблематичность, т. к. само свое нечто есть только то, что имеешь перед собой в качестве задачи (от греч. *προ-βάλλειν*): дар вызывает к своему повторению в отдаривании. Проблематичность и потому, что самому повторению (отдариванию) ставится задача утвердить и тем самым сохранить мощь дара. Проблематичность, таким образом, в ее и агрессивной, низвергающей (вызывание к отдариванию) и утвердительной форме направляет дело идентичности, в котором нечто сбывается как оно само — вот этим и не более, чем этим. Контрапункт дара-отдаривания не разрешает проблему: вопрос удерживается и возвращается своей вопросительностью. Именно эта вопросительность укрепляет мощь дара, силу отдаривания и ведет дело идентичности и настраивает продолжать его дальше.

Суть этого дела заключается не в том, чтобы изъять то наличествующее, что есть, в угоду использованию, и не мнить его таким, каким оно используется. Дело не исчерпывается фиксацией факта наличия чего бы то ни было, и не в результате обнаруживается целостность и совершенство самости. Ведь только акцентирование того, что есть в наличии — безжизненно; а результат — труп, оставивший позади себя движение жизни. Хотя случается именно так: вместо того, чтобы заняться делом, выходят за его пределы: затеяют его, плодят двойников и копошатся; вместо того, чтобы задержаться на нем, в нем отстать, проявить незаинтересованность, дабы отделиться только ему, сияются овладеть уже наличествующим и скопировать его. Однако нечто суть оно само так, как дело ведется. В ведении дела то, что есть в наличии, открывается таким, каким оно годно к использованию. Здесь то «место», где идентичность нечто *сбывается*. Таким образом, именно в проблематичном движении вперед навстречу к

решению задачи (загадки) мира — в деле — сбывается и реальность дара, и чеканится сила отдаривания, которая утверждает сохранность образцового дара. В сетях дара-отдаривания если и можно говорить о каком-либо результате, то он есть путь, шествие по которому обнаруживает и утверждает идентичность нечто как вечно возвращаемого нечто, что даровано.

Этот путь фактически имеет началом свой конец и следует в пределе начала и конца: то, что есть в наличии, обнаруживается в пути, когда шествуют к нему навстречу, и здесь — во встрече — таковое утверждается в своей собственной самости. В таком живом движении сбывается не только идентичность нечто, но и реальность субъекта, который в своем прилежании — умелостью и мастерством — встречает дар мира и может далее существовать как его подлежащее. Таким образом, изначальная проблематичность идентичности замыкает ее в складке призывных желаний: то, что есть в наличии, ждет быть обнаруженным и утвержденным, и не заставляет себя ждать. В полноте и из полноты своего наличия в мире нечто является таким, каким оно есть: сбывается как оно суть само свое собственное — идентичное. Этим путем жизнь следует; в нем его истинная основательность и по истине обоснованность.

Плавление идентичности в огне дара и отдаривания — факт встречи и пластического сцепления подвижного в естестве мировой тверди, который имеет зрительную, осязательную оформленность. В этой связи идентичность нечто не *присутствует* и не *отсутствует*, но *существует* так, что «вид» того, что есть в наличии, и узрение его таким, каким оно годно к использованию, обоюдоесны. С особой силой диоптика идентичности заявляет о себе в платоновском «учении об идеях».

Мы намеренно взяли это традиционное определение философии Платона в кавычки, т. к. (и здесь необходимо согласиться с мнением Лосева) нигде в своих диалогах древнегреческий академик не представил это «учение» в каком-либо цельном, законченном виде. Как отмечает Лосев, «исследователю приходится все время ловить Платона на слове, подслушивать, подсматривать, всячески ухищряться, чтобы вынудить у него ясную трактовку терминов. Все это указывает на то, что философии Платона еще очень и очень далеко до законченной системы платонизма. Да исторически это так и было: Платон зачинатель платонизма. И напрасно толпа профанов судит об античном платонизме по Платону. У Платона — только начало. Много у

него только в зародыше; многое не выявлено, спутано, противоречиво и — просто непонятно. За Платоном нужно идти не к Платону, но к другим, более зрелым платоникам» [9, с. 282–283]. И тем не менее «спутанность» Платона не блокирует вопрошание, а скорее вызывает к настойчивости и решительности. Не этим ли отличался сам Платон? А еще — способностью идти, дабы обнаружить, где тайное хранится, и отследить путь его утверждения. Вероятно, поэтому Платон не мудрец вовсе, а друг мудрости — философ. И может быть, именно благодаря его философскому мастерству и его самого можно взять в союзники движения «низвержения платонизма», которое длится не одну сотню лет.

Наблюдая за беседой Парменида и Сократа и представляя ее в «Пармениде», Платон говорит о существовании нескольких «видов». Изначально выделяются два «вида»: облик того, что есть в наличии, и взгляд, что также есть не что иное, как «вид». Поэтому, во-первых, Платон, со слов Парменида, пишет о «самостоятельно существующих идеях», «вид» которых освещен богами и потому доступен узрению [10, 134c]. Это и есть облик того, что естественно есть. При этом, во-вторых, говорится и о том, что «бог не в состоянии знать то, что есть в нас», и потому есть сила другого естественного «вида» — взгляда, который противостоит тому, что есть. «А потому, Сократ, — сказал Парменид, — что сила тех идей не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны, сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе. Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего, что относится к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают» [10, 134de].

Останавливает ли на этом Парменид свою речь? Ведь он уже сказал ранее, что «мыслить — то же, что быть... Можно лишь то говорить и мыслить, что есть» [6, фр. III, фр. VI, 1]. А также: «То же самое — мысль и то, о чем мысль возникает» [6, фр. VIII, 34]. Эти два изречения Парменида идентичны только по своему основанию: они оба указывают на путь, которым должно следовать, дабы нечто уже наличествующее вышло из несокрытого и открыло свою собственную суть. Но путь этот мерится различием шагов. В первом речь идет об

облике, который вызывает к узрению себя в своей очевидности. Здесь речь, таким образом, идет об идентичности нечто *ad natura*. Во втором Парменид обращает внимание на давление взгляда на уже наличествующее: испытывающий его сопротивление и силящий его очевидность; поэтому, с нашей точки зрения, здесь речь идет об идентичности *ad intellectus video*. Но для Парменида важно не разность шагов. Каждый из них шагается по-своему, лишь ему ведомой мерой: шаги разнятся — отделены друг от друга. Истина же открывается между ними — в месте их встречи. Во встрече, таким образом, то нечто, что есть в наличии, открывается таким, каким оно есть. Здесь то, что есть, обнаруживается — предстает в очевидном лике своем; здесь идентичность нечто сбывается.

Продолжая слушать речь Парменида, Платон записывает: «Если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждений» [10, 135bc]. Вот это — «тождественная себе идея каждой из существующих вещей» и есть третий «вид», который отличен и от облика наличествующего, и от взгляда. Этот третий «вид», что светится разомкнутостью первых двух, открывает то нечто, что есть, таким, каким оно есть. При этом два первых «вида» — лишь фигуранты и кажимость истины. Но в их просвете — вид «третий», светом которого открывается нечто как оно суть само по себе. Собственно, этот «третий вид» имеет место, где случается встреча двух других: здесь они помещаются и размещаются ведением встречи. Загадка этого «вида» и формулирует задачу: необходимо, как отмечает Платон, «понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому» [10, 135b].

Эта фраза, сказанная Парменидом, подслушанная и переданная Платоном, является, на наш взгляд, чрезвычайно важной в понимании номоса идентичности. В самом деле, нечто есть оно само — вот этим — в своем «обнаружении», «разборе» и «разъяснении другому». Таков путь вызревания идентичности. Именно путь, т. к. «обнаружение» в поиске не значит порождение либо изготовление, но в полноте мира следование: в пути наличествующее исполняется в

очевидности лика своего и предстает годным для использования; и «разбор» — суть подробности хода следования, перипетиями которого путь мостится.

Говоря об идентичности нечего, речь не идет о том, что таковая является с «высот» или поднимается «из глубин»: нечего, как оно суть свое собственное, в пути, что шагами мерится, ищется, находится и обнаруживается. Вот это нечего, как оно свое собственное, не там, но здесь. Однако наружный, очевидный лик наличествующего внутри и того, что есть, и каким оно потом используется. Это внутренне — ход и перипетии шествия в пути. В пути шествия вот это и не более, чем это нечего обнаруживается и годно к использованию. В самом деле, не только Платон и его собеседники, но и весь род Любомудров Эллады были настроены не изготавливать конструкции, но идти: разбирать, разводить, размыкать, через что (разомкнутость) то, что есть в наличии, открывается к очевидному лику своему и предстает как годное для использования. С таким же настроением и мы намереваемся пройти путь: разобрать напластования и в движении их обнаружить принцип и место сбывания идентичности нечего — номос идентичности.

Было отмечено, что «третий вид» зажат между «видом» нечего, или обликом того, что есть в наличии, и «видом», что отделен от первого и верный взгляду. На «вид» этого «между» и следует обратить внимание: акцентировать силу того света, что мерцает просветом межи, и где — на границе — открывается нечего как оно суть свое собственное.

В *Тимее* Платон вновь обращается к этому «между». «Бог сотворил душу первенствующую и старейшую по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три начала, он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным» [11, 34с-35б]. Как и в «Пармениде», Платон говорит о том, что «вид» того, что есть, не поддается смешению со взглядом. Межа, следовательно, ведет путь, который проходит как встреча и борьба двух «видов» случается. В этой борьбе то, что уже есть, открывается таким, каким оно годно к использованию.

Платон называет этот «третий» «вид» «душой», что и закрепляется потом его учениками и последователями. Однако путь сурового и строгого древнегреческого Любомудра не является акцентированием только своих пределов — уже наличествующего и его использование: того, что есть, и каким оно используется. Образно говоря, Платона не столько интересуют исходные нити и результирующее полотно, сколько само ткачество: как нити плетутся и связываются в единое полотно. Потому в платоновской *Идее* мы видим прежде всего мастерство обнаружения и разбора подробностей, перипетий ткацкого искусства плетения мира в его всеединстве.

Говоря о «душе», Платон отмечает, что она не только переполнена вмещенными в нее силами, но и глаголется своей полнотой: «Чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое, возникая, находится вместе с каждым, — в своем бытии, в своих страдательных отношениях и в отношении к тождественному. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся космосе, одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или тождественному» [11, 37б]. Здесь Платон вновь обращает внимание на то, что «душа», не будучи общей тождественному и иному, тем не менее «вместе с каждым». Это «вместе с каждым» и глаголится, открывая нечего в его очевидности.

Но и глаголится следование из полноты по-разному: «Если изрекается о том, что ошутимо, и в нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочие мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляет себя ум и знание» [11, 37б]. Таким образом, если в круге завершенном и потому математически отчеканенном узаконивает свое правление ноумен, то, напротив, в «легкости бега» нечего рассматривается взглядом, и открывается единством $\iota\omicron\eta\mu\alpha\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$.

В этой связи можно, пожалуй, выделить две процедурных фигуры обнаружения идентичности нечего, которые были известны древним грекам: поэтический и математический.

Должны ли мы сожалеть, что пользуемся лишь фигурами того света, которым мир открывается в своей космической ладности? И как, в этой связи, мы должны скорректировать нашу задачу?

С артикуляцией подобного рода $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\alpha$ связано рождение философии. Однако для нас сейчас важен не столько этот процесс

(что может быть предметом отдельного исследования), сколько направлений, по которым велось обнаружение и разбор космической ладности мира. Мы уже отмечали, что и доплатоновская философия, и сам Платон в своем учении «об идеях» принимали мир и как видимый, и как доступный рассмотрению. В этой связи для древнегреческого академика важно то, чтобы мир видимый в рассматривании удовлетворял себя: обнаружился и открылся в своей собственной красоте. С нашей точки зрения, по этим двум направлениям и велась дальнейшая «разработка» «идеи», которая разворачивала — разбирала, расширяла, возвращала — Платона, когда ей придавалась или процедурная замкнутость, или форма окончательного совершенства. Действительно, с одной стороны, *межа*, что позволяла Платону разобрать, каким образом мир открывает себя из самого себя, была развернута как метод деления и получила оформление в процедуре обоснования предрешенной красоты и очевидности мира; с другой — платоновская «идея» предстала как универсум всего-равенства, что не требует уже обоснования, но веры.

Но не будем спешить записывать Платона в апологеты «идеализации». (Не спешил ли, в этой связи, Ницше? Не торопит ли его «воля» скоро принять решение?) Спешка вообще не была характерна для древнегреческих мудрецов. В «Филебе» Сократ порицает «теперешних мудрецов», кто «устанавливает единство как придется — то раньше, то позже, чем следует, <...> промежуточное же от них ускользает» [12, 17а]. Да и Аристотель в самом начале своей *Метафизики* упоминает об учениках Платона, которые слишком скоры в производстве идей, дабы очистить место, которое по праву принадлежит вещи, и откуда она должна явиться в своей очевидной полноте и завершенности — совершенстве [см. 13, кн. I, гл. IX]. Ведь только данная в своем завершенном и, потому, совершенном виде она может быть использована.

Конечно, различия радетелей истины Древней Греции (Платона и Аристотеля, в данном случае) не должны от нас ускользать, но важно то, что их объединяет и делает не только собеседниками, но и теми, кто и нам позволяет вести разговор: неспешность, умение и видеть, и слышать. В том числе слышать и авторитетное слово. Например, Парменида, который говорит, что $\acute{\omicron}\mu\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\sigma\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\epsilon\iota$ — «однородность в границах» [6, фр. VIII, 49]. Эту межу и необходимо сохранить: решиться сохранить собранное единство в собираемости расходящегося: сохранить разомкнутость, которая все единит. Таким образом, выбор в пользу границы — это и есть решающий выбор.

В чем же его решительность? Κρίναι δὲ λόγῳ , — глаголит Парменид [6, фр. VII, 5]. Рас-суди, суди (критикуй и взвешивай) собранное — могли бы перевести мы. Элейский поэт рассказывает о том, что сам суд вершит собрание: он и не обвиняет, и не защищает, но вершится так, как идет борьба сторон, что соревнуют друг друга. Парменид также говорит о том, что эта борьба глаголится: речь есть так, как критикуется и взвешивается. Другой речи, кроме речи критической и взвешивающей, нет. В этой связи решающий выбор — это выбор глаголанья и в пользу глагола, что от границы исходит: в пользу беседы, разговора — диалога — и его продолжения. Это и есть тот путь, который «Есть глаголит» [6, фр. VIII, 1]¹. Поэтому для нас значим любой разворот (Парменида, который совершался Сократом, Платона, который велся его последователи, и дальше, дальше...), т. к. они суть продолжение разговора. В этом развороте должно слышать не обвинение и приговор, но путь рас-суживающего, разбирающего поиска, обнаружения, чем и строгость достигается, и место явления очевидного имеется. Ведь как отмечает Хайдеггер, «истолковать (*erörtern*) подразумевает... <...> ...указать на место, на местность (*in den Ort weisen*), подтолкнуть к месту. Далее это означает: обратить внимание на это место. И то, и другое — и указание на место, и внимательное рассмотрение места — суть предварительно-подготовительные шаги истолкования. <...> Истолкование, если следовать ходу мысли, завершается вопросом» [14]. О последовательном и строгом освоении места говорит здесь Хайдеггер: в этом месте нечто наличествующее должно быть помещено и размещено таким образом, чтобы оно стало годным к использованию. Значимость этого пути очевидна: неспешное, внимательное следование по нему приведет к результату; и результат будет основательным и обоснованным.

Вопрос «об однородности в границах», который был поставлен на родине философии, не может не звучать и в «новой» Европе. В самом деле, если то нечто, что есть, уже завершено и константно, то «ноу-

¹ Истина слов Парменида может быть в том, что они не забыты и вновь повторяются. Вспомним Евангелие от Иоанна, 8:26: πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν, ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθὴς ἐστίν, καὶ ὧς ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον. В русском переводе этот стих звучит так: «Много имею говорить и судить о вас; но Пославший меня есть истинен, что я слышал от Него, то и говорю миру». Обратим внимание, что греческий текст вести Иоанна рассказывает о том, что Христос говорит, рас-суживая — с «места» суда; Его глас таков, что слышится Тот, Кто суть открывает; и потому судящий глас Христа мир ладит, и он космосом предстает.

мен, — отмечается Кантом, — имеет негативный смысл». По крайней мере, продолжает академик немецкой философии, «если под ноуменом мы разумеем объект нечувственного созерцания, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность не может быть усмотрена нами» [15, с. 192]. Фактически таковая нейтрализация силы «вида» того, что есть (что не так очевидно), привела к возвеличиванию *умного* взгляда и нашла свою высшую точку развития в феноменологии Гуссерля. При этом для первого феноменолога «усмотрение сущности», категориальная интуиция, воображение наравне с чувственным восприятием являются составными частями нозза-ноэматической длительности интенционального акта. Но лишь теоретизирование об идентичности нечто заставляет каждый раз вносить поправки, связанные с ошибками рассмотрения реальных процессов. В этой связи задача по установлению идентичности нечто состоит в том, чтобы утвердить механизм, обеспечивающий постоянство поправок и его перманентное возобновление.

Насколько замечания Канта о ноумене и эйдетика взгляда Гуссерля приближают нас к разрешению проблемы идентичности? «Понятие ноумена, — как отмечает Кант, — есть только демаркационная линия, служащая для ограничения притязаний чувственности и поэтому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымыслено произвольно, а связано с ограничениями чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее» [15, с. 194]. Как видим, у Канта речь идет не о непроницаемости вещи в себе и не о границах чувственного созерцания. Возможности открытия мира и достижение истины как в первом, так и во втором случаях, действительно, ограничены. Кант говорит о той «демаркационной линии» — границе, которая и где нечто только наличествующее открывается таким, каким оно есть. В этом плане о кантовой «идее» можно сказать, что она — суть инстанция перехода от одного «вида» к другому — между «видами», чем — самим переходом — акцентируется граница и, следовательно, проверяются способности каждого «вида». В артикуляции *границы* и состоит существо кантовой Критики, как способности избегания неизбежных иллюзий. «Итак, — отмечает Кант, завершая введение к главе о трансцендентальной видимости, — трансцендентальная диалектика довольствуется тем, что вскрывает видимость трансцендентных суждений и вместе с тем предохраняет нас от их обмана. Но она никогда не добьется того,

чтобы эта видимость совсем исчезла и перестала быть видимостью. <...> Следовательно, существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума... <...> ...такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его также после того, как мы раскрыли ее ложный блеск, и постоянно вводим ее в минутные заблуждения, которые необходимо вновь и вновь устранять» [15, с. 217–218]. Поэтому-то кантова «идея» не только проблематична — трансцендирование *per se*, но и проблематизирующая — вызывающая к продолжению вопрошания.

Гуссерль продолжил штудирование кантовой «идеи»: «'Идея' (в кантовском смысле) полная данность все равно предначертана — как система (по своему сущностному типу абсолютно определенная) бесконечных процессов непрерывно-континуального явления и, соответственно, как априорно определенный, в качестве поля таких процессов, континуум явлений с различными, однако определенными изменениями, — континуум, насквозь пронизанный твердой сущностной закономерностью» [16, с. 308]. Этот континуум развернут Гуссерлем как нозза-ноэматический, а его строгость предначертана корреляционным единством нозмы и ноззы. Поэтому при всей важности и значимости изучения существа нозмы и ноззы, Гуссерль, в конечном итоге, указывает на необходимость сопряжения их друг с другом. В последнем разделе «Идей», который носит название «Разум и действительность», Гуссерль специально обращает внимание, что «познание сущностной двусторонности интенциональности с нозсисом и нозмой следствием своим имеет то, что систематическая феноменология не может односторонне направлять свои намерения на реальный анализ переживаний и специально переживаний интенциональных. Поначалу искушение поступать именно так было чрезвычайно велико, постольку исторический путь от психологии к феноменологии естественно влечет за собой то, что имманентное изучение чистых переживаний, их специфика, как бы само собой разумелось как изучение их реальных компонентов. На самом деле большие области эйдетических исследований открываются в обе стороны, и они постоянно сопряжены друг с другом, и все же они, как оказывается, на больших участках разделены. В большей мере то, что считалось анализом актов, актов нозтических, было получено исключительно в направленности взгляда на 'подразумеваемое как таковое', так что описывали при этом не что иное, как нозматические структуры. <...> Нозма сама в себе обладает предметной сопряженностью, причем по-

средством присущего ей 'смысла'. Если же спросить теперь, каким образом смысл сознания подступает к 'предмету', который есть его предмет и который в многообразных актах весьма различного нозматического содержательного наполнения может быть 'тем же самым', и каким образом мы угадывает это в самом смысле, — то воспоследуют новые структуры, чрезвычайное значение которых сразу не явствуется. Поступательно двигаясь в этом направлении и, с другой стороны, рефлектируя параллельные нозсы, мы в конце концов наталкиваемся на вопрос, что же, собственно, означает 'претензия' сознания действительно 'сопрягаться' с чем-либо предметным, быть 'адекватным', каким образом феноменологически, согласно нозсису и нозме, проясняется 'значимая' и 'незначимая' предметная сопряженность, — а тем самым мы оказываемся перед великими проблемами разума» [16, с. 278]. Таким образом, вняв настойчивым уверениям Канта о непродуктивной силе нечто наличествующего, которая есть «в себе», Гуссерль зеркально отражает в *уме* парменидову дилемму: приняв силу «вида» наличествующего за константную величину, взгляд разворачивается как континуум *ума*, бесконечно длящегося, но, тем не менее, упирающегося, и, без сомнения, испытывающего сопротивление «вида» того, что есть. В этом плане повторение Гуссерлем кантовского девиза о необходимости возвращения к самим вещам выглядит эсхатологически: уже предполагая факт тождественности нечто наличествующего, ноззо-нозматическим континуумом обосновываются «претензии сознания сопрягаться с чем-либо предметным». Идентичность же, в таком случае, схватываемая в конституируемом просмотре открытой бесконечности вариаций, выступает как сквозная тождественность этих вариаций, в качестве их сущности, идеи. Фактически Гуссерль преодолевает кантову проблематичность идеи и усиливает ее проблематизирующую суть. Поэтому-то Гуссерль и вызывает к предельной внимательности и строгости. Ведь континуум вариации определен ее собственным законом — сквозной тождественностью вариаций.

Насколько, в таком случае, идентичность нечто, замкнув саму себя в своем собственном круге, способна справиться с самой собой — быть истинно собой? Или, вернее: какова та инстанция, которая обеспечивает постоянство поправок и исправления ошибок?

Мы, действительно, оказываемся здесь перед «великими проблемами разума» (таким образом об этой проблеме говорит Гуссерль): той правосудной инстанцией, которая и в которой нечто открывается очевидным ликом своим. Отвечая на эти вопросы, мы, с одной сто-

роны, памятуя кантовские предостережения о «непродуктивности» «вещи в себе», не можем выйти из круга, с другой — должны это сделать, дабы оказаться лицом к тому, что есть в наличии и сопротивляется силе взгляда: желает и не желает быть рассмотренным. Хайдеггер предлагает не бояться круга, но, напротив, исходно и целно войти в него. «Решающее, — пишет фрайбургский философ, — не выйти из круга, а правильным образом войти в него. <...> В нем таится позитивная возможность исходнейшего познания, которая конечно аутентичным образом уловлена только тогда, когда толкование поняло, что его первой, постоянной и последней задачей остается не позволять всякий раз догадкам и расхожим понятиям диктовать себе предвзятие, предусмотрение и предрешение, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы» [18, с. 153]. Примем его совет так, что, во-первых, заставим себя остановить и удивиться миру, который суть движение подвижного естества; во-вторых, откажем себе в достижении скорого результата, в котором нечто есть таким, каким оно есть, и разберем сам путь следования по направлению к идентичности нечто; шестивие по этому пути с необходимостью приведет нас к результату, если, в-третьих, мы сможем разглядеть наличие неизбежных ошибок, которыми путь испещрен, и, в-четвертых, найти возможность их постоянного исправления. Собственно, с нашей точки зрения, номос идентичности отличается не перспективой блокирования ошибок, но определением принципа их исправления. В этом плане авторитетное слово родителей философии, а также Кантов проект Критики (от границы проектирование) послужат нам ориентиром, который препятствует замыканию круга (или выходу из него), а опыт Гуссерля назначит необходимость следовать по кругу строго.

§ 2. ГРАНИЦА КАК КОНСТИТУЦИОННЫЙ ПРИНЦИП ИДЕНТИЧНОСТИ

Каждая из выделенных нами дуг удостоверяет себя своей «истинной»: либо «истина» матемы, либо поэмы. Различение дуг не предполагает ни релятивизации, ни секуляризации истины, которая, по определению Парменида, является Богиней. Речь идет о том, чтобы разобрать, амплифицировать факт встречи «видов», дабы обнаружить в этом расширении тектоническую мощь, чем и в чем сбывается идентичность нечто.

Поэтическая стратегия обнаружения идентичности нечто — это повествование о мировой множественности, которая схватывается в поэтическом языке и сберегается как священная. В россыпи рассеянного и смешанного поэмой схватывается бесконечность движения. При этом именно множественность выступает тем тромбом, который воспрещает бесконечность поэтизации идентичности. Поэты, как отмечал Платон, слишком чувствительны к схватыванию идей. Поэтическая россыпь требует напряжения, и эта чрезмерная чувствительность, или аффективность, поэмы эстетизирует идентичность. Мир здесь показывается и наблюдает себя в фигурах-видениях, являющихся в цепенеющем созерцании пред неразличимой множественностью. Организованное этими фигурами собственное поле является, по сути, теорией вкуса, стиля. Вкусовые предпочтения или мнения не требуют обоснования, не могут быть оспорены и воспроизводятся через закрытые, герметичные системы в тавтологическом режиме. Верность и дружество являются теми качествами — этическими по сути, которые обеспечивают устойчивость таких систем. Именно поэтому поэтичность идентичности коррелятивна коллективному телу, когда множественность принимает форму «того-же-самого» в актуальном пространстве *communis*. Публичное обговаривание предмета *communis* (*res communa*) и составляет тему поэмы. Оно ритуализирует пространство *communis*, в которых (ритуалах) указываются и узнаются желания, ожидания. При этом само сообщество (*communis*) только и существует как *communicatio nominum* — распространение единого названия на серии единичностей. И только будучи *communicator*'ом, или соучастником обговаривания — в коммуникации, ты являешься членом коллективного тела.

Однако даже закрытые системы обнаруживают наличие избытка, неподдающегося тематизации и требующего все новых и новых затрат. Именно мировая множественность распечатывает священство единого слова, хранящегося в поэтических сказаниях, и задается вопросом об идентичности мира секуляризованным и упорядоченным языком. «Не геометр — да не войдет», — это древнегреческое изречение несет в себе оспаривание авторитета поэмы авторитетом математической строгости. Рассматривание мира под углом математической семантики порядка не позволяет себе алиби вопроса *что это?* и уступает место иным вопросам, с точки зрения матемы гораздо более эффективным и требовательным. Ведь *что это?* порождает лишь состязание апорий, изначально ввергает в хаос уже самой формой во-

проса. Пифагор, пожалуй, был первым, кто не верил в серьезность вопроса *что это?* и строго спрашивал: *как? каким образом?* Фактически *как?* есть лишь вновь и вновь возвращение к вопросу *что это?* На это обращает внимание Гуссерль, говоря, что хотя «свобода математики — это свобода чистой фантазии и чистого воображающего мышления», однако эта установка не должна «отдаваться игре калейдоскопических, лишенных связи случайностей, но фантазируя, производить образы, полагая их в качестве возможных фактов, и далее удерживать их как тождественные» [19, с. 118]. В этих устойчивых и изначально тождественных связях артикулируется различие единичностей и настаивается на определении корреляции — расчете сопряжения одного и другого. Таким образом, полагая множественность с самого начала, матема расчета уравнивает эту множественность и отдается коллекционированию единичностей, располагая их в линию регулярных точек. В регулярности покоится правило, которое выступает мерой единичностей. Применение правила означает не только и не столько делать *те же* вещи, но возможность продолжать процесс *таким же способом*. В этом случае матема идентичности — суть методос понятия, в чем само понятие превращается в орудие воспитания, что позволяет не задаваться вопросом об адекватности мира, а заниматься дисциплиной — следить за соблюдением норм и правил. Такой дисциплины требует и индустрия, и технология производства знания. Поддержание стабильности «технологичного» мира осуществляется либо номиналистически — снятием различий в единственности имени этого множества единичностей; либо трансцендентно — стратегией, которая априорно предполагает и, как правило, поэтически выражает существование некой меры, помещаемой над обычными мерами, — сверхнормы, регулирующей и фиксирующей неподдающийся тематизации избыток. Видно, что первая, номиналистическая, стратегия всегда испытывает постоянный недостаток ресурсов, чтобы принять хаотичную множественность мира, и, по сути, уступает парадоксальному разрешению проблемы идентичности; вторая — наоборот, испытывает избыток и терпит неразличимую множественность только как преходящий эффект неведения по отношению к сверхнорме, которая доступна в аффектации, однако уже не имеет отношения к нечто данному.

Вспоминая Планона, вновь отметим, что диоптика идентификации не является сращением «видов» — она есть «вместе с каждым». В этой связи поэма и матема суть циклы круга, которые своей взаи-

модополнительностью оставляют круг разомкнутым. Таким образом, остаться в круге значит акцентировать его дискретную природу и, следовательно, подчиниться той «инстанции», которая правит продолжение движения по кругу — задается его континуум. *Per contra* окончательное его замыкание представляло бы собой либо заострение в тавтологичности, что непременно приводит к коллекционированию и мертвит само собрание единиц того, что есть, либо к парадоксальному копошению представлений и к падению в беспочвенность вкуса.

Действительно, в строгости матемы зашивается живость космоса, которая потом восполняется с практической стороны в добавочной этике; либо, наоборот, живой космос предстает во множестве своих единиц, которые потом универсализируются строгостью матемы. Именно в этом «потом» отвоевывает себе место нейтральная среда доксы. Пророчествуя конечное единообразие, эта среда оседает во след — лишь представляет, т. е. удваивает и отпечатывает в теории, диоптику идентификации и фиксирует, прежде всего, ошибки видения. В этом плане докса отнюдь не математична и не поэтична: она предусмотрительна в своем представлении и облика наличествующего, и взгляда. Сохраняя различие «видов», докса разыгрывает их, ступенчато надстраивая их друг над другом и тем самым нейтрализует. Такая ступенчатость есть, фактически, расчет сил для поднятия на следующую ступень. В этом плане доксовая среда является не только средой представления и предусмотрительности, но и экономии. Будучи экономичной по сути, она не столько замыкает круг, сколько его выпрямляет. В своей прямоте, простоте и нейтральности она, представляя себя выше тавтологий и парадоксов, мостит инструменты калькуляции. Именно в технике калькулирования выражается близорукость доксы: будучи адекватным расчету, она неадекватна предмету расчета. В этом плане докса всегда запаздывает или спешит: она не столько не к месту, сколько консервирует его. Нельзя сказать, что консервативность доксовой среды не проблематизирует саму себя. Однако она лишь «копшит» себя, подчиняясь «правилам» бликолажа: используя уже готовые, подручные средства для обустройства и завершения ею самой сконструированной картины мира. В этом проявляется ее нейтральность. Но в этом же кроется ее противоречивость: с одной стороны, докса вызывает к постановке вопроса об идентичности, с другой — блокирует его, полагая, что нечто идентично *ad natura*.

Близорукость нейтрализующей доксы наиболее рельефно выделяет себя в рамках гуссерлианской феноменологии. Рассматривая модальность доксы, Гуссерль обращает внимание на ключевую ее модификацию: «Речь идет о такой модификации, которая известным образом полностью снимает любую модальность доксы, с какой сопрягается, полностью отменяет таковую, — однако и совершенно в ином смысле, нежели негация. <...> Наша же модификация ничего не перечеркивает, она ничего не «совершает», в ней, по мере сознания, прямая противоположность любому свершению — нейтрализация такового. Последняя заключена в любом воздержании от какого-либо делания, в переводе чего бы то ни было в бездействие, в заключение в скобки, и оставлении чего-либо без разрешения, нерешенным, а далее, и в том, чтобы обладать чем-либо в таких состояниях оставленности и воздержания, и в том, чтобы вдуматься внутрь свершения, или же, иначе, в том, чтобы «просто мыслить» совершаемое, не «соучаствуя» в свершении» [16, с. 236]. Характеристика нейтрализации через «воздержание», «заключение в скобки» указывает на то, и это отмечает Гуссерль, что она (нейтрализация) состоит в родстве с феноменологической редукцией [16, с. 237]. С одной стороны, в этом тезисе Гуссерля нет ничего необычного. Действительно, эпохе — первая и важнейшая процедура, как отмечает Гуссерль, «для приготовления путей феноменологии», и для того, чтобы «впервые стало возможным обратить взор на феноменологическое поле». В этом плане докса, хотя и не единственная, но наиболее удобная «среда» для начала и реализации исследования, суть которого, на первый взгляд, чрезвычайно проста: «не претендовать ни на что кроме того, что способны довести до ясного усмотрения, по мере сущности, в чистой имманентности самого сознания» [16, с. 130]. В этой связи нейтральность доксы не только начало пути, но и своеобразный образец, и то, что задает меру феноменологического пути, и его конечный результат. Вероятно, можно сказать, что Гуссерль ограничил свою феноменологию рамками способностей общезначимого смысла¹, несущего ответственность за уже схваченную идентичность нечто: «В принципе (в априори безусловной сущностной всеобщности) любому «истинно сущему» пред-

¹ О различии *sens commun* и *bon sens* см. Делез Ж. Логика смысла [20, с. 107–112]. Также: Худенко А. В. Феномен повсякденності та шляхи відновлення суспільства. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня к. соціол. наук: Харків, 2001. В своем исследовании мы выделяем значимость различных модусов доксы в исследовании феномена повседневности.

мету соответствует идея возможного сознания, в каком сам предмет схватывается первозданно, и притом совершенно адекватно» [16, с. 306]. В этих рамках континуум здравого смысла способен только лишь обосновывать уже как-то установленную и угаданную идентичность нечто: «Такой континуум определяется как бесконечный во все стороны, во всех своих фазах состоящий из явлений того же самого доступного определению X, причем в такой связанной упорядоченности и определенности своим сущностным содержательным наполнением, что любая произвольно выбранная линия такого континуума дает в своем гладком пробегании внутренне согласную взаимосвязь явлений (таковую в свою очередь должно определить как единство подвижного явления), в каком одно и то же постоянно даваемое X при своей конкретизации определяется континуально-согласно — и никогда не определяется 'инаково'» [16, с. 308].

Именно таким «здравомыслием» и отличается, с нашей точки зрения, гуссерлианская феноменология: значимо исследование акта обоснования, который имеет нозо-нозматическое строение. Как отмечает Гуссерль, «каждой вещи, в конце концов и всему вещному миру с одним и тем же пространством и с одним и тем же временем соответствуют многообразия возможных нозических событий, возможных сопрягающихся с ними переживаний отдельных и собирательных индивидов, переживания, которые, будучи параллелями рассмотренные выше нозматическим многообразиям, в самом своем существе обладают свойством сопрягаться, согласно смыслу и предложению, с этим вещным миром. В них встречаются, следовательно, соответствующие многообразия гилетических данных с принадлежащими им 'постижениями', характерами тетических актов и т. д., которые в своем взаимосвязном единстве и составляют то, что называем мы опытным сознанием такой вещи» [16, с. 290–291]. Здесь обращает на себя внимание, что единство интенционального акта ткется сопряжением актов. Именно сопряжение, а Гуссерль придавал «корреляции» первостепенное значение и наделял сопряжение юридической силой в конституировании интенционального акта, обеспечивает энергичность и, следовательно, континуальность интенции. Но что заряжает энергией и гарантирует течение самого акта в продолжение?

Ответ на вопрос предполагает определить то место, которое занимает нейтральная докса в этом континууме: она ли энергична? «К любому cogito, — пишет Гуссерль, — принадлежит точно соот-

ветствующая ему противоположность — принадлежит так, что нозма его обладает точно соответствующей противоположностью в параллельном cogito. Отношение параллельных 'актов' состоит в том, что один из них — 'действительный акт' и cogito его — 'действительное', 'действительно полагающее', между тем как другой акт — это 'тень' акта, cogito не настоящее, в собственном смысле, не 'действительно' полагающее. Один — действительно совершает, другой же — просто отражение совершения» [16, с. 246]. И вновь: «Одно характеризуется тем, что его доксихеская потенциальность приводит к действительно полагающим доксихеским актам, другое же — тем, что оно дает выйти из себя лишь теням таковых, лишь модификациям нейтральности, однако, я полагаю, что в его нозматическом составе вообще нет ничего доксихески схватываемого, или же, что равнозначно, что оно содержит не 'действительную' нозму, а лишь противоположность таковой. И за нейтральными переживаниями остается лишь одна доксихеская возможность полагания — та, что принадлежит к ним как данным имманентного сознания времени и определяет их как модифицированное сознание модифицированной нозмы» [16, с. 248]. Итак, отнюдь не нейтральная докса «ведет» интенциональный процесс. Гуссерль различает, с одной стороны, нейтральную доксу, которая характеризуется лишь «копованием актов», рождает тени и двойников и неподсудна разуму (по крайней мере, вопрос о разуме и неразумии лишен для нее всякого смысла) [см. 16, с. 237, 250]; с другой — доксу позиционную, которая отмечена совершением, осуществлением актов и «занятием позиции». Очевидно, что докса «нейтральная» не является «резервуаром» энергии доксы «позиционной», поскольку она способна рождать лишь тени. Поэтому Гуссерль учреждает существование «корневой» формы — прадоксы: «Любое переживание функционирует как сознание верования в смысле прадоксы тогда, когда оно сопряжено со всеми теми нозическими моментами, какие конституируются его нозмами в 'интенциональном объекте' как таковом; или же — так мы можем сказать: Любое привхождение новых нозматических характеристик или же любая модификация прежних конституирует не только новые нозматические характеристики, но вместе с этим eo ipso для сознания конституируются новые объекты бытия; нозматическим характеристикам соответствуют новые характеристики, предиктируемые чувственному объекту — в качестве действительных, а не просто нозматически модифицируемых, предикабилей» [16, с. 231–232]. Именно эта прадокса и составляет, как отмечает сам Гуссерль, «глу-

бокий фундамент в самих вещах»: «Согласно нашим анализам как раз доксические модальности, а среди таковых в особенности доксический пра-тезис — пра-тезис достоверности верования, — обладает единственным в своем роде преимуществом, — его позиционная потенциальность объемлет всю сферу сознания» [16, с. 256].

Дилемма гуссерлианской феноменологии теперь предстает в следующем виде: либо прадокса, угадываемая в ноззо-нозматическом континууме и освященная правосудием; либо нейтральная докса — неподсудная и представляющая копошение теней и двойников. В разрешение этой дилеммы можно было бы двигаться в развитие первого пути и сказать, что прадокса — иная, не в ряду доксы, инстанция, место которой заказано судом в структуре континуальных актов. Этот ответ представляется нам вполне в духе феноменологии, но не гуссерлианской в полной мере. Ведь трактовать прадоксу как нечто иное — входить в противоречие с основной установкой феноменологии Гуссерля, на что мы уже обращали внимание. Конечно, не может пойти он и по пути второму. Поэтому Гуссерль выбирает традиционный путь определения идентичности нечто на основе трансцендентального идеала — путь, намеченный Декартом и проторенный Кантом¹: «Если мы, таким образом, полагаем, что феноменология развивалась по чисто эйдетическому методу, то все ее сущностные исследования являются ничем иным, как раскрытием универсального эйдоса *'трансцендентального ego вообще'*, который содержит в себе все варианты чистых возможностей моего фактического ego и само это ego как возможность. Эйдетическая феноменология исследует, таким образом, универсальное априори, без которого я *немыслим, немыслимо* трансцендентное Я вообще, иными словами, поскольку любая сущностная всеобщность имеет ценность нерушимой закономерности, она исследует универсальные сущностные законы, предписывающие каждому фактическому высказыванию о трансцендентальном ego возможный смысл (в противоположность бессмыслице)» [21, с. 155–156]. Таким образом, Гуссерль пошел по вполне традици-

¹ В «Критике чистого разума» Кант отмечает, что «в основе полного определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансцендентальный идеал, составляющий высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания. Более того, это единственно подлинный идеал, доступный человеческому разуму, так как только в этом единственном случае само по себе общее понятие о вещи полностью определяется самим собой и познается как представление об индивиде» [15, с. 350].

онному пути, полагая высшее Ego как универсальное основание для обоснования нечто наличествующего в его идентичности, а значит, обладает всей полнотой первичной реальности.

Такой мир замыкает круг представлением, и человеком измеряется. Именно доксическая среда, с нашей точки зрения, определяет человека как меру всех вещей — всего мира. И Гуссерль отмечает этот факт: «Если я создаю некую научную теорию, то эта сложная активность разума и то, что признается в ней разумом как сущее, принадлежит тому сущностному типу, который возможен не для всякого возможного ego, но лишь для разумного ego в этом особом смысле, т. е. в том самом смысле, который при погружении ego в мир представлен сущностной формой *'человек'* (*animal rationale*)» [21, с. 159]. Важно отметить, что в мире, «что представлен сущностной формой *'человек'*» разум уже не является имманентным свойством человеческой активности, но лишь представляется, будучи «погруженным в мир» верховного Я. В этом плане нет ничего удивительного, что индивидуализм доксы отбрасывает — попросту не хочет видеть мир в его живой множественности; а на собственные — изначально конечные, переживания и порождения возлагает обязанность обрастать предикатами, которые только и могут выражать лишь конечные реальности. Мир конечных реалий если и обязывает себя говорить разумно, то либо от имени некоего «высшего разума», либо представления о разуме. Такая «картина мира», хотя и красива, и благородна, но мнима: грезится. На этом пути, вероятно, программе Гуссерля преодолеть «кризис европейского человечества» не суждено сбыться: его (преодоление кризиса) можно только представить и грезить дальше.

Таким образом, именно доксическая среда, определяя верховное Я со ссылкой на человека, силится завершить и завершает грандиозную подмену всего времени существования мира: верховное Начало погружается в человека и человек становится таковым Началом. Круг замыкается: отношения дар-отдаривание смешиваются и сшиваются в срединной точке. Таков предел доксы. Вот и дневнегреческое δέκομαι говорит о том, что нечто принимается — и все: например, я встречаю гостей и я уже готов их впустить. Здесь согласие уже предположено. Но отчего? Ведь встреча происходит на пороге: я и пришедшие отграничены этим порогом. Фактически именно граница встречи исходна и распоряжается тем, что встречаемое принимается (либо не принимается). Докса же проскакивает мимо этой границы встречи: встречаемое впускается, одаривается и, в конечном итоге, присваи-

вается. В самом деле, стерев границу, впускаемое уже представляется мне моей собственностью, и даже после того, когда вышло.

Фактически, и тавтология, и парадокс, и докса — различные версии выхода из круга, когда происходит сращение «видов» либо в первой, либо во второй фигуре, либо в их центре — в представлении. В зашитии круга диоптика не уничтожается: она побуждается к отрицанию себя и снятию во «все-равном». Примечательно поэтому, что все утопии — лишь фигуры порядка, рисуемые супротив хаотичной силе мира. Они, во-первых, доксичны, а во-вторых, и в добавление к первому — тавтологичны или парадоксальны. Таким образом, различные варианты «снятия» круга оборачиваются обманом видения и отнюдь не открывают идентичность нечего, но затевают его и населяют мир двойниками.

В этой связи призыв Хайдеггера «войти в круг» — требование видеть и быть внимательным к тому, что есть, и, следовательно, заботливо вывести это наличествующее из укрытия: обнаружить его таким, каким оно есть.

Настойчивое требование ходить «в круге» было высказано еще Парменидом. Ведь путь истины пролегает в месте встречи вида данного и взгляда на него и «мощно Ананке / держится в оковах границ, что в круг его запирают» [6, фр. VIII, 31]. Фактически Истина пребывает в границе встречи «видов». Здесь именно граница является императивом встречи и задает ее условия. Встреча же, в круг запирая претензии «точек видения», позволяя затенять и скрывать истину, выковывает и, тем самым, «обособляет»¹ истину в границе. В этой связи необходимо говорить не о вариативности истины, но об истине вариативности. Ее «обособление» в границе встречи сил — суть вершащееся правосудие, в котором не только каждая сторона считывает с силой стороны иной и из этого рассчитывает свои силы, но и, принимая в расчет силы сторон, резонансом «заимообразности» сил вершит справедливый суд².

¹ Мы намеренно используем здесь слово Гераклита *κεχωρισμενον* из его изречения «понимание (мудрость) ото всего обособлено» [1, фр. 108], чтобы подчеркнуть не трансцендентность Истины, но ее обособленность в круге, но не за его пределами, истинных дуг.

² Дике и Ананке достаточно часто «соседствуют» в речах древнегреческих философов. В поэме «О природе» Парменид славит и Ананке, и Дике, которые выступают у него и «звезд границ сторож», и «богиней, которая всем управляет, / Всюду причина она родов и случки, / Самку самцу посылает на случку, равно и напротив: / Самке самца» (6, фр. X, 7; фр. XII, 3–6). И в том, и в другом случае орфические богини выражают граничность и встречу, из которых все с необходимостью, но все «вдруг рождается на свет». Это — богини Правительницы и Водительницы, владеющие вселенной по жребию.

Вершащееся правосудие, в котором принимаются в расчет и считаются с силами сторон, в латинском языке передается как *ratio*. По всей видимости, в своем первоначальном смысле *ratio* наиболее адекватно древнегреческому Δίκη. Это позволяет нам говорить о рациональности пути шествия, где идентичность нечего обнаруживается так, что нечего наличествующее, открывается и очевидно ликом своим.

Идентичность нечего рационально сбывается в границе встречи сил и здесь обнаруживается. При этом факт встречи не снимает проблематичность идентичности: речь не может идти об идентичности нечего через подавление границы встречи двух отдельных друг от друга сил. И тем не менее, факт встречи провоцирует сам себя на сокрытие границы — ее зашитие. Мы уже отмечали, что с определенной точки зрения нечего наличествующее можно предстать как идентичное либо в тавтологии: когда подавляется и отрицается давление отдельных друг от друга сил; либо парадоксально: когда степень этого подавления такова, что грозит явлением теней и двойников; либо в нейтрализующей доксической среде: когда силы копошатся. В самом деле, зашитие круга и стирание границы встречи превращает рациональный факт встречи в калькулированную величину, состоящую в неподсудности либо картезианского *cogito*, либо «категорического императива» Канта, либо «Науки Логики» Гегеля, либо «чуда рациональности» Гуссерля. Выделяя различные неподсудные инстанции, мы лишь обращаем внимание на общее правило: от исходной точки, которая содержится в гипотезе и отмечена коэффициентом неуверенности, движение происходит к точке конечной, расположенной в «глубине», или «на высоте», и сформулированной в качестве императива математической точности либо императива морального-этического порядка. Подобный ход не имеет отношения к истине: идентичность нечего не открывается, но представляется как угодное предзаданному императиву. Возвеличенное идеалом, это представление об идентичности нечего есть уже его деформация. Фактически представление блокирует само видение: вернее, видится уже не столько мир, сколько идеал «точности» и норма морально-этического порядка. «Идеал» — «точность» и «норма» — выступают объектом рассмотрения. Взгляд, копошась в произведенных им самим двойниках, копиях и призраках, забывает мир. В забытии атрофируется и способность рассматривать: взгляд тускнеет и не выбирает жизнь.

Конечно, эта деформация имеет свой резон: она ориентирована на упразднение случайности. И Парменид обращает внимание на

мощные объятия Ананке. Но является ли подчинение пути истины правилам выигрыша и проигрыша, в конце концов — зашитие границы встречи нитями причинности и целенаправленности, которые предопределяют выбор лучшего и избежание худшего, утверждением необходимости? Если положительно ответить на этот вопрос, то выигрыш и лучшее всегда на стороне идеала. Однако это выигрыш не необходим: не им необходимость утверждается. Ведь это выигрыш без игры, когда победа и так предначертана; или выигрыш теоретический, что соткан в тени из двойников и возвеличен призраком идеала. В конечном итоге, этот выигрыш целиком пребывает на стороне обесцененной жизни: не делает ее и достойной, и достойной избрания.

Необходимость же утверждается в случае жребия. «Не вас получит по жребию гений, — пишет Платон, слушая рассказ о путешествии Эра по загробному миру, — а вы его выберете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это вина избирающего: бог невинен» [4, 617e]. Примечательно, что здесь не ведется речь о силе необходимости. Необходимость утверждается, случаясь: не «гений» избирает, программируя исход, а жребием вершится выбор. Таким образом, не откладывание на потом и экономия выбора, не гипотетичность, распределенная на несколько попыток, не желанный и требуемый жребий, которого добиваются, производя и калькулируя все новые и новые жеребьевки, но случай однократного хода, роковое сочетание — суть необходимость добродетельной жизни и приобщения к ней. Как здесь не вспомнить Гераклитово изречение о невозможности дважды войти в одну и ту же реку¹, и миф самого Платона о «загробных воздаяниях». Каждый из них несмотря на разность мировидения, призывали не удваивать жизнь и схватить в мгновение око выпавший жребий, поймать момент добродетельности и от него им измерять путь.

Но что схватывается в это мгновение ока, какой момент необходимо поймать, что утверждает случай жребия?

Как мы отметили, случай видится произволом лишь постольку, поскольку его помещают в пространстве вероятностного, гипотетического получения лучшего и изначально выигрышного. Платон,

передавая рассказ Эра о зрелище выбора душами жизни, отмечает: «Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большею частью выбор соответствовал привычкам предшествующей жизни» [4, 620a]. Или же жребий выбирался желанный: «Подошел тот, кому достался первый жребий: он взял себе жизнь могущественного тирана. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь — пожирание собственных детей и другие всевозможные беды» [4, 619bc]. Платон уже в «Горгии» писал о «процедуре» суда: «Приговоры выносят плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят одетыми. Оттого, что их судят живыми. И вот многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии и со справедливостью. Судей это приводит в смущение, да вдобавок и они одеты — душа их заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят. Все это для них помеха — и собственные одежды, и одежды тех, кого они судят. Первым делом... <...> ...люди не должны больше знать дня своей смерти наперед, как теперь. Это надо прекратить, и Прометею уже сказано, чтобы он лишил их дара предвиденья. Затем надо, чтобы он судил их совершенно нагими, а для этого пусть их судят после смерти. И судья пусть будет нагой и мертвый, и пусть одною лишь душой взирает на душу — только на душу! — умершего, который разом лишился всех родичей и оставил на земле все блестящее свое убранство, — лишь тогда суд будет справедлив» [23, 523c-e]¹. В этой-то вот предопределенности — запрограммированной, откалькулированной «жеребьевке» — и таится опасность. Поэтому, говорит Эр, следует «оставив без внимания остальные познания», остаться нагим и отыскать «способность и умение распознавать порядочный и дурной образ жизни» [4, 618c]. Эта способность «распознавания» необходимо считается справедливой и обеспечивает реальный выигрыш. Но эта способность «распознать» возможна только в месте встречи сил, что «скованы» границей. Именно эту границу встречи и «мощно Ананке держит». Самой границей встречи и гарантирована необходимость: необходимость судьбическая, роковая, исключаящая возможность переигрывания, удваивания, но вновь и вновь возвращаемая.

¹ Вспомним также, что Харон предписывал всем отправляющимся в Аид сбросить с себя все проступки и земные привязанности, которые хотят протащить с собой в складках богатых одежд.

¹ «В ту же самую реку дважды входим и не входим» [1, фр. 12].

Таким образом, возвращение необходимости гарантируется энергией границы, что генерируется в месте встречи отдельных друг от друга сил, несущих разный потенциал. В конце концов: необходимость задана императивом границы.

Судьбический характер необходимости с еще большей силой заявляет о себе во временном веретене Ананке. Мойры¹, дочери Ананке и истинные вершители судьбы, в движении времени — в самом движении — располагают границу встречи, вечно ее возвращая и утверждая необходимость. «Так вот, — рассказывает Эр о своем посещении суда, — когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лахесису. Кого кто избрал себе гения, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку под кругообороты вращающегося веретена: этим она утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными» [4, 620d-621a].

Напрасно мы думаем, что лишь Атропос, «делая» нить жизни неизменной, определяет необходимость. В сказании Эра речь не идет только о прямолинейном, «продольном» континууме прошлое-настоящее-будущее. С одной стороны, действительно, Лахесис дарует жребий, Клото его тклет, а Атропос утверждает его необходимость. Но в то же время: Клото тклет уже данный Лахесис жребий, и Атропос делает его неизменным. Также: Атропос утверждает пряжей Клото то, что дано Лахесис. Как видим, именно Лахесис, или то, что можно назвать «чистым прошлым», уже оставила след, который необходим. Ананке же держит верчение времени и сковывает оба его течения: и «продольное», которое отправляет к другому и новому, и то, что можно назвать «поперечным»: то, что возвращает проходящего. Верчение «вдоль» и «поперек» — то верчение, которое суть вечное возвращение всегда нового (вечное возвращение различия), Ананке и держит в оковах. Этими оковами и задана необходимость: не силой либо прошлого, либо настоящего, либо будущего, но верчением времени и границей встречи «времен» нечто с необходимостью открывается как вот это и не более, чем это.

Таким образом, подчиняясь веретену времени, уже невозможно подавить и спрятать факт границы встречи: Ананке *держит* дистанцию.

¹ «Лахесис воспевае прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее» [4, 617c].

Можно выделить три характеристики дистанции. Во-первых, дистанция открывает то, что резонансная заимообразность сил случается на поверхности: суд вершится на поверхности *hic et nunc*, смеясь над правосудностью в «глубинах» и «высотах». Это действительно забавно — но и симптоматично — видеть (именно такую картину рисует нам Гераклит) играющего ребенка-бога [см. 1, фр. 52]. Не призывает ли тем самым Гераклит спуститься с «высот» и подняться из «глубин», чтобы здесь, на поверхности обрести и утвердить радость жизни?

Во-вторых, дистанция не столько топологична, сколько характеризуется натяжением: приближением и отдалением, «тут» и «там», «раньше» и «позже». Именно эта напряженность дистанции и отмеряет потом расстояние и в пространстве, и во времени [см. 5, с. 234–248]. Не случайно, поэтому, Гераклит связывает натяжение лука с жизнью, а ослабленную тетиву со смертью: «Луку имя — жизнь, а делу — смерть» [1, фр. 48]. По словам Гераклита, жизнь вообще сродни луку и лире, которые в несогласности и борьбе ролят согласие [см. 1, фр. 51]. Действительно, натяжение и ослабление, приближение и отдаление сообщает дистанции разность потенциалов, позволяя ей резонировать. И энергией резонирующих потенциалов сбывается идентичность нечто. Таким образом, натянутая поверхность дистанции, в-третьих, сообщает границе встречи напряженность.

Очевидно, что напряженность границы не статичная величина, но кинестатичная. В этой связи нечто, как оно суть свое собственное, обнаруживается в пути. Вспомним, что после того, как Парменид закончил изложение своего «учения об идеях», Сократ, хотя и не совсем понял его, но разглядел, что «третий вид» сбывается как путь шествия [10, 136c]. В этом путешествии необходимо различать две силы: путь, что длится под водительством мира, и шествие, в котором наличествующее рассматривается приближением от далёко и отдалением близкого. В шествии статика близкого и далекого вершится направляющим от-далением — дистанцией. Таковой дистанцией путешествие ведёмо.

В пути (то, что древние греки называли *ódos*) мир видится — мир, в котором всему есть место. Дарованная избыточность мира ведет путь, подставляя себя для рассматривания, и позволяет следить. Поэтому движение жизни не исчерпывается только пребыванием в пути. Как шутливо заметил Рабле, дороги еще и ходят. Этот ход есть твердость и сила шага: преодолевая преграды, шаг следит по видимому и отводится собственное место тому, что уже имеет место.

Во встрече этих двух сил, что случается в пути шествия, жизнь признается самоценным феноменом: ни в чем не нуждающейся и достойной избрания. Поэтому движение жизни — не просто деятельная активность, но забота. Путь заботы не является простым перемещением в пространстве, но движением сбывающейся жизни. Прост и точен в этой связи Гераклит, замечая, что «солнце правит космосом согласно естественному порядку, будучи шириной всего лишь в человеческую ступню» [1, фр. 3]. Именно в заботе, во-первых, шаг заимобразен мировому — естественному пути смены дня и ночи, и во-вторых, споспешествуется открытию того, что уже есть, и задано как стоящее в очевидности лика своего. Таким образом, в заботе заключена исходность ступания в продолжение; и заботой — напряженным шествием в пути — идет строительство идентичности нечто.

Путешествием идентичность нечто выстраивается. В самом деле, идентичность нечто — не просто факт наличия нечто и не определение его таким, каким это нечто есть *ad intellectus video*. В тавтологичности, когда ресурсов явно недостаточно, и парадоксальности, когда ресурсов в избытке, идентичность нечто лишь грезится. Она либо возвеличивается в воображении, либо предстает как фигура бесконечного количества — множества элементов. В грезах об идентичности нечто можно лишь сокрушаться по поводу ее отсутствия и подчиниться страсти желания. В рамках нейтрализующей доксической среды идентичность нечто лишь представляется: разыгрывается и симулируется; здесь она лишь фикция мирового движения. Однако продолжая шествовать в пути живой полноте мира, идентичность нечто обнаруживает себя и сбывается границей встречи сил.

В пути шествия, разрывая круг тавтологичности и парадоксальности, нечто как оно суть свое собственное, обнаруживается разомкнуто-стью сил, которые заряжены различным потенциалом и обладающих различной вероятностью реализации. Идентичность, таким образом, обнаруживается на границе встречи сил и утверждается границей. Препятствуя тому, чтобы поэтизировать либо математизировать идентичность, граница конституирует поле, в котором силы встречаются и соревнуют друг друга. Принципиальная напряженность состязания призвана предостерегать: нечто, ставшее уникальным (ошибочным либо нет), будет низвергнуто, чтобы вновь утвердить свое право быть таким, каким оно годно (либо нет) к использованию. В этом *вновь*

никогда не повторяется то же самое и таким же образом, но возвращается граница, где то, что есть, очевидно. Граница, таким образом, суть конституционный принцип идентичности.

§ 3. ТОПОС ИДЕНТИЧНОСТИ

Определение перипетий — изгибов и переломов пути идентичности — лишь часть задачи. Важно найти место, которое бы вместило в себя границу встречи сил и тем самым утвердило идентичность нечто. Мы определяем это место как топос идентичности.

Обращение к концепту географии акцентирует, с одной стороны, работу уже природных сил, с другой — возможность их обозрения. Именно в границе встречи этих «оптических» сил вызревают человеческие союзы, которые невозможно ни вывести из какой-либо структуры родства, ни свести к отношениям обмена между группами. При этом таковые альянсы не только ткуются границей встречи этих сил, но и повторяют саму границу в сети «акустических» отношений «я-другой», являя социально-физическую систему (факт реальности и естественности социума), никогда не находящуюся в равновесии и не имеющую ничего общего с замкнутым циклом адекватного обмена. Фактически, граница, повторяясь и резонируя в глас отношениями совместности, конституирует топос идентичности, утверждая идентичность нечто.

Резонанс встречи — суть интенсивность события, его яркость, энергичность. И освобожденная в событии энергия упаковывается. Топос, таким образом, суть упаковка освобожденной энергии. Место уже упакованной энергии характеризуется и общностью пространства (в пределах которого пространство непрерывно), и протяженностью (длиной объекта и расстоянием между объектами), и структурой (размещением позиций). Поэтому именно в топосе печатаются и коллизии истории, и социальные конфигурации. В этой связи можно говорить об уникальности каждого места — его исторической и социальной специфичности.

Как уже упакованное место вмещения, топос нейтрален: он печатать встречи сил, и есть вне этих сил. Однако он не нейтрален как *opus operandi*: в нем напряженность борьбы участников, где каждый участник занимает отведенное ему состязанием место. В этом плане можно говорить о борьбе как уникальном месте, где, с одной сторо-

ны, нечто является, и ее, с другой, нейтрализующем действе — месте власти. Действительно, топос есть и видимой «вещью» мира, в которой защита встреча сил, и фактом напряженности этой встречи.

Реальность борьбы и актуальное противостояние ее участников позволяет выделить несколько измерений топоса идентичности. Одно измерение представляет собой разрушающий границу тренд шествия. Шкала такого подхода характеризуется экстенсивным расширением топоса, неводержанным любопытством и, как следствие этого, — беспамятством, когда становится невозможным идентифицировать нечто в его целостности и конкретности. В то же время требование восстановления конкретности зашивает силы интенсивности — соблазняет к институализации идентичности нечто на локальных участках. По сути, это требование локализации и экономии жизни. Таковое «локальное» измерение топоса заставляет искать идентичность нечто, находясь в своеобразном окопе.

В этой «окопности» есть, по всей видимости, две стороны. С одной — идентичность нечто определяется под покровом власти, которая зашивает, нивелирует, нейтрализует борьбу сил и предиктирует индивидуализм — силу неповторимой уникальности. Здесь все мерится адекватностью уникальному; противное же подавляется и ничтожится. Сегодня нет лучших, остались только единственные — таковы приметы «окопа». С другой же стороны, каждая индивидуальная уникальность зажата между двумя «соседями». Понятно, что это «соседство» номинально: нет ничего, что нельзя измерить одной и только одной силой. Эти две стороны углубляют «окоп», формируя все более плотную, непрозрачную его атмосферу. Растет опасность безумия. Угроза безумия распределяется во времени. Время теряется: становится временем умножения и бесконечного роста — углубления «окопа».

Два измерения, которые *окапывают* топос идентичности, артикулирует третье — эпистемологическое — измерение.

Во-первых, предостережения в отношении «эпистемологического» *mainstream*'а были сформулированы еще Фуко: в пределе знания — диаграмма власти; власть эпистемологична и способность высматривать загружено властью [см. 24, 25]. В этой связи любые попытки срастить знание и власть — обогатить власть знанием, т. е. построить республику философов, и знание наделить силой, т. е. сконструировать всевидящее око, или паноптикум тюрьмы, — не только обедняют, но и бесплодны. Наделить же знание жизнью, придать ему

оплодотворяющую силу способна отнюдь не власть, а удовольствие. Поэтому Фуко обращается к удовольствию, на котором замешана сила эпистемы.

На то, что эпистема замешана на удовольствии, указал еще Платон. В *Филебе*, задаваясь вопросом об очевидности и полноте жизни в добре и благе, Платон рассматривает и изолированное существование удовольствия и ума, и их смешение. С одной стороны, говорит Платон устами Сократа, если бы «кто-либо из нас избрал бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и полной памятью обо всем, но ни в какой бы степени не был бы причастен ни удовольствию, ни печали и оставался бы совершенно равнодушным ко всему», то «такая жизнь не кажется достойной выбора» [12, 21e]. С другой стороны, «не приобрета ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего радуешься ты или не радуешься. Не приобрета, таким образом, памяти, ты, конечно, не помнил бы и того, что некогда испытал радость; у тебя не осталось бы никакого воспоминания об удовольствии, выпадающем на твою долю в данный момент. Опять-таки, не приобрета правильного мнения, ты, радуясь не считал бы, что радуешься, а будучи лишен рассудка, не мог бы рассудить, что будешь радоваться и в последующее время. И жил бы ты жизнью не человека, а какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковины» [12, 21bc]. И только лишь жизнь, смешанная из удовольствия и ума, по мнению Платона, достойна избрания [12, 21e–22a]. В этом смешении преодолевается царственная власть ума, устанавливающая пределы и зашивающая жизнь в раковине моллюска. И в то же время удовольствие-знание — это вечная влюбленность в мир, принятие всех его радостей и страданий. Только бы жить и действовать! Именно страсть к жизни в ее полноте, очевидности и является отличительной чертой диалогов Платона. На это качество Академика обращал внимание Лосев: «Лишь рационалистически понятое христианство и доморощенная мораль худосочного европейца могли увидеть в Платоне скучный морализм и исповедание какого-то вечно-серого и вне-чувственного «мира идей», — так, что даже не понятны все эти платоновские эротические исступления по отношению к такой пустой и скучной вещи, как «гипостазированное понятие». На самом деле платонизм, как ослепительное явление греческого язычества вообще, есть неумолчное славословие плоти, божественной материи, вселенского тела любви и страсти. Но это не

та ординарная, тяжелая, вне-божественная плоть и материя, которую знает новоевропейская культура. Это еще и нечто божественное» [9, с. 236–237].

Жизненность и действенность эпистемы роднит ее с силой, глаголом путешествия. Являясь волей и виной удовольствия, глагол суть деяние, который удовлетворяет уже наличествующего к его довольной полноте и цельности. В этой связи удовольствие не просто калькулирование впечатлений, но заботливость в обращении с уже наличествующим: его удовольствие к довольству. Глагол удовольствия, длясь в пути предшествования и ожидания грядущего, не является просто обменом, перемещением в безвременье, но актом встречи данного и заданного во времени — актом временного движения. В своей же пространственной фигурации удовольствие скудно: акцентирование уже прошедшего или грядущего производит нужду; боль или радость, смех или слезы мертвят. Напротив, шествие в пути заботы — ступание во след наступления — богато. И избыточность путешествия не позволяет расслабиться: она вызывает к решительности продолжения шествия во утверждение идентичности нечто. Поэтому удовольствие-знание нацелено на решительность продолжения шествия, на право формулировать принципы и их низвергать. И если эпистема характеризуется своим углом зрения, то право удовольствия его менять. Поэтому в удовольствии-знании важен не столько угол зрения, сколько отношение: установление и изменение угла — артикуляция границы векторов. Здесь таится сила, оплодотворяющая и продолжающая жизнь.

Во-вторых, таит в себе опасность и «дискурсивная» форма идентификации. В ней сохраняется «подлинный дуализм» «вида» нечто наличествующего и взгляда на него, который фигурируется в беганье туда и обратно, осуществляя коррекцию взгляда. В этом поиске соответствия можно и нивелировать силу того, что есть в наличии, и симулировать ее. Поэтому «дискурсивная идентификация» лишь один из способов симуляции идентичности. Как симулирует ее и третья преграда на пути эпистемологического шествия — коммуникация. Она есть своеобразный «зашитый дуализм», в котором встреча сил осуществляется внутри *communis*: коммуницирует лишь то, что прошло стадию очищения, уже приобщенное к сообществу всего равного и все-равенства¹. Это сообщество «конца истории» только кажется

¹ В данном случае мы имеем в виду лат. *communicerende*, что означает «сообщающееся» и используется как обозначение акта принятия Святых даров во время причастия.

безопасным, но больно нерешительностью и неспособностью продолжить ход: историю мира в его способности быть видимым и рассматриваемым.

* * *

Таким образом, нечто, как оно суть свое собственное, обнаруживается на границе встречи облика того, что есть в наличии, и противостоящего ему взгляда. Здесь нечто по суду сбывается как оно само суть и потому по праву годно для использования. Принцип «низвергающего утверждения» и тоpos идентичности определяют номос идентичности. При этом необходимо подчеркнуть, что именно императив границы является тем конституционным предписанием, которое задает идентичность нечто. Императив границы категоричен: граница нестираема, и только ее возвращение гарантирует то, что нечто есть как оно свое собственное.

Как было отмечено, нечто, дабы предстать в своей идентичной стати, требует не только того, чтобы быть «обнаруженным» и «разобраным», но и нудит «разъяснение другому». В «разъяснении» заявляет о себе необходимость утверждения нечто. При этом ход утверждения не является следствием «разбора», но есть ее составная часть. Уже, характеризуя тоpos идентичности, было обращено внимание на то, что утверждение случается как повторение границы и конституируется отношениями «я-другой». Однако утверждающая сила повторения была представлена в самом общем виде и лишь в контексте определения номоса идентичности. Теперь же, после того, как было *разобрано* движение «видов», есть возможность не только детализировать процесс *обнаружения* идентичности нечто, в чем и чем нечто сбывается как оно суть свое собственное, но раскрыть механизм его утверждающей мощи.

Платон, прослушав разговор умудренного Парменида с настойчивым Сократом, в котором первый излагает «учение об идеях», записывает, что нужно «понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому».

Мы намеренно повторяем эту фразу, которая еще в предыдущей главе являлась своеобразной путеводной нитью, ведущей к определению номоса идентичности. Прописав ее вновь, мы хотим обратить внимание не только на верность своим намерениям: проследить, каким образом нечто сбывается в своей собственной стати. С одной стороны, эти намерения, конечно, не требуют подтверждения; с другой же — при всех уверениях и клятвах они бы все равно оказались не столь убедительными, коли в верности может отказать себе то нечто, что есть в наличии. Помним же пословицу: «Сколько ни говори халва, халва, а слаще не станет». Поэтому наше вновь обращение к тексту Платона выражает то, что решения требует задача об утверждении нечто.

В повторении фразы, конечно, выражена признательность авторитетному слову Платона. Ведь именно древнегреческий академик обратил внимание на то, что необходимо не только «доискаться» до существа дела, но и «разъяснить другому». Мало, таким образом, зафиксировать принцип («границу») и место («топос»), т. е. как нечто из полноты мира обнаруживается так, что оно суть свое собственное вот это, необходимо также утвердить его — повторить, разъясняя другому.

Но это не только методологическое требование. Ведь дар преподносится дабы быть утвержденным в своей образцовости. Отдавание — повторение дара, в котором сила дара удерживается и сохраняет дарованное в своей образцовости. Поэтому чтобы предстать в своей устойчивой и подлинной стати и, следовательно, быть годным к использованию, нечто обречено на повторение. При этом то, что есть в наличии, обнаруживает свою собственную суть не для того, чтобы быть утвержденным в повторении; и повторение происходит не для того, чтобы нечто стало годным к использованию. Идентичность нечто сбывается твердостью шага в пути обнаружения. В этом

утверждающем пути состоит дело идентичности. Именно дело, т. к. идентичность нечто обнаруживается не в факте его наличия, и не в угодности его копий, но деянием сбывается. Только самим деянием сила дара возвеличивается и его сохранность обеспечена.

Однако этого утверждающего исполнения может и не случиться, если в самом повторении не будет акцентирован «другой». Этот акцент изначально ставится не меткой «другого» как друга или врага, и не его повелительной необходимостью, но невозможностью его обойти и, в этой связи, фактом встречи с ним. Таким образом, «другой» дан в факте встречи, и он не обходим. Но он и необходим: «другой» встречается так, что споспешествует деянию. В этой связи внеаходимость «другого», его отдельность, с одной стороны, и его необходимость — с другой, определяют формат встречи: «я» и «другой» встречаются границей. Именно граница встречи исходно распоряжается утверждением нечто как оно суть вот это нечто. Собственно, в словах Платона о необходимости «разъяснения другому» сформулирован порядок повторения: нечто утверждается в своей собственной стати так, как «другой» встречается — границей встречи. Каково это место границы встречи и, следовательно, как свершается повторение, утверждая идентичность нечто, — такова тема главы.

Мы отнюдь не одиноки в своем стремлении вскрыть сущность повторения в ее связи с проблемой идентичности. Вероятно, одними из первых, кто вновь обратился к «повторению», были два немецких философа: Маркс и Хайдеггер.

«Теория» повторения Маркса, какой она предстает, например, в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» строится вокруг следующего принципа: повторение является не аналогией или понятием мышления, а непременным условием идентичности. Иначе говоря, сущность повторения не связана ни с копированием исходного образца, ни с воспроизведением по аналогии. Эти модусы повторения можно, как это сделал Делез, назвать «голыми», а потому, как подчеркивает Маркс, они комичны. Вспоминая фразу Гегеля о том, что «все великие всемирно-исторические события и личности появляются дважды», Маркс добавляет: «Первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса» [1, с. 119]. Комичным время Луи Бонапарта выглядит по причине истового желания скопировать образец; оно гротескно, т. к. не извлекает уроки из пережитого, а голо повторяет его, подчиняясь императиву равенства. Напротив, трагедийная сущность

повторения — суть очищающая сила утверждения. Ведь еще Аристотель отмечал, что исполнение трагедии сродни очищению, которое происходит в длительности «перелома»: во встрече, борьбе сил, действующих «по-разному и в разных местах» [2, 1449b, 25–30; 1452a, 20–30]. Поэтому, как нам представляется, мимезис Аристотеля, или повторение, не есть голое, механическое копирование образца, но его утверждение очищением во встрече и борьбе сил. В этом плане Маркс, как превосходный знаток античной философии, и указывает на трагедию, в чем изначально происходит утверждение наличествующего в его собственной стати.

Таким образом, повторение в своей трагедийной сущности является «переломом», который длится в различии — «в разных местах», и различении — «по-разному», утверждая «чистоту» нечто — его идентичность.

Предупреждал об опасности толкования повторения как «голо-го» копирования и Хайдеггер. «Под повторением основной проблемы мы понимаем открытие ее изначальных, доселе сокрытых возможностей, через разработку которых она преобразуется и только так сохраняется в своем проблемном содержании. Сохранить проблему — значит удержать ее свободной и действенной в тех внутренних силах, которые в основе ее сущности делают ее возможной как проблему. Повторение возможного вовсе не значит подхватывание того, что 'расхоже', что 'является подтвержденным воззрением', из чего 'можно делать выводы'. Такое возможное оказывается слишком действительным, которым каждый располагает в рамках господствующей в данный момент тенденции. Возможное в этом значении как раз препятствует настоящему повторению» [3, с. 119]. Методологические замечания Хайдеггера в отношении направления исследования проблем метафизики имеют под собой вполне реальные основания для понимания повторения *per se*. Речь идет о повторении как «месте» артикуляции возможностей и его сохранении. Возможность, в таком случае, следует понимать не как некую способность нечто наличествующего быть использованным, но она — артикуляция мощи, что в *есть* заключена. В самом деле, нечто используется не как угодно, но так, как оно годно к использованию, что и заставляет вернуться туда, где нечто становится как годное. В своих Марбургских лекциях 1925 г. Хайдеггер подчеркивает, что «возможность может быть верно понята в ее собственном смысле лишь тогда, когда она принимается как возможность и как

таковая сохраняется. Сохранить же возможность как таковую означает: не допустить, чтобы случайное положение исследования и случайная постановка вопроса утвердились как некая завершенная истина, подтверждать стремление к самим вещам, освободив его от постоянного давления и скрытого воздействия неподлинных ограничений. Именно это означает девиз 'к самим вещам': позволить им вернуться к самим себе» [4, с. 143]. Повторение, где возможности сохраняются открытыми, во-первых, несет в себе силу сопротивления завершенности. При этом повторение, длящееся в свободном от завершения процессе, метит свой предел не в бесконечности копирования, а в возвращении «к самим вещам»: образцовости того нечто, что есть, которое утверждается своей годностью к использованию. Такое, с одной стороны, берегающее отношение к образцу, с другой — споспешествование его раскрытию, названо Хайдеггером заботой. Таким образом, дабы сохранить возможности открытыми и, тем самым, позволить нечто быть самим собой, оно испытывает повторение; и таковое испытание есть забота. Во-вторых, в повторение, как открытию возможностей, преодолевается «неподлинность ограничений». В самом деле, только в озабоченности образцом повторение является лишь его голым возобновлением; как не может быть проявлением заботы и только осмотрительность в самом споспешествовании. Ведь воспроизведение только лишь отделяет нечто от того, каким оно есть. И присмотр за ним не обеспечивает сохранение подлинности образца: здесь утверждается не нечто как оно само по себе суть, но некая верховная инстанция, которая сама себя воспроизводит и является гарантом собственного существования. Все это только «неподлинные ограничения», от которых призывал отказаться Хайдеггер: «Присоединение к традиции, возвращение к истории могут иметь двоякий смысл: во-первых, это может означать голый традиционализм, в котором само восприятие не подлежит критике; во-вторых это возвращение может быть таким, что мысль отступает от поставленных в истории вопросов, оставляя их позади себя, и впервые вновь осваивает эти вопросы в их изначальности. <...> Мы же хотим не только понять, что это присоединение к традиции влечет за собой предрассудки, но и обрести подлинное единство с ней» [4, с. 146]. Подлинное же единство с образцом — утверждение нечто в его самости устанавливает сама забота: повторение действует как о-граничение, когда граница возвращается своей утверждающей мощью. Таким образом, повто-

рение не суть репродуцирование образца в копиях и отличается не техникой всеобщего репродуцирования, но есть свое собственное о-граничение.

Итожа опыт Маркса и Хайдеггера, Делез рассматривает повторение не как то, что «вымаливает» различие в тавтологии одинакового, и не как то, что уравнивает парадоксальный ряд отличных друг от друга копий, подчиняя их всеуравнивающей инстанции, но как повторение, производимое возвращением границы [5].

При этом, памятуя платоновскую осмотрительность в видении и строгость в характеристике процессов, подчеркнем, что о-граниченное повторении, сохраняя возможности открытыми и, тем самым, утверждая нечто как оно есть в своей собственной стати, производится в гарантиях продуктивной силы «другого». Таким образом, наша задача состоит в том, чтобы разглядеть внутри самой архитектоники идентичности те элементы, которые утверждают идентичность нечто; и следовательно, избегая «расхожих» воззрений, которые «слишком действительны» в своей обнаженности, выявить силу повторения, которая действует как возвращение границы во утверждение идентичности нечто: образцовости и сохранности дарованного.

§ 1. ПОВТОРЕНИЕ «ГОЛОЕ» И «ОДЕТОЕ»

Насколько путь утверждения обходится без преград? Не провоцирует ли он себя на простое копирование, когда нечто, дабы быть утвержденным в своей самости, возобновляется в тавтологии или его образцовость ничтожится в парадоксальном ряду отличного от себя? Либо путь утверждения идентичности нечто силится нейтрализовать напряженность тавтологии и парадокса и ослабить натянутую в повторении нить? На провокационность пути — его вероятную тавтологичность, парадоксальность и доксичность — было обращено внимание в предыдущей главе. В этой связи вновь отметим: если идентичность нечто утверждается в повторении лишь в его тавтологическом, парадоксальном, доксическом модусе как повторение одинакового и подчинено равенству, то мы имеем дело лишь с тем, что Делез именует «голым» повторением.

Результаты этого «голого» повторения не столь позитивны для дела утверждения, как это может показаться на первый взгляд. Действительно, повторение чего бы то ни было, скажем, «да, да» или «да,

нет», акцентирует то, что дается согласие, подтверждается обещание либо не дается согласие, обещание не подтверждается. В первом случае мы имеем дело с тавтологией, или тождеством абсолютным, во втором — с парадоксом, или парадоксальным тождеством. Но так или иначе и первое, и второе есть лишь удвоение исходного образца, или повторение одинакового, которое руководится равенством. Однако то, что изначально удвоено — копируется и механически повторяется, лишается своей чистоты: может рухнуть, само себя испортить и стать собственной пародией, фантомом и т. д. Таким образом, в повторении как отождествлении всегда существует опасность замещения нечто или его тенью, или двойником, а потому никогда нельзя быть уверенным в том, что утверждение действительно состоялось. Существование этих двойников, теней может привести и, как правило, приводит вообще к снятию необходимости утверждения самости нечто и, в конечном итоге, к профанированию самой проблемы идентичности. Эта проблема заменяется задачей технической: совершенствования качества копирования для того, чтобы достичь равенства с образцом. В этом плане «голое» повторение есть лишь копирование образца, которое руководится императивом равенства.

Действительно, изнемогая под тяжестью необходимости бесконечного копирования, сила повторения загоняется в машину. И, поставив себе уже техническую задачу, самость избавляется от претензий на истину: идентичность нечто обнаруживает себя в вариативности технических процедур и, следовательно, релятивности им. При этом вариативность истины отнюдь не избавляет от случайности, а скорее зажимает ее в клещи причинности и целенаправленности: нечто не утверждается в своей собственной стати, а рассчитывается, как инвентаризируются, калькулируются процедуры копирования; не утверждается необходимость шествия, а экономятся силы для достижения идеала. Более того, не избавит вариативность истины и от неуверенности, а напротив, усилит ее. Именно в неуверенности рождается ревность, злоба и дух мести, которые сию минуту ускорить темпы копирования и добиться, в конце концов, абсолютного совпадения с образцом. При этом невозможность достижения цели абсолютно-го совпадения в императиве равенства оборачивается утверждением равенства императива — его универсальности для всего и вся. Отсюда и необходимость установления и легитимации правил жестокого контроля над копированием, дабы устранить мельчайшие расхождения с источником. Однако заинтересованность в самом источнике

исключительно номинальна: в бесконечность идущее копирование фарисейски прикрывается вновь и вновь повторяющимися насильственными акциями. Все повторяющееся насилие разрушает асимметричность отношений образца и равной ему копии: образец растворяется в копиях, а копии выступают от имени образца. Фактически в необходимости бесконечного продолжения копирования во исполнение равенства образцу господствует насилие, которое узаконивает равенство всего.

Апокалиптическая картина «голово» повторения действительно бы поразила своей обнаженностью, если бы повторение не было изначально «одетым». При этом необходимо отметить, что повторение «одето» энергией тех механизмов, которые сдают его «обнажение». Как уже было отмечено в предыдущей главе, тавтология не свободна от парадокса, и парадоксальность по сути тавтологична; док же, будучи механизмом нейтрализации, обладает способностью не только согласовать и скоординировать, т. е. завершить процесс, но и длиться, согласовывая и координируя. Акцентирование этого фактически «кругового движения» позволило нам «доискаться» и «разобрать» архитектонику идентичности, конституция которой формуется в границе встречи двух отдельных друг от друга сил. Утверждению этой границы и должно послужить повторение. Такое повторение мы будем называть, используя термин Делеза, «одетым».

Итак, исходя «из круга», будем различать два цикла повторения. Во-первых, «цикл тавтологический», в котором производство копий — необходимая функция и факт обоснования образцовости нечто наличествующего. В самом деле, признание того, что наличное нечто есть оно само и потому реально, разворачивает производства копий как оптический процесс их актуальной координации. Поэтому тавтологический цикл нем, и копии вытянуты в горизонтальную линию обоснования уже равного самому себе нечто. Во-вторых, «цикл парадоксальный», в котором реальность каждой копии основана на актуальной принадлежности и равенстве с образцом. Фактически каждая произведенная копия согласована как приобщенная к образцу. Однако в этом обращении уже не данность нечто утверждается, но возвеличивается всеуравнивающая инстанция. В этой связи производство копии в «цикле парадоксальном» вымерено по вертикали и акустично.

Два выделенных нами цикла различаются по четырем причинам, которые запускают действие повторения. По своей форме и «тавто-

логический», и «парадоксальный» циклы руководятся принципом равенства. Однако в первом цикле копии производятся в горизонтальном ряду с реальной константой равенства; во втором, напротив, копии не производятся таким же способом, но есть повторение того же самого, которое подчиняется актуальному всеуравнивающему императиву. Материя двух циклов также различна: в первом — это функциональные элементы, раскрывающие свойства уже равного самому себе нечто; во втором — фигуративные образования, выступающие репродукцией образца. Причина «финальная» двух циклов различается стремлением первой к обоснованию того, что нечто есть оно само, а вторая заиклена на собственных основаниях, и повторением реактивирует силу источника. Еще одним параметром различия двух серий выступает «причина действующая»: «математическая» оптика координации несоразмерна «поэтической» акустике согласования.

Каким образом охарактеризованные нами «циклы» «одевают» повторение? Повторение «одето» границей «циклов». С одной стороны, каждый из них подчинен своей собственной механике. С другой — их взаимодополнительность очевидна: обосновывающая сила тавтологии действительна в обращении к исходной образцовости данного; а основность всеуравнивающей инстанции требует своего обоснования. Именно эта взаимодополнительность позволяет рассматривать повторение и как такое, которое ограничивает, и такое, которое предполагает границу. Собственно, граница определяет и то, что повторение совершается, и что может состояться и тавтологический, и парадоксальный циклы.

Однако насколько граница устойчива, и что может гарантировать ее устойчивость? Ведь в гегелевской «Науке Логике» отмечено, что «различие вообще есть уже противоречие в себе», которое возможно и должно быть разрешено: купировано, интериоризировано, снято [6, с. 55 и дал.]. Также и, несмотря на свое критическое отношение, порой радикальную несовместимость с «системой» Гегеля, гуссерлианская феноменология, и философия-как-этика Левинаса фактически признают «принцип равенства»: пытаются стереть границу и зашить круг.

Силась вырваться из круга, Гуссерль растягивает интенциональный поток в корреляционный и скоординированный континуум и завершает, заикливает его трансцендентальным Я и «универсальным разумом»: «Всякая доступная 'основа' на деле вновь отсылает к другим основам, каждый раскрытый горизонт пробуждает новые

горизонты, и все же это бесконечное целое в своем бесконечно текущем движении направлено к единству смысла, хотя, конечно, и не так, что мы могли бы схватить и понять его сразу и целиком, но как только мы в некоторой степени овладеваем универсальной формой смыслообразования, широта и глубина этого смысла с его бесконечной тотальностью приобретает аксиотическое измерение: проблемы тотальности раскрываются как проблемы универсального разума» [7, с. 228].

Если путь Гуссерля отмечен движением по горизонтальной оси, где такое обосновывает себя в шествии к горизонту, то путь Левинаса испещрен перипетиями шествия по вертикали: там, вне предела круга сберегается та равная самой себе инстанция, которая фундирует уже согласованность всего. Ход этого движения относительно четко был представлен Бадью: «Этический примат Другого над Тем же требует, чтобы опыт инаковости был онтологически 'гарантирован' как опыт расстояния, преодоление которого как раз и является опытом как таковым. <...> Таким образом, нужно чтобы феномен другого (его лицо) свидетельствовал о некоей радикальной инаковости, которую, однако, он содержит не сам по себе» [8, с. 40]. Где же хранятся свидетельства этой «радикальной инаковости», чем она может быть гарантирована? Левинас дает ответ: «Бог не является просто 'первым другим', или 'другим в высшей степени', или 'абсолютно другим', но другим, чем другой, другим по-другому, другим инаковости, предшествующей инаковости другого и этическому призыванию к ближнему и отличной от любого ближнего, трансцендентной вплоть до отсутствия, до возможного смещения с суетой безличного присутствия» [9, с. 219]. Именно здесь, вернее будет сказать Там, в трансцендентности у Него, хранится «радикальная инаковость» и Его глаголом гарантированы существование «другого», «я», той дистанции между «я» и «другим», которую необходимо преодолеть по оставленному Им следу. Однако вполне возможно, что прохождение этой дистанции только по Его следу может аннулировать саму эту дистанцию. В таком случае и философия (если под ней понимать не только и не столько форму познания, но способ самой жизни) окажется аннулированной. В этом плане философию-как-этику Левинаса трудно назвать философией и даже философией-как-служанкой-теологии или просто теологией. Она больше и есть сверх всего этого. Поэтому она «должна быть в состоянии объять Бога, о котором говорит Библия, если только Бог имеет смысл. Но, мыслимый, этот Бог сразу оказывается

внутри 'деяния бытия'. Он там оказывается как сущее в высшей степени. Если размышления о библейском Боге, теология, не достигает уровня философского мышления, то не потому, что она мыслит Бога как сущее, не разъяснив предварительно 'бытие этого сущего', но потому, что тематизируя Бога, она вводит его в ход бытия, тогда как Бог Библии означает сверх-бытие, трансцендентность невероятным образом — т. е. без аналогии с идеей, подчиненной критериям, без аналогии с идеей, предварительно проявляющей себя как истинная или ложная» [9, с. 202].

Однако отнюдь не некая «предельность», завершенность отличает и выделяет феноменологию Гуссерля и этику Левинаса. Скорее, желание продолжать: шествовать в пути; давать и быть, но не брать и иметь. Поэтому, по всей видимости, их мысль и отличается неторопливостью, внимательностью и осмотрительностью. Это желание продолжать, собственно, и вело феноменологический проект Гуссерля: «Все дело заключается в том, чтобы не просто, подобно объективным наукам о фактах, заниматься опытами и реально анализировать их данные, но чтобы следовать за линиями интенционального синтеза, раскрывать их так, как они интенционально и горизонтно намечены, причем сами горизонты должны быть указаны, а затем и раскрыты» [10, с. 17]. И торопливость, стремление побыстрее завершить начатое, скорее вредит делу. Как отмечал Гуссерль всегда «начинают с разрозненных и плохо связанных между собой указаний, лишь постепенно научаясь находить сообразный существу дела порядок работы или, что то же самое, соответствовать тем великим точкам зрения, которые позднее, в ходе дальнейших находок и описаний, распознаются как всеопределяющее» (подчеркнуто мной. — А. Х.) [7, с. 228]. Вероятней всего в акцентировании такой осмотрительности и следует рассматривать феноменологическую редукцию. Конечно, эпохе, в ее эйдетическом и трансцендентальном модусах, гораздо объемнее, но именно она задает принцип незаинтересованности, который требует не спешить и заставляет продолжать, воздерживаясь от скорых выводов и задерживая окончания процесса.

Левинас еще более строг в требовании внимательности и осмотрительности. Таковые выступают не просто формой методической расположенности к продолжению шествия, но являются необходимейшими компонентами акцентирования отношений «я» и «другого» — ключевыми всей философии-как-этики Левинаса. Так, он выделяет «усталость» как изначальную «приготовленность» движению

к «другому»: «В своей простоте, целостности, темноте усталость — своего рода отставание в существовании, вносимое существующим. И это отставание образует настоящее. Благодаря подобной дистанции в существовании, существование является связью между определенным существующим и собой. Это возникновение существующего в существовании. И наоборот, внутренне почти противоречивый момент настоящего, отстающего от себя самого, — не что иное, как усталость. Усталость не сопровождает, а осуществляет его. Отставание — это она и есть. <...> Таким образом, если настоящее создается путем взятия на себя бремени настоящего, если отставание-усталость создает дистанцию, в которую включается событие настоящего, если наконец это событие соответствует возникновению существующего, для которого быть значит брать на себя бытие, — существование существующего по сути есть действие» [11, с. 20]. Такое отставание-усталость предиктирует выпадение из скоростной суеты *il ya* и отмечено печатью незаинтересованности. Именно незаинтересованность обеспечивает действие неторопливое и осмотрительное, позволяя разбудить «радикальную щедрость» самого деяния, в котором только и возможна отдельность «другого», его вне «я» находимость. Притом это деяние, идущее в незаинтересованности, не может быть завершено. Не может, т. к. глагол дарован и не может быть стерт по соизволению либо «я», либо «другого». Сама же дарственность этого глагола открывается в незаинтересованности, которая есть, по сути, проявлением высшей заинтересованности: быть в пути следования и исследования мира и продолжать ход дальше и дальше. Это наличие и исходность мирского пути следования и провожает «я» к «другому».

Нельзя сказать, что желание продолжать должно быть предопределено и замкнуто в рамки порядка. Скорее, продолжение ведомо страстью к невозможному. Не той страстью, что требует идеала и, переживая чувственное возбуждение от все новых и новых впечатлений, грезит. Ведь, отправляясь в путешествие, мы же не ищем новых впечатлений, которые по ходу все прибавляются и прибавляются. Скорее, делая шаг, мы оказываемся вобранными в само дело шествия в пути. Эта страсть ведения дела соблазняет авантюрами и вызывает страдания, заставляет подчинить себя и познать радость избрания, утверждает дарованное благо и отстаивает достоинство. Именно в страсти ведения дела преодолевается бесплодная пустыня нужды — жажда потребления впечатлений, — приближается тайна, в которой размыкаются возможности и быть, и бытовать. В этом плане

невозможность не есть нечто там — запредельное или запретное, но здесь — на поверхности случающееся и требующее своего низвержения и утверждающего подтверждения. Невозможность не говорит в пользу выбора одной возможности и закрытия другой, но оставляет и ту и другую открытыми, признавая самоценность и силу каждой. Невозможность, таким образом, суть разомкнутость возможностей. В этом плане продолжение как страсть к невозможному артикулирует границу, в которой возможности разомкнуты и открыты для дела идентичности.

Императив границы был замечен еще во встрече двух вневидимых друг другу «видов»: образцового вида данного, как нетематизированного горизонта возможностей, и взгляда, обладающего собственными возможностями. В границе встречи этих «оптических» сил возможности разомкнуты. Также, характеризуя топос идентичности, было обращено внимание на то, что он упаковывается повторением границы в акустике совместности: силы «я» и «другого» обладают каждый собственными потенциями и во встрече размыкают их.

Конечно, схематичность противопоставления акустики и оптики очевидна. Но эта схематичность не бессодержательна. С одной стороны, она позволяет рассматривать границу либо как διαίρεσις оптики и акустики, либо как их συνθεσις. В первом случае мы имеем дело с темой повторения — схемой обоснования и тавтологическим циклом; во втором — с парадоксальностью поэмы повторения. С другой стороны, схематика акустики и оптики артикулирует о-ограниченность самого повторения, предполагая взаимодополнительность оптики и акустики. Именно о-ограниченное в себе самом повторение оставляет возможности и тавтологического, и парадоксального циклов разомкнутыми. Такое повторение и является «одетым»: оно, с одной стороны, завернуто в одежды циклов тавтологического и парадоксального, с другой — оставляет возможности циклов открытыми. Такое повторение обладает утверждающей силой.

Есть только одно место свершения «одетого» повторения — топос идентичности. В этой связи, если говорить о топосе идентичности как месте, в котором идентичность нечто не только обнаруживается, но и утверждает себя, то таковое утверждение должно свершаться в борьбе и состязательности обоюдодовесных сил — границей встречи. Мы уже отмечали, что нечто является как идентичное в том месте (топос), где встреча случается: здесь «другой» необходим и продуктивен. Однако

факт границы встречи должно не только за-метить, но и раскрыть: необходимо определить, как и чем может быть гарантирована продуктивная отдельность «другого». Ведь о-граниченное в самом себе повторение провоцирует себя на «обнажение» и силится стереть границу: утверждающую мощь борьбы, в которой вненаходимость и отдельность «другого» не-обходима. Но только то повторение, которое суть возвращение границы встречи, где сила «другого» акцентирована и продуктивна, обладает мощью утверждать нечто в его собственной стати — вот этим и не более, чем этим.

§ 2. КОНТРАПУНКТ ПОВТОРЕНИЯ

Раскрывая механизм работы о-граниченного в самом себе повторения, обратим внимание на кантово учение о «схеме чистых рассудочных понятий». Предваряя свое «трансцендентальное учение о способности суждения» главой «о схематизме», Кант ведет речь о существовании некоего третьего, «чистого» акта, который опосредует категории и явления и является одновременно и интеллектуальным, и чувственным [12, с. 123]. Двусоставность схемы позволяет ей одновременно выполнять две задачи. С одной стороны, как отмечает Кант, «схемы суть истинные и единственные условия, способные дать понятиям отношения к объектам, стало быть, *значение*, и потому в конце концов категории не могут иметь никакого иного применения, кроме эмпирического, так как они служат лишь для того, чтобы посредством оснований а priori необходимого единства (ради необходимого объединения всего сознания в первоначальной апперцепции) подчинить явление общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте» [12, с. 127]. Таково содержание «схемы чистых рассудочных понятий»; и схема здесь суть акт «умного» означивания и обоснования уже наличествующего. Однако производство значения имеет основание, которое условием чувственности ограничивается [см. 12, с. 124]. Поэтому-то, с другой стороны, «хотя категории осуществляются прежде всего схемами чувственности, тем не менее они и ограничиваются ими, т. е. ограничиваются условиями, лежащими вне рассудка (а именно в чувственности)» [12, с. 127–128]. Такова схема в ее «эстетической» ипостаси. Если усилить это ограничивающее условие чувственности, то схема предстанет как «монограмма чистой способности воображения» и

будет сродни образу — «продукту эмпирической способности воображения» [12, с. 125]. Напротив, «по удалении всех чувственных условий чистые рассудочные понятия сохраняют значение, однако чисто логическое, а именно значение только единства представлений, которым, однако, не дан никакой предмет и, стало быть, не дано и значение, допускающее понятие об объекте» [12, с. 128]. Конечно, Канта не интересуют «пределы» схемы. Для него вопрос состоит в возможности *подведения* созерцаний под чистые рассудочные понятия и, обратно — *применения* категорий к явлениям [12, с. 123]. То есть Кант ставит вопрос не столько об основании идентичности нечто либо обоснованности нечто как идентичного, но о связке — сообщаемости «подведения» и «применения».

Фактически речь идет об акте, который совершается в равноисходности «эстетики» и «умного означивания». Именно этот акт и назван кенигсбергским профессором «искусством» [12, с. 125]. Дело в том, что удержать этот акт в его непротиворечивой различности — в «чистоте» — чрезвычайно сложно. Любое прикосновение к таковой «схеме» непременно приводит к соскальзыванию либо в поле «эстетики», либо в поле «умного означивания». Ссылка на время также не спасает его от «загрязнения». Если содержание времени в поле «умного означивания» и «эстетики» сходно, то его порядок и сам временной ряд различаются. В поле «умного означивания» время течет, если пользоваться гуссерлианской спецификацией времени, как горизонтное расширение ретенции; в поле «эстетическом» — как ретенциональная предопределенность шествия за горизонт.

Таким образом, принимая во внимание Кантово учение о схеме, можно сказать, что «одетое» повторение — путь, шествующий на грани «эстетики» и «умного означивания», в котором оптико-акустические возможности совстречны.

Наиболее рельефно акробатичность этого маршрута будет выражена, если рассмотреть его, идя по следам и гуссерлианской феноменологии, и онтологии Хайдеггера. Очевидно, что различия, которыми испещрен ход и Гуссерля, и Хайдеггера, не должны заслонять то, что их путь лежит в русле, по выражению Шпигельберга, «феноменологического движения» [13]. В самом деле, хайдеггеровская критика «Гуссерлевой феноменологии» есть в высшей степени феноменологическая критика, которая происходит из более радикального постижения феноменологической максимы» [14, с. 26]. В этом плане лишь встреча, или, по меткому выражению самого Хайдеггера, «раз-

говор любящих», позволит нам прояснить нюансы пути подведения-применения, и выявить ту точку, где происходит соскальзывание к его не-чистоте. При этом тестом проверки этой «чистоты» будет для нас наличие и сохранность «другого». Ведь, как мы уже отмечали, повторением действительно утверждается идентичность нечто, если акцентирована отдельность «другого». Любое же его вуалирование, стирание, потеря является симптомом «голового» повторения.

а) Интенциональная среда повторения

Итак, Гуссерль акцентирует «умо-означивающий» механизм повторения. «Мы начнем, — отмечает Гуссерль, — с известного различия, — так сказать, — телесной стороны выражения и его нечувственной, ‘духовной’ стороны. Пускаться в ближайшие разъяснения первой нам не приходится — точно так же, как и способа, каким единят обе стороны. Мы же будем устремлять свой взор исключительно на ‘означивание’ и ‘значение’» [15, с. 268–269]. С нашей точки зрения, это чрезвычайно значимый тезис Гуссерля, который делает все его последующие размышления об означивании и значении, лишь его обоснованием [15, § 124]. Речь идет о том, что само означивание рассматривается как исключительно безгласная процедура, подчиненная оптике умного (ноэтически-ноэматического) взгляда. Конечно, тело выражения — гласящее слово всегда двусмысленно и туманит; свет же не только всепроникающ, но и, будучи равным в самом себе, предстает в различии спектров, или интенций разной степени актуальности. В этом плане совершенно не случайно приводится пример со здесь присутствующим предметом, и таковой означается как «Это — белое». (Значение «белое» симптоматично!) Как пишет Гуссерль, «такой процесс (означивания. — А. Х.) не требует ни малейшего ‘выражения’ — ни выражения в смысле гласящих слов, ни выражения в смысле, сколько-нибудь подобном словесному означиванию, — каковое последнее может ведь наличествовать и вполне независимо от гласящих слов, если бы, к примеру, таковые были бы забыты. Однако если только мы ‘помыслили’ или высказали — ‘Это — белое’, — вместе с тем возник новый слой, нераздельный с ‘подразумеваемым как таковым’ чисто по мере восприятия. Таким способом эксплицируемо и выразимо и любое вспоминаемое и любое фантазируемое» [15, с. 269]. Таким образом, только «чисто по мере восприятия», т. е. в длении оптики ноэтически-ноэматического акта,

возникает новый слой, который и называется Гуссерлем «логическим выражением». Таковое выражение уже не безгласно. Но «гласящие слова могут именоваться выражением только потому, что выражают принадлежащее им значение — в таковом изначально заключено выражающее. ‘Выражение’ — форма примечательная; она позволяет приспособить себя ко всякому ‘смыслу’ (ноэматическому ‘ядру’), возвышая таковой до царства ‘логоса’, до царства понятийного, а тем самым всеобщего» [15, с. 269].

Как мы видим, процесс «означивания» предстает как двуслойный. Первый — суть акты «выражающие» — осмотрительность, смотрение, всматривание, высматривание и, наивысшая точка интенсивности взгляда — ноэматическое ядро, которые отпечатывают, вполне можно сказать, что прожигают, «выражение». Собственно «выражение» и есть второй, уже гласный, слой «означивания».

Каков же характер отношения между слоями? Этот вопрос важен, так как именно в нем сокрыта основная проблематика феноменологии. В отношении нашего предмета исследования Гуссерль формулирует ее достаточно четко: «Как следует разуметь ‘выражение’ ‘выражаемого’, как соотносятся выраженные переживания с невыраженными и что претерпевают последние благодаря происходящим выражениям, — нас отсылают тут к ‘интенциональности’ переживаний, к их ‘имманентному’ смыслу, ‘материи’ и качеству (т. е. присущему тезису характеру акта), к различению вот этого смысла и вот этих сущностных моментов, заключенных в ‘пред-выражаемом’, к различению значения самого выражающего феномена и свойственных таковому значению моментов» [15, с. 270]. В этой связи ответ на этот вопрос в какой-то степени предопределен всем ходом феноменологических изысканий.

С одной стороны, мы видим, что «выражение» отпечатывается, выжигается интенсивностью интенционального потока. И потому это выжженное «выражение» может приобрести, в некоторой степени, самостоятельный статус. Как отмечает сам Гуссерль, «на образ наслоения нельзя слишком уж полагаться; выражение — это не нанесенный сверху лак и не напыленное сверху платье; это — духовное формирование, которое исполняет в интенциональном нижнем слое новые интенциональные функции и испытывает на себе ее коррелятивно интенциональные функции» [15, с. 271]. Самостоятельность выжженного определяется тем, что оно выполняет функцию сохранения и укрепления интенции и может удержать такое в схватывании. В то же

время, с другой стороны, в «нижнем» — нозтически-ноэматическом слое функциональная задача выражения иная — несамостоятельная: в нем фиксируется *характер* нозмы, т. е. субъективный способ данности объективно высмотренного. Поэтому-то Гуссерль и отличает *характер* нозмы от ее *ядра*, где полагаемая предметность дана в объективном модусе ее объективных свойств. В своей совокупности *характер* и *ядро* нозмы образуют «полную нозму». В этом плане, например, наша формула идентичности — «нечто есть оно само вот это и не более, чем это» (если прочитать ее феноменологическим языком), может предстать как «полная нозма»: нечто объективно дается и выражается как дается.

На такую функциональную двойственность и указывает Гуссерль: «Слой выражения — вот что составляет его специфическое своеобразие — не продуктивен, если отвлечься от того, что он как раз и сообщает выражение всем прочим интенциональностям. Или, если угодно: продуктивность этого слоя, его нозматическое свершение исчерпывается выражением и вступающей вместе с таковым новой формой понятийного» [15, с. 271]. Однако это не двойственность субстанционального порядка. Интенциональный поток и, следовательно, оптический акт «означивания» един. «Слой выражающий (слой «выражения». — А. Х.) совершенно сущностно неразделен по своему тетическому характеру с тем слоем, какой претерпевает выражение (слой «выражающее». — А. Х.), и в этом их совпадении друг с другом первый настолько принимает сущность последнего, что мы так просто и называем выраженное представление — представлением, выраженное верование, предположение, сомнение само по себе и как целое — верованием, предположением, сомнением, равным образом и выраженное желание или воление — желанием или волением. <...> Выражающая сторона не может обладать тезисом, позициональным или нейтральным, квалифицируемым иначе, нежели тезис слоя претерпевающего выражение, и в совпадении обоих слоев мы обнаруживаем не две тесы, какие надлежало бы размежевать, но лишь один тезис» [15, с. 271].

Это единство выражено, может быть, еще ярче в исследовании Гуссерлем временных объектов и движения времени. Здесь важно обратить внимание на «место» выражения, в котором схватывается исполнение нозтически-ноэматического акта в движении самого этого акта. Так вот, в движении «схватывания непрерывно переходят друг в друга, они имеют границу в схватывании, которое конституирует

Теперь, но которое является только идеальной границей. Это есть континуум, восходящий к идеальной границе; подобно тому, как континуум ощущений вида «красное» восходит к идеально чистому красному. В нашем случае (в движении. — А. Х.) мы имеем, однако, не отдельные схватывания, соответствующие отдельным нюансам красного, которые ведь могут быть даны сами по себе, но, исходя из существа вещей, мы имеем и можем иметь только континуальность схватываний, или, скорее, один единственный континуум, который постоянно модифицируется. Если мы разделим этот континуум каким-либо образом на две сопредельные части, то та часть, которая включает Теперь и, соответственно, способна его конституировать, выделяется и конституирует «грубое» Теперь, которое тотчас снова распадается на тонкое Теперь и Прошлое, и т. д., как только мы делим его дальше» [10, с. 43]. Фактически выражение располагается в своеобразной сетке координат. По отношению к вектору абсциссы выражение есть момент за моментом Теперь-схватывания. В «границе», которая отделяет один момент от другого (граница-1), Теперь-схватывание конституирует континуум Теперь-фаз движения. При этом именно в самом движении, т. е. по отношению к вектору ординаты, Теперь-схватываемое является своеобразным ядром кометного хвоста ретенции, к которому отнесены предыдущие Теперь-точки движения. Здесь также мы могли бы сказать, что Теперь-схватываемое характеризуется «границей», отделяющей одно Теперь-схватывание от предыдущего (граница-2). Но Гуссерль не ведет речь о реальных «границах». Его «идеальная граница» «поселяет» Теперь-схватывание на постоянное жительство в ретенционном хвосте: выражение всегда отодвигается, т. е. не ко времени. Собственно, оно и может возникнуть только в движении, как печать исполненности: выражение всегда запаздывает.

Можно ли как-то скоординировать эти, фактически «две», интенциональности, которые Гуссерль в «Феноменологии внутреннего сознания времени» называет «поперечной» и «продольной» [10, с. 86–87]. Ведь, с точки зрения феноменологии, скоординированность, коррелятивность интенций суть факт идентичности нечто данного. «Очевидно, — как пишет Гуссерль, — необходимый процесс состоит в том, что я должен схватить сначала само До-Все-сразу (т. е. расположиться в континууме фаз. — А. Х.), и оно постоянно модифицируется, оно ведь есть то, что оно есть только в потоке; и теперь поток, в той мере, в какой он варьирует это До-все-сразу, находясь

интенционально в совпадении с самим собой, конституирует единство в потоке, и Единое и Идентичное сохраняют постоянный модус отодвигания; сначала устанавливается все новое и новое, чтобы тотчас точно так же снова истечь в связности своих моментов. Во время этого процесса взгляд может быть зафиксирован на мгновенном Все-сразу (потоке, самом движении как таковом. — А. Х.), которое погружается; однако конституирование ретенционального единства выходит за эти пределы и прибавляет все новое и новое. На это может быть направлен взгляд в этом процессе, и сознание в потоке всегда существует как конституируемое единство» [10, с. 87]. Как видим, такая координация достигается движением самого потока и характеризуется «прибавлением все нового и нового». При этом каждая схваченная фаза, фактически, может быть схвачена потому, что «прибавляется все новое и новое».

Таким образом, Гуссерль, характеризуя «означивание», не представляет его как однолинейный процесс. «Перед нами, — как он пишет, — своеобразная интенциональная среда, по своей сущности отмеченная тем, что она способна, так сказать, отражать по форме и содержанию любую иную интенциональность, отображая таковую в своем собственном окрашивании и при этом вводя в нее свою собственную 'понятийность'» [15, с. 270]. Видно, что эта среда двухслойна. Один слой «отражает» (abzurbilden), следуя по линии нозтически-ноэматического акта, и ядром нозмы, словно ядром кометы, выжигает «свою собственную понятийность» в гласящем выражении. В прожигании, собственно, и состоит продуктивность этого слоя. Однако само выражение, как слой «отображение» (einzurbilden) — не продуктивен. В целом эта среда предстает в своем продуктивном единстве. Ведь, с одной стороны, само гласящее выражение есть лишь функция, чье значение коррелятивно тезису слоя, который «претерпевает выражение» в нозтически-ноэматическом акте. С другой, непродуктивность самого выражения компенсируется, нейтрализуется «прибавлением все нового и нового» в едином движении среды. Так или иначе, гласящее выражение всегда не ко времени. Оно предстает либо как «понятийная» голограмма, выстроенная оптикой нозтически-ноэматического акта; либо как выжженные интенциональным лучом и осевшие в ретенциальном хвосте письма. По сути, Гуссерль маркирует предельно разряженную оптическим лучом среду, которая «раздевает» повторение — копирует, как в зеркале, то нечто, что есть. Идентичность же нечто

утверждается либо голографическим образом, либо в подвале времени осевшим его начертанием.

Насколько у Гуссерля не вызывал сомнения тот факт, что процесс «означивания» производил лишь гласящие голограммы или представлял себя архаикой письма? То есть насколько Abbildung продуктивно, если нечто, чтобы быть идентичным, лишь копируется, а Einbildung — непродуктивно? Гуссерль сам говорит, что «назойливые речи об отражении и отображении следует принимать с осторожностью, поскольку опосредующая их применение образность легко может ввести в заблуждение» [15, с. 270]. Без таковой «образности», по всей видимости, и нельзя обойтись, маркируя среду предельно разряженную, в которой лучу интенции практически не за что зацепиться. И, как мы уже отмечали, Гуссерль сознательно пошел на такой шаг. Интересны «приемы», которыми Гуссерль старается некоторым образом «оплотнить» эту среду. Он говорит, что гласящее выражение продуктивно, как форма артикуляции интенциональности. И таковая форма не просто, как отмечается, «нанесенный сверху лак», но — «духовное формирование», которое специфическим образом «окрашивает» саму интенциональность. В этой связи акцентирование *характера* нозмы, субъективного способа данности интенциональной предметности, в отличие от ее *ядра*, подчеркивает значимость «цвета» объективной предметности акта. В конце концов, само выражение выделяется в Теперь-схватывании. С нашей точки зрения таковые «приемы» — акцентирование относительно самостоятельного значения выражения — ограничивают скорость интенционального луча: ритмизируют его и уплотняют. В этом плане гласящее выражение продуктивно не только потому, что оно есть духовное свершение интенциональности, обладающее специфическим характером, но потому, что оно маркирует границу «означивания» — ограничивает его. В таком ограниченном «означивании» идентичность нечто утверждается не в «прибавлении все нового и нового», но в границах этого прибавления.

И все же сомнения Гуссерля скорее «идеальны», как «идеальна» та граница, которая хотя и различает фазы «схватывания», но подчиняет их непрерывному континууму интенциональности. Гуссерлианская среда «означивания» остается разряженной, в которой то нечто, что есть в наличии, в пути своей идентификации лишь голо копируется.

Есть ли место для «другого» в этой разряженной интенциональной среде? Насколько существование «другого» гарантировано актом

«означивания» и, следовательно, в повторении утверждается идентичность нечто? Отвечая на эти вопросы, необходимо отметить, что Гуссерль достаточно строг, шествуя по феноменологическому пути: «означивание» и встреча «другого» не два разных пути, но один. Обнаруживаемые нами параллели в этих процессах не являются параллелями в строгом смысле слова, но факт единственности этого пути и верности ему.

Вопрос о существовании «другого» в интенциональной среде необходимо ставить предельно осмотрительно. Ведь в рамках гуссерлианской феноменологии речь может идти либо уже о моем собственном «другом», либо о механизме присвоения «другого». Гуссерль достаточно однозначно заявляет: «Ясно, что *его*, взятое в своей конкретности, обладает неким универсумом того, что является *собственным для него*, универсумом, который подлежит раскрытию путем аподиктического исходного истолкования *его* аподиктического *ego sum*. Внутри этой *исходной сферы* (исходного самоистолкования) мы находим и *трансцендентный мир*, вырастающий на основе *объективного мира* как интенционального феномена благодаря редукции к *своему собственному ego*» [16, с. 206–207]. Поэтому основная проблема состоит не в том, чтобы гарантировать отдельность «другого», а, скорее, как *его/ее* «разрядить»: осмыслить в горизонте собственного осмысления. При этом таковое осмысление происходит все в той же «интенциональной среде». И здесь Гуссерль достаточно последователен и строг. Однако содержание этой среды уточняется. «В моей собственной сфере, — отмечает Гуссерль, — конституируется некое, включающее и меня самого, сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я, конституируется, в конечном счете, некое сообщество монад, а именно как такое сообщество, которое (посредством своей сообща-конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир» [16, с. 211]. Именно «сообща-конституирующая интенциональность» и определяет intersубъективное содержание «интенциональной среды», в которой и гласящее выражение, и «другой» выступают модификациями интенции «я»: «интенциональная среда» суть среда intersубъективная.

С одной стороны, утвержденная в intersубъективности интенциональность (а таковая, с точки зрения Гуссерля, не может быть никакой иной, кроме как intersубъективной), действительно, не позволяет признать гуссерлианскую феноменологию солиптической в полной

мере. С другой стороны, intersубъективное содержание интенциональности отнюдь не достаточный аргумент против солипсизма. Речь, по всей видимости, должна идти также о «пределе» самой intersубъективной интенциональности. Для Гуссерля таковым выступает «универсальная социальность», в которой «intersубъективно тождественный для всех жизненный мир служит интенциональным «индексом», указывающим на многообразие явлений, сквозь которые, когда они связаны друг с другом в intersубъективном синтезе, все субъекты (а вовсе не каждый только сквозь свои, только ему индивидуально свойственные многообразия) оказываются ориентированы на общий для них мир и его вещи как поле всех активных действий и т. д., связанных друг с другом во всеобщем Мы» [16, с. 231]. Таким образом, «всеобщее Мы», или «универсальная социальность», или «тождественный для всех жизненный мир» — конституируемое в intersубъективном синтезе моей интенции, выступает «пределом» интенциональности, в которой, с точки зрения Гуссерля, и мир дан в своей объективной очевидности, и «я» воспринимаю «другого», как он воспринимает самого себя. Однако если это «всеобщее Мы» дается в интенциональном акте, пусть даже с «индексом» intersубъективности, то оно является собственностью «я»: конституируемая через «другого» и с его использованием «всеобщее Мы» есть только по-моему-способу «всеобщее». Такое по-моему-способу в intersубъективности конституируемое «всеобщее Мы» определяет содержание «универсальной социальности»: любой «другой» есть лишь мой-другой, во-мне-находимый, но не как отдельный и вне «я» находимый.

Именно в «пределе» «всеобщего Мы», как «intersубъективно тождественного для всех жизненного мира», и рассматривается механизм присвоения «другого». На этот механизм следует обратить внимание, дабы за-метить месторасположение этого «другого».

Гуссерль выделяет в этом механизме, так же, как и в процессе «означивания», две «сферы». В первой — «другой» «мыслится только как аналог моего собственного. В силу своей смысловой конституции он с необходимостью выступает как интенциональная модификация моего объективированного «я», моего первопорядкового мира: «другой» в феноменологическом смысле, как модификация моей самости (которая, в свою очередь, начинает характеризоваться как «моя» в силу возникающей теперь контрастной парности)» [16, с. 224]. Заметим, что уже в первопорядковой сфере сам факт восприятия «другого» презентирован в «контрасте парности», и эта контрастность в мгновение

запускает механизм присвоения. Фактически артикуляция «другого» есть его потенциальное «поедание». Однако, если можно так сказать, отнюдь не в «сыром» виде. «Здесь интенциональности должна быть присуща некая *опосредованность*, возникающая на основе *первопорядкового мира* как субстрата, который в любом случае образует непрерывный базис, и дающая возможность представить *со-присутствие* чего-либо, что тем не менее само не присутствует и никогда не может достичь само-присутствия. Речь, следовательно, идет о своего рода *приведении-в-со-присутствие*, о некой *аппрезентации*» (разрядка и курсив Гуссерля. — А. Х.) [16, с. 214]. Аппрезентация — это некоторым образом вторая «сфера», в которой «другой» *готовится* приведением к со-присутствию. Если опять воспользоваться архаической метафорой — *должное* быть съеденным сначала готовится. Факт того, что воспринятое будет «съедено», может вызвать сомнение, только если оно не будет надлежащим образом «приготовлено».

Процедура *приготовления* представляется Гуссерлем как «апперцептивный перенос»: «Поскольку в этой природе и в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано и может быть конституировано изначально как живое тело, находящееся там, которое тем не менее воспринимается как живое тело, должно получить этот смысл от моего живого тела в результате апперцептивного переноса и притом таким способом, который исключает действительно прямой и, следовательно, первопорядковый показ предикатов, специфически принадлежащих живой телесности, осуществляемый посредством обычного восприятия. С самого начала ясно, что только подобие, благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся там, связывается с моим телом, может служить основанием для мотивации восприятия по аналогии, при котором это тело воспринимается как живое тело «другого». Таким образом, мы имеем дело с уподобляющей апперцепцией, но ни в коем случае не с выводом по аналогии. Апперцепция не есть вывод, не есть мыслительный акт» [16, с. 216–217]. Мы намеренно привели этот отрывок из «Картезианских размышлений» целиком. В нем отпечатана не только специфика гуссерлианского понимания апперцепции, но и представлены нюансы самой процедуры *приготовления*.

Характеристика Гуссерлем апперцептивного переноса выглядит в некоторой степени противоречиво. В самом деле, с одной стороны, он не допускает в результат апперцептуального переноса предикатов первопорядковой сферы. И здесь его видение апперцепции вполне

согласуется с кантовой трактовкой таковой. Как отмечает Кант, действительно, «синтетическое единство многообразного содержания созерцаний как данное *a priori* есть основание тождества самой апперцепции, которая *a priori* предшествует всему моему определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком. А сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность *a priori* связывать и подводить многообразное содержание данных представлений под единство апперцепции» [12, с. 101]. В какой-то степени Гуссерль продолжает совершать реверансы в пользу кантовой трактовки апперцепции, в которой законодательствует рассудок. Так, он в продолжение характеристики апперцептивного переноса, указывает, что его результатом является то, что «даже не известные нам вещи этого мира, вообще говоря, известны в том, что касается их типа» [16, с. 217]. Таковая «типологизаторская» функция апперцепции нашла свое продолжение в феноменологической социологии Шюца. Может быть еще более весомым аргументом в пользу значимости уже отпечатанных типов является постулат о существовании самотождественной «универсальной социальности». Если немного сместить акцент и представить «социальность» в ее статичном модусе с уже существующими правилами, нормами и формами, но не как конституируемую в intersubъективной интенциональности, которая *ad definitionem* суть длящийся, и притом длящийся во времени, процесс, то *приготовление*, действительно, предстает как «приведение» к «типу».

Однако нигде более Гуссерль не обращается к «типологизаторской» функции апперцепции. Напротив, сами «типы» должны быть раскрыты с точки зрения дления процесса и присущего ему горизонта. Поэтому-то Гуссерль в трактовке апперцепции, скорее, разделяет принципы «эмпирической» апперцепции Лейбница, нежели Канта: апперцептивный перенос совершается «внутри моей первопорядковой сферы» и выполняет функцию усиления этой «сферы», утверждая и укрепляя горизонт ее действия. В этом, собственно, и состоит назначение аппрезентации. В «первопорядковой сфере» «другой» дается в своем присутствии — презентуется; в аппрезентации он приводится к со-присутствию, чтобы укрепить силу «первопорядкового» действия к полноте и очевидности «другого». Таким образом, аппрезентация предполагает некое ядро презентации и представляет собой приведение к со-присутствию посредством силы действия этого ядра.

Видно, что аппрезентация, как и выражение, не продуктивна. Она продуктивна только в той части, что касается необходимости сохранения и укрепления самой силы действия «презентационного ядра». В этом плане она и характеризуется как «опосредование». В целом же, презентация и аппрезентация переплетены настолько, что образуют функциональную общность одного восприятия, в котором одновременно осуществляется и та, и другая, и которая тем не менее обеспечивает для совокупного предмета осознание присутствия его самого.

Наиболее рельефно презентационно-аппрезентационное восприятие другого предстает, если развернуть intersубъективную интенциональность во времени. «Подобно тому, — пишет Гуссерль, — как мое данное в воспоминании прошлое трансцендирует мое живое присутствие в настоящем в качестве его модификации, аппрезентированное бытие 'другого' трансцендирует мое собственное бытие (в чистом и наиболее фундаментальном смысле: как то, что относится к первопорядковой собственной сфере)» [16, с. 224]. Если мы вспомним гуссерлианский анализ временных объектов, то этот процесс можно представить таким образом: презентационное ядро, «пробивая» «другого» в Теперь-схватывании, ретенцирует его, и последующая «пробивная» сила презентации действует как уже аппрезентированная. По завершении этого цикла, «другой», войдя в состав «контрастной пары» и являющийся только потенциально моим, присваивается: становится собственностью «я». При этом единство и непрерывность потока присвоения «другого», который представляет собой дискретный — идеально ограниченный «сферой» аппрезентации — континуум презентации, обеспечивается корреляционной составляющей интенциональности. Фактически, наряду со «сферами» «первопорядковой» и аппрезентационной, выделяется и универсалия их связки. В *Кризисе европейских наук* Гуссерль, формулируя задачи феноменологии в исследовании онтологии жизненного мира, отмечает: «В рамках эпох для нас открыта возможность последовательно направлять свой взгляд исключительно на жизненный мир или на его априорные сущностные формы, а с другой стороны, при соответствующем повороте взгляда, — и на корреляты, конституирующие его 'вещи' или формы вещей: на многообразии способов данности и их коррелятивные сущностные формы. А затем также и на функционирующие во всем этом субъекте и общности субъекты, сообразно присущим им сущностным формам Я. В чередовании этих частичных установок, при котором установка на феномены жизненного мира должна служить в

качестве исходной установки, а именно в качестве путеводной нити для относящихся к более высокой ступени установок на корреляты, реализуется универсальная исследовательская задача» [7, с. 233–234]. Здесь важно подчеркнуть, что корреляция не самостоятельная сущностная форма, но связка презентационно-аппрезентационного континуума. В этом плане «универсальная социальность» есть, собственно, континуум intersубъективной интенциональности, длящийся презентационно-аппрезентационно. И именно поэтому Гуссерль не абсолютизировал субстрат «типа», понимая, что это лишь точка временного равновесия континуума.

Таким образом, единство и непрерывность intersубъективной интенциональности разворачивается как континуум четырех составляющих: активность взгляда конкретного «я» и восприятие «другого» в качестве «контрастной парности» (1); «первопорядковая сфера» презентации «другого» (2); приведение «другого» к со-присутствию, или «сфера» аппрезентации (3); презентационно-аппрезентационная коррелятивность (4). Именно в единстве и непрерывности этих составляющих и разворачивается, с точки зрения Гуссерля, опыт «другого»: «В сложном строении этого опыта возникает презентативно опосредованная связь между непрерывно разворачивающимся живым опытом самопознания конкретного его (как его чисто пассивным изначальным самопроявлением) и, следовательно, его первопорядковой сферы, — и презентированной в ней 'другой' сферой. Этот опыт порождает такую связь в результате отождествления синтеза живого тела 'другого', данное как первопорядковое, и того же самого тела, только аппрезентированного в другом модусе явления, а также, исходя из этого и той же природы, которая дана и подтверждена одновременно и в первопорядковом отношении (в чистой чувственной изначальности), и аппрезентативно. Тем самым окончательно изначальное утверждено сосуществование моего Я (и моего конкретного его вообще) и 'другого' Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его реальностей, короче говоря, изначальное учрежденной оказывается некая общая временная форма, причем каждая первопорядковая временность автоматически приобретает значение изначального способа явления объективной временности для отдельного субъекта. При этом мы видим, что временное сообщество монад, конститутивно соотносенных друг с другом, нерушимо, поскольку оно существенным образом связано с конституцией мира и временем этого мира» [16, с. 245–246].

Видно, что в своей полноте и завершенности среда интерсубъективной интенциональности исключительно тавтологична. В ней идентичность нечто обосновывается континуумом интерсубъективной интенциональности. Вненаходимый «другой» оставляет след в двух точках этого континуума. Первая точка — некоторым образом, за пределами среды: на кромке горизонта «первопорядковой сферы». Однако, принимая во внимание, что действие этой «сферы» сопровождается «прибавлением все нового и нового», то этот «другой» — окказионный, или «по мере восприятия». По всей видимости, если фигура такого «другого» и существует, то с точки зрения интерсубъективной интенциональной среды она относится к «проблематике аномалий». Так, например, как пишет Гуссерль, «в том, что касается конституции (речь идет о корреляте интенциональности. — А. Х.), человек по отношению к зверю представляет собой нормальный случай, подобно тому, как я сам в конститутивном отношении являюсь изначальной нормой для всех людей; звери по существу конституируются для меня как аномальные модификации моего человеческого состояния, даже если потом в их среде можно обнаружить различие между нормой и аномалией» [16, с. 242]. Эти «аномалии», конечно, доступны поправкам: изменению модификации интенциональности.

Вторая точка — в хвосте ретенциональной аппрезентационной «сферы». Здесь «другой» уже приведен в со-присутствие, но еще не является моим в полном смысле слова. Собственно, его присвоение совершается в возобновлении презентационного «прибавления все нового и нового». Поэтому для настоящего «первопорядковой сферы» со-присутствующий «другой» всегда в прошлом. Образно говоря, с точки зрения по-моему-способу конституированного «всеобщего Мы», «другой» предстает либо как «чуждый», который «по мере восприятия», так или иначе, будет включен в интерсубъективную интенциональную среду; либо «отчужденным», которому отказывается в участии в возобновлении презентационного акта. Гуссерль предлагает только один способ «борьбы» с этими «аномалиями» — модификация интенциональности, т. е. «прибавления все нового и нового». Кажется, что чем выше скорость этого прибавления, тем выше коэффициент корреляции интенционального континуума, тем, следовательно, прочнее конституция «всеобщего Мы». Однако скорость «прибавления» не может быть безграничной. И ограничена она возможностью сферы аппрезентации, которая, утяжеляя и снижая скорость «прибавления», обеспечивает возможность продолжения.

В нашу задачу входило рассмотреть механизм совершения «оде-того» повторения, который определяется в равноисходности «эстетики» и «умного означивания». Мы предполагали провокационную неустойчивость этого механизма. Так, феноменологически расширяя процесс «означивание», мы увидели, что интерсубъективная интенциональная среда, в которой он протекает, в своем полном и завершенном виде тавтологична. Подчиняясь оптической силе, этот процесс нудится прибавлением все новых и новых предметностей, функциональная задача которых состоит лишь в обосновании нечто как вот этого нечто. В то же время мы отметили, что интерсубъективная интенциональная среда не однородна и, следовательно, процесс «означивания» дискретен. В своей целости и гласящее выражение, и «другой» акцентированы в этом процессе, но помечены как «непродуктивные». Сама же среда конституирована по-моему-способу как «всеобщее Мы» и признает лишь моего-другого и отпечатанные письма. Фактически процесс «означивания» маркирует предельно разряженную светом среду. Бесконечность света и оптика безграничности отправляет возможность идентификации нечто к горизонту «универсальной социальности». Либо же, если и говорить об идентичности нечто в его здесь и теперь, то речь должна идти об акцентировании дискретности — членораздельной разомкнутости континуума интенциональности и, следовательно, об артикуляции того, *что* и *как* правит возможностью самого прибавления, т. е. продолжения. Собственно, фигура «другого» и есть то плотное основание, которое своей тяжестью и ограничивает непрерывность континуума, и задает фундаментальную возможность продолжения.

б) Повторение в целости заботы

Если Гуссерль, характеризуя процесс «умного означивания», следовал по линии оптики интенционального потока и обосновывал идентичность нечто, оставляя позади «другого», то Хайдеггер предлагает замедлить — ограничить скорость процесса: определить основания, на котором нечто устойчиво стоит, будучи самим собой, и, следовательно тот фундамент, где здесь и теперь реально присутствующий «другой» открывает и споспешествует ступанию в продолжение.

Прежде всего необходимо еще раз подчеркнуть, что Хайдеггер занимает позицию не за пределами феноменологического движения, а исключительно внутри него. Твердость этой позиции заключается в

принципиальном уяснении того, что первое в феноменологической философии не может быть предвзятой идеей научного познания, но ее первое должно быть скорее свободным можествованием встречи, амплификацией и артикуляцией факта этой встречи, что и предначертывает строгий характер научности. Речь идет, таким образом, о пользовании феноменологического метода: вскрытии, благодаря ему, своеобразной «плотной материи» интенциональности, которая обнаруживает себя в «эстетике» встречи.

Здесь и лежит различие гуссерлианского и хайдеггерианского понимания девиза Канта «назад к самим вещам». Если Гуссерль акцентировал необходимость строгости в рассматривании вещей, каковой (строгостью) и обосновывалось их идентичность, то Хайдеггер предлагает акцентировать основание: «Смотреть» означает не только не восприятие телесными глазами, но даже не чистое нечувственное восприятие наличного в его наличности. Для экзистенциального значения смотрения принято во внимание только то своеобразие видения, что доступному ему сущему оно дает встретиться неприкрыто самому по себе» [17, с. 147]. В этой связи мы и задаемся вопросом о том, каким образом таковая встреча сбывается и о месте «другого» в факте этой встречи.

Нельзя сказать, что фундаментальная онтология была заряжена на прояснение места «другого». Хайдеггер ставит вопрос о подлинности и устойчивости того, что есть. На первый взгляд кажется, что постановка вопроса учеником не отличается от задач, которые ставил перед собой учитель. Действительно, указание Хайдеггера на то, что устойчивость сущего обнаруживается как всегда мое собственное, позволяет читать это «собственное» как по-моему-способу конституированное. Однако это ли имел в виду Хайдеггер под всегда-моим Dasein?

Хайдеггер говорит не о налично-сущем, но о данности этого сущего, что лежит в его быть. При этом «выделяемые в этом сущем черты суть не наличные ‘свойства’ некоего так-то и так-то ‘выглядеющего’ наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы быть и только это» [17, с. 42]. «Возможные для него способы быть» — суть указание на то, что сущность налично-сущего лежит в экзистенции. Однако не в некой «конкретной возможной идее экзистенции», но в возможностях «экзистенциальности его экзистенции» [17, с. 43]. Речь идет о способе исполнения возможностей экзистенции, которые держатся разомкнутыми, или открываются встречей с налично-сущим.

Потому всегда-мое Dasein разворачивается не как сущее-я и не как экзистенция *per se*, но как экстазис исполняющего размыкания, или том «вот», которое есть во встрече. «Присутствие есть своя разомкнутость», — таково утверждение Хайдеггера [17, с. 133]. Эта «своя разомкнутость» есть здесь открытый встречей просвет, в котором нечто — все высвеченное чрез этот просвет — суть оно свое собственное.

Фактически собственность чего бы то ни было обусловлена вот этой разомкнутостью. Нечто, как собственность разомкнутости, во-первых, не может быть определена через само встречаемое сущее. Ведь Хайдеггер отмечает, что что-сущее «есть в своем ‘вот’ до всякой констатации и рассмотрения. Оно недоступно даже усмотрению, поскольку последнее всегда выходит на сущее, а оно для усмотрения всегда уже разомкнуто» [17, с. 75]. И, во-вторых, разомкнутость есть нечто более, чем встреченное. Но более не значит помимо. Ведь если бы разомкнутость никак не была «завязана» на встречаемом, то ее следовало бы получать либо «косвенно через умозаключение», либо определить как *ничто*. Однако Хайдеггер замечает по этому поводу, что «присутствие¹ надо в начале анализа интерпретировать именно не в особенности определенного экзистирования, но вскрыть в его индифферентном ближайшем образом и большей частью. Эта индифферентность обыденного присутствия *не ничто*, но позитивно феноменальная черта этого сущего. Из этого рода бытия и обратно в него всякое экзистирование есть как оно есть. Мы именует эту обыденную индифферентность присутствия термином *серединность*» [17, с. 43]. В самом деле, здесь Хайдеггер, как участник феноменологического движения, не настаивает на несовершенстве познания и не довольствуется включенным в это несовершенство отрицанием, но утверждает таковое отрицание как составляющую сути встречи. И более того, намечается проникнуть в самую гущу «дела с Ничто»: «При осмыслении нашей сегодняшней экзистенции как определяющей для науки мы попали в самую гущу противоречия. Противоречие само собой разворачивается в вопрос. Вопрос только и дожидается, чтобы его явно высказали: как обстоит дело с Ничто» [18, с. 18].

Дело обстоит и так, что речь не идет о разомкнутости как некой нейтральной «территории» всего-равного; не идет речь и о разомкнутости как «территории» конфлиционной — сращения с встреченным в срединной точке. В «индифферентной срединности» разомкнуто-

¹ Мы цитируем здесь и далее «Бытие и время» в переводе В. В. Бибихина, где Dasein М. Хайдеггера толкуется как «присутствие».

сти встречаемое уже есть в заботе о таковом. Dasein обнаруживается в заботе. Таковым бытием-существованием, или заботливым обхождением, обусловлен способ бытия сущего, или экзистенциальная сущность этого сущего. Таким образом, «забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно «до» всякого присутствия, т. е. всегда уже во всяком фактическом «поведении» и «положении» такового. Ее феномен никогда поэтому никоим образом не выражает приоритета «практического» поведения перед теоретическим. Чисто наблюдающая фиксация наличного имеет характер заботы не менее чем «политическая акция» или спокойное самодовольство. «Теория» и «практика» суть бытийные возможности сущего, чье бытие надо определять как заботу» [17, с. 193].

Итак, в самой заботе мы и должны найти место «другого».

Уже в самой постановке вопроса — о месте «другого» в целостности заботы — предполагается использование всех основных компонентов феноменологического метода Хайдеггера. С одной стороны, в презентации мы уже имеем в наивности схваченного гласящего другого, которому теперь следует указать место в целостности разомкнутости заботы. Такой шаг — «возведение исследующего взгляда от наивно схваченного сущего к бытию» — Хайдеггер обозначает как феноменологическую редукцию» [19, с. 25]. С другой стороны, «методически негативный способ действия» феноменологической редукции должен быть дополнен «позитивным». Ведь, как отмечает Хайдеггер, «мы не просто обнаруживаем бытие, но оно должно быть всякий раз быть вброшено в поле зрения при помощи свободного наброска. Это набрасывание данного наперед сущего в направлении бытия и его структур мы обозначаем как феноменологическую конструкцию» [19, с. 27]. В этом плане феноменологическая конструкция «другого» должна показать не его наивный вид, но его реальность, в заботе укорененную. В данном случае речь не идет об изготовлении какого-то «другого». Чтобы пресечь какие-либо попытки понимания «конструирования» как изготовления, Хайдеггер подчеркивает: «Любое набрасывание бытия исполняется в редуктивном восхождении, отталкиваемом от сущего» [там же].

Редукция и конструкция не единственные компоненты метода. Третьим компонентом является «критический демонтаж», или деконструкция [см. 19, с. 27–28]. Хайдеггер включает этот компонент, «критически разбирая» философскую традицию. Мы же попытаемся разобрать и взвесить некоторые положения фундаментальной онто-

логии Хайдеггера с точки зрения нашей основной проблемы. Ведь определение места «другого» в целостном априори заботы не является самоцелью. Реальность и продуктивная статья «другого» выступает для нас своеобразным индикатором «одетого» повторения — повторения, обладающего утверждающей силой. Рассматривая механизм повторения в «умном означивании», который действует в интерсубъективной интенциональной среде, мы увидели, что таковая среда «обнажает» повторение. Теперь вопрос состоит в определении перспектив механизма повторения, который мы обозначили как «эстетический». Работа этого механизма связывается нами с онтологической проблематикой Хайдеггера: конституированием оснований нечто как вот этого нечто, в котором (конституировании) «другому» должно быть место. Выше мы определили, что фундаментальное основание конституируется как целостность забота. Собственно, ныне наша задача состоит в артикуляции «другого» в целостном априори заботы.

Буквально в самом начале § 25 «Бытия и времени», в котором Хайдеггер задается вопросом о *кто* присутствия, отмечается, что указание на то, что «присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое» — наивно. Действительно, «это определение указывает на онтологическое устройство, но и только. Оно содержит вместе с тем онтическое — хотя и вчерне — показание, что всякий раз одно Я есть это сущее, а не другое» [17, с. 114]. В этой связи Хайдеггер лукаво замечает: «Может быть, *кто* присутствия как раз не всегда я сам». Действительно, «не «бывает» ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И также в итоге не дано сначала изолированное «я» без «других». Если, однако, «другие» всегда уже сопresentствуют в бытии-в-мире, то эта феноменальная констатация тоже не должна соблазнять к принятию онтологической структуры такой «данности» за самопонятную и не требующую исследования. Задача в том, чтобы сделать феноменально зримым и онтологически адекватно интерпретировать способ этого сопresentствия в ближайшей повседневности» [17, с. 116]. Эти слова Хайдеггера, с нашей точки зрения, являются чрезвычайно важными в определении того, куда должно направиться, чтобы отыскать «другого».

Во-первых, еще раз повторим, что «наивный» взгляд рассматривается Хайдеггером как слепой. В необходимости преодоления такового Хайдеггер до некоторой степени солидарен с Гуссерлем. Однако гуссерлианская критика «наивности» (как критика «естественной

установки») движется в направлении чистого акта сознания: тематический предмет гуссерлианской феноменологии — интенция со своими переживаниями (*Erlebnis*) и тем, что в ней предметно дано. Такой род данности, как отмечает Хайдеггер, не исключается и «открывает даже доступ к самостоятельной феноменологической проблематике, в качестве 'формальной феноменологии сознания' имеющее принципиальное, задающее рамки значение» [17, с. 115]. Но угол зрения «феноменологии сознания» представляется Хайдеггеру недостаточно зорким. В «Бытии и времени» он, прямо и открыто не высказываясь по поводу способа видения Гуссерля, задает целый ряд вопросов, которые одной своей постановкой должны отвратить от соблазна «прямого, формального, рефлексивного восприятия». Критика «наивности» Хайдеггера движется в направлении бытия сущего. Следовательно и должно направить взгляд на бытие сущего. Однако и этот взгляд не застрахован от «наивности». Поэтому, во-вторых, отмечается, что данности сущего «не 'бывает' ближайшим образом и никогда не дано... без мира... без других», в котором «'другие' всегда уже сопредисутствуют».

Вначале обратим внимание на два момента, казалось бы, только стилистического порядка, но, тем не менее, имеющие принципиальное для Хайдеггера значение.

(1) Кавычки, которые расставляет Хайдеггер, важны не только в данном отрывке, но и для всего «Бытия и времени», что и специально оговаривается в § 14 [см. 17, с. 64–65]. В этом параграфе Хайдеггер различает две группы значений слова «мир»¹. В первой

группе «мир» «применяется как онтическое понятие и значит тогда универсум сущего... 'в чем' фактическое присутствие как вот это 'живет'». Именно это значение слова «мир» маркируется кавычками. Без кавычек *мир* употребляется в доонтологическом значении (например, «ближайший /домашний/ окружающий мир») и в онтологически-экзистенциальном понятии мирности. Исходя из этих двух значений слова «мир» Хайдеггер и закавычивает слова, употребляя их либо в значении «мира» (в кавычках), либо в значении мира без кавычек.

(2) Характеризуя доонтологическое значение мира, Хайдеггер приводит два примера такого мира: «мир подразумевает 'публичный' мы-мир или 'свой' и ближайший (домашний) окружающий мир» [17, с. 65]. Что же подразумевается под этим «ближайшим миром» и «ближайшим образом»? В «Бытии и времени» Хайдеггер настаивает, что «бытие-в тем менее означает пространственное «друг-в-друге» наличных вещей, что 'in' исходно имеет не смысл пространственного отношения названного рода; 'in' идет от корня 'innan-', селится, обитать, пребывать; 'an' значит: я привык, доверился, ухаживаю за чем; оно имеет значение *colo* в смысле *habito* и *diligo*» [17, с. 54]. Восхождение к санскритским истокам «в» было продолжено толкованием древнегреческого *οὐσία* в «Основных проблемах феноменологии»: «В ближайшем округе человеческих дел, ближайшим образом и постоянно, и тем самым постоянно находящееся в распоряжении — это целокупность находящихся в употреблении вещей, с которыми мы постоянно имеем дело, со-

ваю сам мост, но при этом не вижу его таким, как он выглядит, а только подразумеваю его в смысле пустого подразумевания. В значительной мере наша естественная речь именно в таком речевом модусе. Мы подразумеваем сами вещи, а не образы или представления, однако они не даны нам зримо. В пустом подразумевании предмет тоже подразумевается просто и непосредственно в его самости, но эта данность пуста, т. е. лишена какого-либо созерцательного исполнения. С другой стороны, созерцательное исполнение можно обнаружить в простом воображении, в котором дано хоть и само сущее, но не в живом присутствии» [4, с. 45–46]. Фактически гуссерлианская феноменология позволила Хайдеггеру не только строго различить «самоданность» и «данность вживе» и рассмотреть характер отношений между ними, но и сделать вывод, что и «феноменологическое исследование тоже не свободно от влияния старой традиции — и именно там, где речь идет об изначальном определении ее специальной темы — интенциональности. <...> Поэтому в том, что касается фундаментальной задачи определения ее специфического поля, феноменология оказывается нефеноменологичной! — т. е. лишь мнимо феноменологичной!» [4, с. 138]. В «Бытии и времени» Хайдеггер уже не углубляется в поле, с его точки зрения, «нефеноменологичной феноменологии», но фактически сразу заставляет феноменологию звучать по-другому.

¹ Уже в Марбургских лекциях 1925 г. (§ 18–21) мы встречаем эти две различные группы значений слова «мир». При этом именно лекции 1925 г., в которых акцентируется необходимость от мира следования, и определили новизну феноменологического исследования Хайдеггера. Отправную точку для своего специфического хода следования Хайдеггер находит в феноменологии. В параграфе, в котором рассматриваются «фундаментальные открытия феноменологии», различаются «данность вживе» и «самоданность»: «Данность вживе следует отличать от самоданности. Мы проясним это различие посредством сопоставления со способом данности предмета в голом представлении. При этом представление мы будем понимать как простое воображение. Я могу сейчас вообразить мост в Вайдехаузе; я представляю, что нахожусь возле него. В этом представлении дан сам мост, а не его образ; мост, а не фантазм, и тем не менее вживе он мне не дан. Он был бы дан мне вживе, если бы я вышел на улицу и встал перед ним. Но это значит, что самоданное не обязательно дано вживе, но данное вживе всегда является и самоданным. Данность вживе есть особый модус самоданности сущего. Самоданность можно показать еще отчетливее, отграничив ее от представления другой возможной формы, которая в феноменологии обозначается как пустое подразумевание. Пустое подразумевание есть представление чего-то в форме мысли о чем-то, восприятия, которое может возникнуть в ходе разговора, например о мосте. Я подразуме-

вокупность сущих вещей, которые по своему собственному смыслу друг на друга настроены и друг с другом сыграны, иначе говоря используемая утварь и то, что постоянно дает природа: дом и двор, лес и поле, свет и тепло» [19, с. 143]. Итак, «ближайший мир», «ближайшим образом» не просто некий набор вещей, но во встрече ладное — привычное и приличествующее с ними обхождение и орудование. В таковом способе ладного обхождения они и пребывают в целости и находят себя в употреблении. Сам способ ладного обхождения и конституирует «округ человеческих дел». В этой связи отметим, что путь следования Хайдеггера отличается не поиском первой вещи или первой причины; он не опускается в глубины и не поднимается в высоты, но следует так, как нечто наличествующее обнаруживается в своей устойчивой и подлинности в пути шествия — сбывается. Потому его внимание направлено не столько на то, что есть, и то, что является таковым, но отслеживает, как нечто встречается здесь на поверхности, и задерживается на сбываемости его как оно суть свое собственное.

После этих двух небольших примечаний мы вновь можем вернуться к отрывку Хайдеггера, в котором он настраивает взгляд и дает возможность найти местопребывание «другого».

Видение «двух миров» обуславливает и наличие разных модусов «другого». В одном модусе другой есть «встречаемый» из мира ближайшего в данности «мира»; в другом — встречен в ближайшем мире. Фактичность разомкнутости мира в его целости и акцентируется Хайдеггером. Нет оснований предполагать, что речь идет только о мире ближайшем; он обозначает лишь как доонтологический. Истинная же сущность мира, его онтологически-экзистенциальное понимание, состоит в мирности. В этой связи, если и указывается на существование «двух миров» — при «котором» состоят и в котором дом ведут (бытуют), — то они равноисходно обусловлены по способу «ближайшей повседневности». Именно способ «ближайшей повседневности» метит, намекая на вот эту разомкнутость, в которой «мир» сбывается как мир — в мирности. Этим вот способом и встреча длится, встречая наличное; в ней самой (в этом вот способе) и должно быть место «другого». Так Хайдеггер и формулирует задачу: «Задача в том, чтобы сделать феноменально зримым и онтологически адекватно интерпретировать способ этого соприсутствия в ближайшей повседневности» [17, с. 116].

Таковой способ является тематическим предметом Хайдеггера. Исходя их характеристики «ближайшего», Хайдеггер называет этот способ заботой. То есть речь идет о привычном и приличествующем обхождении — ладности, в которой «другой» соприсутствует в мире и потому соприсутствующий. При этом таковая ладность не только есть в своем что, т. е. в структуре целости заботы, которая обусловлена разомкнутостью во встрече с наличествующим; но и как — в замыкающем свершении самой встречи, а потому в удержании и сохранении целости заботы.

Таким образом, кто «присутствие» не есть я-сам; и этот кто обусловлен не как изначальное «я», но разомкнутостью, что суть ладность обхождения, в котором и «другому» есть место. Следовательно, главное — держаться факта разомкнутости, который акцентирован Хайдеггером, и следовать путем, который задан ею.

Предмет настоящей фазы нашего исследования состоит в рассмотрении ладности как способа фактичности разомкнутости. Эту ладность следует проанализировать с точки зрения ее что и как. И как в первом, так и во втором случае, найти место «другого».

Параграф 26 «Бытия и времени» носит симптоматичное название «Соприсутствие других и повседневное событие». Союз «и» в данном названии указывает ни на соединение, ни на разъединение соприсутствия и события, но на способ, каким разомкнутость есть свое что.

Определяя соприсутствие «другого», Хайдеггер отмечает: «Описание» ближайшего окружающего мира, напр. рабочего мира ремесленника, выявило, что вместе с находящимся в работе средством «совстречны» другие, для кого назначено «изделие». В способе бытия этого подручного, т. е. в его имени-дела, лежит по сути указание на возможных носителей, кому оно должно быть скроено «по плечу». Равным образом встречен в примененном материале его изготовитель или «поставщик» как тот, кто хорошо или плохо «обслуживает». Поле, к примеру, вдоль которого мы идем «за город», показывает себя принадлежащим тому-то, кем содержится в порядке, используемая книга куплена у..., получена в подарок от... и тому подобное. Заякоренная лодка на мели указывает в своем по-себе-бытии на знакомого, который на ней предпринимает свои ходки, но и как «чужая лодка» она указывает на других. Другие, — заключает Хайдеггер, — «встречающие» так в подручной мироокружной взаимосвязи средств, не примысливаются к сперва где-то просто наличной вещи, но эти «вещи» встречаются из мира, в котором

они подручны для других» [17, с. 118]. Суть далее следующих комментирующих дополнений сводится к следующему: «другой» встречается из мира, в котором «присутствие находит 'себя самого' сначала в том, что оно исполняет, использует, ожидает, предотвращает, — в ближайшем озаботившем подручном» [17, с. 119]; в подручности «мир есть всегда уже тот, который я делю с другими», и такое «внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие» [17, с. 118]; уже вторично, т. е. из соприсутствия бытия-в-мире, можно быть «с другим» [17, с. 120].

Кажущаяся исчерпанность определения места другого заставляет задать вопрос: каким образом «встречаемый» «другой» дан в соприсутствии? Хайдеггер как бы отвечает: в подручном. Однако мы настаиваем: как происходит так, что в «ближайшем озаботившем подручном» происходит деление мира с «другим»? кто такой этот «другой», что с ним необходимо делиться миром? С одной стороны, можно согласиться на ответ, который скорее представляет результат имени-дела. В самом деле, «'вещи' встречаются из мира, в котором они подручны для других»; и они подручны для «других», т. к. «другой» — «это сущее ни налично, ни подручно, а существует так же, как само высвобождающее присутствие — оно тоже- и со-присутствует» [17, с. 118]. Но и этот ответ заставляет нас с еще большей настойчивостью спросить о существе самого имени-дела, в которое, по всей видимости, уже продуктивно встроено «другой», что вообще позволяет «другому» тоже и соприсутствовать.

Нельзя сказать, что Хайдеггер вообще не задавался этим вопросом. Как он сам отмечает, «в предыдущем разделе круг внутримирно встречающего был сначала сужен до подручного средства, соотв. до наличной природы, стало быть до сущего неприсутствия-размерного характера. Это ограничение было необходимо не только в целях упрощения экспликации, но прежде всего потому, что способ бытия внутримирно встречного присутствия других отличается от подручности и наличности» [17, с. 118]. Указание на то, что встреча «другого» отличается от подручности и наличности, говорит о том, что «другой» не может быть самим средством, но, тем не менее, укоренен в способе бытия этого средства. Так или иначе, необходимо обратиться к хайдеггеровскому рассмотрению «способа бытия средства», которое конститутивно для всякого средства, чтобы увидеть в этом «способе» место «другого».

«Способ бытия средства», которое Хайдеггер именует подручностью, не есть, с одной стороны, наличествующая вещь, с другой —

даже та вещь, которая просто под рукой, т. е. годная и применяемая в ближайшем подручном. В самом деле, как отмечает Хайдеггер, «чем меньше на вещь-молоток просто глаза, тем ловчее его применяют, тем исходнее становится отношение к ней, тем незаметнее встречается она как то что она есть, как средство. Забывание само открывает специфическое 'удобство' молотка» [17, с. 69]. Фактически «простое глазение» на вид вещей не способно открыть подручность, и чисто «теоретически» всматривающийся взгляд лишен ее понимания. Но при этом подчеркивается, что «уподобляюще-орудующее обращение однако не слепо, у него свой собственный способ смотреть, ведомый орудованием и наделяющий его специфической вещественностью. Смотрение такого прилаживания есть усмотрение» [там же].

Нельзя сказать, что Хайдеггер в понимании подручности противопоставляет «теоретическое» и «практическое». Для него практическое поведение атеоретично не в смысле невсматривания, и его отличие от теоретического поведения лежит не только в том, что тут созерцают, а там действуют, и что действие, чтобы не остаться слепым, применяет теоретическое познание, но созерцание всегда уже озабочено, как у действия есть свое смотрение. Поэтому-то сущность теории Хайдеггером определяется в практике, а практика по своей сущности теоретична; и не может быть никакой теории, если она не практична, и никакой атеоретичной практики. Все это пока только промежуточный результат мысли Хайдеггера в его определении усмотрения. Здесь же зафиксировано то, что «подручное ни вообще не схватывается теоретически, ни даже усмотрение ближайшим образом не усматривает в нем темы. Ближайшее подручному свойственно как бы прятаться в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным. То, чего ближайшим образом держится повседневное обращение, это даже не сами средства труда, но работа, конкретное изготовляемое, первично озаботившее и отсюда подручное тоже» [17, с. 69–70]. Если мы вспомним представленное нами выше толкование «ближайшей повседневности», то сказанное Хайдеггером станет более прозрачным: подручность есть не только высматривание наличного «мира», и не столько то, что под рукой в ближайшем /домашнем/ окружающем мире, но орудование — работа сама по себе. Именно в самой по себе работе (или в самом забывании, как отметил Хайдеггер, говоря об удобстве применения молотка) и домашний мир подручен, и «мир» встречается орудующим обращением. В этом вот орудовании коренится подручность и оно суть то, как встреча случается.

Однако простым указанием на «работу» не исчерпывается характеристика «способа бытия средства». Несмотря на то, что этот раздел изобилует примерами из области повседневных занятий, речь ни в коей мере не может идти только о каком-либо конкретном физическом усилии по орудованию чем-либо и срабатыванию чего-либо. Приводя эти примеры, Хайдеггер, скорее, акцентирует внимание на фактичности самой по себе работы, или того дела, которое орудуется и срабатывается во множестве своих подробностей — в чем-то, с чем-то и ради-чего-то. И именно с точки зрения фактичности этого дела он отмечает, что «одного средства строго беря не «бывает». К бытию средств всегда принадлежит целое средств, где оно может быть этим средством, какое оно есть. Средство по своей сути есть «нечто для того чтобы...». Разные способы «для-того-чтобы» как годность, полезность, применимость, удобство конституируют целое средств. В структуре «для-того-чтобы» есть отсылание чего к чему» [17, с. 68]. Значит, в целостной взаимосвязи отсыланий подробностей делания — в фактичности вот этого дела чем-то орудуется, нечто срабатывается. Действительно, любое сработанное изделие характеризуется в своей фактичности через для-чего своей применимости, из-чего своего состава, а также указанием на своего носителя и пользователя [см. 17, с. 70–71]. Таким образом, фактичный «способ бытия средства» имеет характер отсылания, т. е. в целостности отсыланий покоятся обстоятельства дела, в которых чем-то орудуется и нечто срабатывается. Собственно, подручность, или «способ бытия средства» коренится в структуре отсылания; значит, и само по себе дело имеет характер отсылания. Таковое дело, которое определено обстоятельствами отсылания, Хайдеггер называет именем-дела — *Bewandtnis*, т. е. то, в чем и с чем (в обстоятельстве отсылания) заключено само дело. Сам Хайдеггер так определяет «способ бытия средства»: «Характер бытия подручного есть имя-дела. В имени-дела лежит: допустить иметь-дело, которое в чем-то, с чем-то. Отношение «в чем ... с чем» должен означать термин отсылания» [17, с. 84].

Отсылающая структура имени-дела, которая определяет, в чем, с чем дело суть, указывает на достаточно значимую характеристику самого дела: оно годологично. Обратим внимание, как Хайдеггер метит шагающий путь имени-дела: «То-с-чем имеется-дело есть к-чему пригодности, для-чего применимости. С к-чему пригодности опять же может иметь свое дело; напр. с этим подручным, которое мы со-ответственно именуем молотком, имеют дело при забивании, с этим

последним имеют дело при закреплении, с тем при защите от непогоды [...] Какое дело имеют с подручным, это всякий раз намечено из целостности имени-дела. Но целостность имени-дела сама восходит в итоге к-чему, с которым уже не может быть имени-дела [...] Первичное «к-чему» есть ради-чего. А такое «ради» затрагивает всякий раз бытие присутствия» [17, с. 84]. Мы сейчас обращаем внимание не на скорое достижение результата дела и, следовательно, сам по себе результат — то ради-чего ведет нас отсылающий — от шага к шагу путь имени-дела, но на само дело, которое шествует, достигая цели, результата. Так вот, дело шествует с самого допущения дела — в-чем. Однако таковое допущение не может состояться без его с-чем, к-чему и ради-чего. Фактически, в целостности обстоятельств проложен путь шествующей материи дела, т. е. дело ведется, или есть шествующим в пути имени-дела.

При этом важно также отметить, что путь этот не прямой и ровный, но расчленен: в-чем, с-чем, к-чему, ради-чего — суть отдельные шаги целостного пути ведения дела. Каждый шаг пути артикулированно схватывается как на-значенный: «Ради-чего назначает какое-либо с-тем-чтобы, последнее — какое-либо для-этого, последнее — какое-либо в-чем дела, которому допущено иметься, последнее — какое-либо с-чем имени-дела. Эти отношения сами сцеплены между собой как исходная целостность, они суть что они суть в качестве этого на-значения» [17, с. 87]. Соотнесенную целостность этого на-значения Хайдеггер называет значимостью. Соответственно, значение приобретает то, что на-значается в целостности отсылании имени-дела, или в шествующем пути ведения дела. В таковой на-значенности каждого шага в пути имени-дела само ведение дела характеризуется своей значимостью: оно понятно в значимой целостности своего ведения.

Итак, шествующее в пути дело почленно (пошагово) ведется. Ведется оно, как отмечает Хайдеггер, «усматривающим озабочением» [17, с. 107]. Важно подчеркнуть, что речь идет не просто о рассмотрении — остроте и силе взгляда, но рассмотрении видимого, т. е. осматрительно — с заботой о том, что есть в наличии. «Усматривающим озабочением» дело настроено править близостью и далекостью: оно и приближает, и отдаляет — ведет ход между далеким и близким. Собственно, шествием в переходе и справляется само дело: чем-то орудуется, что-то срабатывается. Очевидно, что шествую в пути дело не только приближает, но и отдаляет: оно ведется направляющим от-далением, или в установлении и сохранении дистанции. То есть

дело ведется о-граничением: подчиняется ритму направляющего от-даления: ведется в-чем, с-чем, к-чему, ради-чего. Именно ритм гарантирует устойчивость шествия в пути, завязывая дело в значимую целость его ведения, и наделяет значением шаги орудования и срабатывания. Только потом ритмом связанное ведение дела можно рассчитать в мере: на-значенное шагом причастное делу прокалькулировать, инструмент орудования признать годным, а сработанное ценным.

Таким образом, «способ бытия средства» конституируется как ведение дела: шествие в пути целостной взаимосвязи отсыланий, направляемое ритмом от-даления. Граница — конституция «способа бытия средства» правит тем, что затрагивает всякий раз «бытие присутствия». Потому само «бытие присутствия» суть ведение дела, в котором первичным является не я-сам, но ко-мне направляющее от-даление. В этом ко-мне наличествующее встречается озабочением, под тяжестью которого печатается «я». При этом даже не ответ «другому» нагружает необходимостью ответствования. Задержка с ответом обусловлена той опасностью, что таится в каждом последующем шаге: «другой» стоит на страже, преграждая возможность следующего шага. Этот «другой» не обходим: шаг должен быть сделан, чтобы продолжить путь ведения дела, и потому с ним должно делить мир и, следовательно то нечто, что усмотрено озабочением. Собственно, место «другого» определено тяготением шагов в пути ведения дела, и он встречается направляющим от-далением. Он фактически на страже — в ответе за то встречаемое чуждое, которое не мое, но в-чем — от там чужести — дело с-чем ведется. Он от-дален как гарант продолжения ведения дела. В этой связи «другой» есть не в различающем выхватывании своей субъектности из прочих, тоже имеющих субъектов, и не в первичном вглядывании в самого себя, когда метишь свое отличие, но он имеет отдельное место в деле как не обходимый и гарантирующий продолжение его ведения.

В пути происходит столкновение (во всем многозначии этого слова: и встреча, и испытание сопротивления) с «другим» лицом к лицу. «Другим» не абстрактным, но конкретным, т. е. тем, кто сам ведет дело. И не абсолютным: ни он, ни я не есть завершенные сами по себе. Каждый — и «я», и «другой» — от-граничен ведением дел, и в таковой разомкнутости встречаются в пути. Таким образом, стоя на страже встречаемого в пути, «другой» артикулирует перипетии ведения дела. И дабы продолжить само дело — не потерять и не забыть путь, с «другим» мир должно делить. Напротив, стирая границу,

т. е. вне направляющего от-даления, ни о каком деле не может быть и речи. Таким образом, устанавливаемая и сохраняемая в озабочившемся усмотрении граница акцентирует продуктивную отдельность «другого» в его соприсутствии.

Ведением дела не исчерпывается содержание встречи, когда «другой» не-обходимо соприсутствует. Как отмечает Хайдеггер, «сущее 'ближайшим образом' есть безотносительно (*beziehungslos*) к другим» [17, с. 120]. В данном случае нас не должен вводить в заблуждение *beziehungslos*. Действительно, дело ведется без «другого» так, что оно в раз-воде с ним: дело ведется различно и по-разному, но оно невозможно без его соприсутствия. То, о чем говорит здесь Хайдеггер это неявность, скрытость завязанного в ведении дела «другого». Конечно, сокрытость, неявность соприсутствия «другого» не является абсолютной катастрофой в ведении дела. Но только признание этой абсолютности заставляет стать пред ним в цепенеющем созерцании и разоблачить, далее, присвоить сокрытое в нигилизме и самовыведывании. Однако сокрытость суть вина: причина продолжения дела. В этой связи «безотносительно к другим» — факт далекости «другого» и приближение его шествием в пути.

Снятие «другого» блокирует продолжение, прекращает само дело, зашивает годологическую природу его ведения. Само дело, почленно ведомое, предстает как методос меры, составляющих это дело членов. В «безотносительности» слышится звук машины и видится технолог. С таким забвением Хайдеггер связывает победу «вычисляющего мышления»: «Такое мышление будет калькуляцией даже тогда, когда оно не оперирует цифрами и не пользуется калькулятором и компьютером. Оно непрерывно калькулирует новые, все более многообещающие и выгодные возможности. Вычисляющее мышление 'загоняет' одну возможность за другой. Оно не может упокоиться и додуматься, прийти в себя. Вычисляющее мышление — это не осмысляющее мышление, оно не способно подумать о смысле, царящем во всем что есть» [20, с. 104]. В конечном итоге «вычисляющее мышление» разрушает и само дело, превращая его в технологию, руководимую жадной прибавления копий. Не в этом ли коренится ошибка?

Таким образом, «безотносительно к другим» — суть приближение «другого» от далеко. Таковым от и причиняет возможность ведения дела в продолжение. Таковое продолжение настроено не отступлением или наступлением, а усматривающим озабочением, в котором

артикулируемая отдельность «другого» споспешествует самому делу. При этом сопresentствующий «другой» не то сущее, которым озабочиваются, но заботятся о нем, присматривают за ним. Таким образом, артикуляция членораздельной отдельности «другого» в усматривающем озабочении есть заботливое обращение к нему. В заботливости и под присмотром пребывающий «другой» имеет место в событии.

Событие с «другим» фактически доставляет возможность продолжения дела: споспешествует ему и тем самым убергает от перспектив соскальзывания к калькулирующей технологии и разрушению — банкротству дела. При этом «другой» не может рассматриваться лишь как средство продолжения дела. Но и раскрытие возможностей продолжения дела в заботливости обращения с «другим» не должно потерять и само дело. Действительно, абсолютная близость «другого», его выделение как цели дела не менее губительно и для «другого», и для самого дела. Таковое вторжение «может с другого 'заботу' как бы снять и поставить себя в озабочении на его место, его заменить. Эта заботливость берет на себя то, чем надо озаботиться, на себя вместо другого. Он при этом выброшен со своего места, отступает, чтобы потом принять то, чем озаботились, готовым в свое распоряжение или совсем снять с себя груз. При такой заботливости другой может стать зависимым и подвластным, пусть та власть будет молчаливой и останется для подвластного утаенной. Эта заменяющая, снимающая 'заботу' заботливость определяет в широком объеме бытие-друг-с-другом и она касается большей частью озабоченья подручным» [17, с. 122]. В структуре такой замещающе-подчиняющей заботливости «другой» вынужден заниматься моим делом и входит в него, как отмечает Хайдеггер, «в модусе отстраненности и сдержанности». Поэтому «бытие-друг-с-другом тех, кто приставлен к тому же делу, питается часто только недоверием» [там же]. Таким образом, следствием замещающе-подчиняющей заботливости, в которой «другой» уравнивается с «я» в одном деле, является не просто недоверие, но отстранение другого от дела, а потому превращение самого дела в калькулирующую технологию. В конечном итоге во все-равном вообще не может быть никакого дела.

Но Хайдеггер выделяет не только замещающе-подчиняющую заботливость, но и заступнически-освобождающую. Последняя «не столько заступает на место другого, сколько заспутничает за него в его экзистенциальном умении быть, чтобы не снять с него 'заботу', но собственно как таковую ее вернуть. Эта заботливость сущностно

касается собственной заботы — т. е. экзистенции другого, а не чего, его озаботившего, помогать другому стать в своей заботе зорким и для нее свободным» [там же].

Таким образом, факт встречи обнаруживает двоякость своей силы: с одной стороны, в нем задано дело, в ведении которого «другой» сопresentствует отдельно; с другой — в нем заступничество за заботу «другого», чем и отмечается акт продуктивного споспешествования самому делу. При этом если в озаботившемся обращении «другой» предстает в своей ответственной стати, то в заботливости обращения ответственность на стороне «я». В этом плане нам представляется, что нельзя говорить о том, что «другой» имеет место либо только как сопresentствующий, либо в событийности заботливого обращения. «Другой разомкнут ближайшим образом в озаботившейся заботливости», — говорит Хайдеггер [17, с. 124]. Чтобы подчеркнуть двоякость силы встречи, ее амбивалентность, отметим, что «другой» размещен в событийном сопresentствии. В этом плане что-ладность, конституируемая в разомкнутости озабочения и заботливости, есть совместность, что ткется как дело почленно ведется. Продуктивность «другого», таким образом, гарантирована ведением дела; как отдельный и споспешествующий ведению дела он имеет место.

Совместность ни в коей мере не может быть тематизирована как некая общность вместе-жительства. Действительно, как отмечает Хайдеггер, «в озабочении тем, что человек взял на себя вместе с другими, за и против них, постоянно покоится забота об отличии от других, будь то лишь чтобы отличие от них сгладить, будь то потому, что свое присутствие — отставая от других — хочет относительно них подтянуться, будь то потому, что присутствие в превосходстве над другими замаянулось их подавить. Бытие друг с другом — втайне от себя самого — обеспокоено заботой об этой дистанции. Выражаясь экзистенциально, оно имеет характер хранения дистанции. Чем незаметнее этот способ быть самому повседневному присутствию, тем упрямее и исходнее его действенность» [17, с. 126]. Однако совместность, которая только и есть в направляющем от-далении ведения дела, «берется на себя» тем кто, кого Хайдеггер называет люди. В упакованной в люди совместности посредством усреднения и уравнивания и «я» растворяется, и «другой» исчезает в своей различительной и выразительной отдельности.

Несмотря на то, что Хайдеггер явно не различает совместность и люди, таковое различие не только должно быть отмечено, но и под-

черкнуто. Также и их характеристики — «дистанция», «середина», «уравнение», «публичность», «облегчение» и «шаг навстречу» должны предстать в двух различных модусах.

Так, совместность, как что-ладность, есть способ направляющего от-даления ведения дела; в устанавливаемой и сохраняемой дистанции «я», ради продолжения дела, встречаю «другого», деля с ним мир и проявляя заботу о его заботе; равенство заботы обнаруживает себя в озабочении «срединой» — том между, чем ведется дело в-чем, с-чем, и что правит толкующей ипостасью самого дела в «публичности». Таковая «середина» суть целость заботы.

«Середина» не является некой мерой, но случается как граница встречи в пути членораздельного ведения дела, в чем и чем совместность есть. Граница ведет совместность ради мира, в котором и «я», и «другой» встречаются направляющим от-далением ведения дела и заботливы друг в отношении друга. Здесь — на границе встречи — кажет себя лад в мире: мировость мира. Граница фактически вершит встречу «я» и «другого» как обращение и ответствование: в озабочении стояния пред уже данным — в ответе за него — «я» пребывает как «обращающийся» (или истец), «другой» — «ответствующий» в озабочившемся обращении «я»; в заботливости же ответственность несет уже «я», а «другой» выступает истцом. Таким образом, граница встречи «я» и «другого» исходно распоряжается ведением дела, утверждая ладность мира.

Таким образом, в границе встречи «другой» открывает возможность продолжения дела и обращение к нему споспешествует его ведению; реальность «другого» — суть ведение самого дела. В этом вот ведении дела совместно, в котором «я» и «другой» совстречны друг другу в способе ладного обхождения с тем нечто, что есть в наличии, такое сбывается в своей собственной стати. Ведение дела совместно суть способ, каким идентичность нечто утверждается.

Per contra люди «держатся фактично в усредненности того, что по-добает, что считается значимым, а что нет, за чем признается успех, чему в нем отказывают. Эта срединность, намечая то, что можно и должно сметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Всякое оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу» [17, с. 127]. Потому и «публичность» здесь «оказывается во всем права», «замутняет все и выдает так скрытое за известное и каждому доступное» [там же]. В срединно-

сти и уравнивании для людей повседневность облегчается, и в таковом «заложена тенденция к упрощению и послаблению» [17, с. 128]. Эта тенденция еще более укрепляется в оборонительном стремлении и желании быть защищенным, в которых ко-мое упаковывается и мнит себя. Таковая окопная оборона уже не требует обращения к «другому» как споспешествующему в деле, и «другой» здесь, действительно, предстает как ад. Можно ли, пребывая в окопе, который есть нечто иное, как окоп беззаботности — sine-cura — продолжать дело? можно ли говорить об адекватности я-самости, которая лишь мнит себя, под защитой окопа? вообще об идентичности нечто, которое было бы утверждено, а не просто копировалось? Если мы будем отвечать на эти вопросы лишь из люди, то получим утвердительный ответ на все эти вопросы. Хайдеггер заключает: «Пока люди облегчением бытия постоянно делают шаг навстречу всегдашнему присутствию, они удерживают и упрочивают свое жесточайшее господство» [там же]. Однако даже если невыносимая легкость «жесточайшего господства» и заставляет идти во вперед-себя, то исток заступающей решимости лежит в самой заботе: озабоченно-заботливой разомкнутости, чем конституирована совместность, и где в событийном сопричастии есть место «другому», и потому слышен зов совести, вызывающий к продолжению.

Конструкт же люди предстает лишь фигурой, в которой ведение дела представляется. Представление запирает, упаковывает — зашивает фактическую структуру ведения дела и стирает границу. В предельно плотной среде людей дело не ведется, но грезится. В безграничии не только невозможно избежать падения, но и избегать его. Ведение дела совместно если и не страхует от ошибок и падений (совершение которых неминуемо), то открывает возможность их исправления в продолжении шествия.

Как нам представляется, Хайдеггер был ориентирован на продолжение: к распознаванию возможностей и акцентированию разомкнутости, в которой нечто есть оно свое собственное, вел его путь. И в продолжающемся ведении дела рождение нечто в его самостной подлинности случается: как событие событийного сопричастия, которое фундаментально основано в озабоченно-заботливой разомкнутости.

В «Бытии и времени» утверждаются два равноисходных конститутивных способа, каковым как разомкнутость размыкается. «Расположение» и «понимание» названы такими способами и они, в свою

очередь, «равноисходно обусловлены речью» [17, с. 133]. В этом плане вопрос, который мы должны задать, звучит так: каким образом совместность в ее что-ладности, или в пути ведения дела, размыкается в равноисходности расположения и понимания и как таковая равноисходность «обусловлена речью»?

Титулом «расположение» Хайдеггер награждает самое знакомое и обыденное: нудительную тягость, «какова бывает», и каковая фактически брошена в «так оно есть». В брошенном расположении изначально заключена размыкающая врученность «миру»: откуда встречаемое есть и куда встречается. Таковая опережающая врученность «миру», определение его как отдельного, вненаходимого для мира ближайшего, только и допускает встречу, которая нудит и озабочивается усматриванием. «Усматривающе озаботившееся допущение встречи имеет — можем мы теперь видеть острее идя от расположенности — характер задетости. А задетость непригодностью, упрямством, угрозой подручного онтологически становится возможной лишь поскольку бытие-в как таковое экзистенциально опережающе определено так, что внутримирно встречное может тронуть его таким образом. Эта затрагиваемость основана в расположении, в качестве какового она разомкнула мир к примеру на угрозу» [17, с. 137]. Если задетость и допущение встречи задают и настраивают путь, в котором ведение дела возможно, то такая возможность, или «умение справиться с делом», конституирована пониманием. Как отмечает Хайдеггер, «расположение всегда имеет свою понятность, хотя бы лишь так, что ее подавляет. Понимание всегда настроено» [17, с. 142]. Действительно, во врученности «миру» есть возможность в броске поймать в брошенности допускаемую возможность встречи. Мы намеренно удваиваем здесь «возможность», дабы разрушить какой-либо тематический состав «возможности». Как отмечает Хайдеггер, тематизация «отнимает у наброска его характер возможности, снижает его до данного, подразумеваемого состава, тогда как набросок в броске предбрасывает себе возможности как возможности и как таковым дает им быть» [17, с. 145]. Собственно, «счищая» с возможности ее тематический состав, Хайдеггер акцентирует брошенно-набрасывающее понимание в качестве исполняющего как разомкнутости. Таковым как и дело открывается ведением, и ведется оно понятливо. Артикуляцию понятности Хайдеггер называет речью.

В толковании философии Хайдеггера является уже хрестоматийным, что между языком и речью имеются терминологические и содер-

жательные различия. «Язык» — терминологическое обозначение для гласа; «речь» представляет собой экзистенциальную сущность гласящего языка, исходя из которой и следует понимать язык. «Язык, — как отмечает фон Херрманн, — который должен быть опрошен в аспекте его сущности, хорошо знаком нам как целость озвучивающих слов и словосочетаний, которыми мы говорим, которые слышим, письменно фиксируем и читаем. Знакомый нам из говорения, слушания, письма и чтения язык, очевидно, лежит на поверхности. Поскольку мы понимаем его говоря, слушая, записывая и читая, то стало быть уже понимаем. Он обнаруживаем себя до того, как мы начинаем научно или философски о нем спрашивать. Однако его сущность, о которой теперь следует философски спросить, себя не показывает. Если бы она обнаруживалась вместе с языковым озвучиванием, то не было бы необходимости спрашивать о ней специально» [21, с. 19].

Определение речи как то, что она есть артикуляция понятности, которая (понятность) сбывается в исполняющем разомкнутость брошенно-набрасывающем понимании, пока лишь указало, что экзистенциально-онтологический фундамент языка лежит в равноисходности расположения и понимания. Но, останавливаясь только на этом, мы бы пришли к тем выводам, которые противоречили бы хайдеггеровскому объяснению феномена речи.

Во-первых, вполне позволительно было бы предположить, что понятность артикулируется в высказывании. Но, как подчеркивает Хайдеггер, «артикуляция понятного в толкующем приближении сущего по путеводной нити 'нечто как нечто' лежит до тематического высказывания о нем. 'Как' не всплывает впервые в высказывании, но лишь проговаривается в нем, что возможно только так, что оно предлежит как могущее быть сказанным» [17, с. 149]. Более того, рассмотрение сообщения-рассказывания, как одного из элементов высказывания, собственно, только и выделяет язык в самостоятельную тему и заставляют спросить: каким образом в понимании артикулируется понятность?

Во-вторых, несмотря на ссылку, что артикуляция понятного происходит в «толкующем приближении сущего», само толкование значит только то, что «уже понятый 'мир' истолковывается» [17, с. 148]. Вообще, итожит Хайдеггер, речь «уже лежит в основании толкования и высказывания» [17, с. 161]. То есть нечто, названное таковым или истолковываемое как таковое, уже понято как таковое и таковым является. Таким образом, и в высказывании, и в толковании язык пред-

ставляется лишь неким добавочным элементом, и им вполне можно было бы пренебречь в ведении дела.

В-третьих: даже простое констатирование того, что артикуляция понятности сбывается в брошенно-набрасывающем понимании не проясняет в полной мере феномен речи. В самом деле, брошенно-набрасывающее понимание рассматривается Хайдеггером как характер равноисходности расположения и понимания. При этом утверждается, что «расположение и понимание равноисходно обусловлены речью». Тем самым можно ожидать, что речь будет являться неким третьим, наравне с расположением и пониманием, самостоятельным способом, чем разомкнутость исполняюще размыкается. Тогда и можно предположить, что и ведение дела исходит в речи. Магическая фраза Хайдеггера — *Sprache sprechen* — в своем наивном понимании еще более склоняет к отождествлению ведения дела и речи. В этом плане и совместность, конституированную как способ привычного и приличествующего обхождения с «встречным», позволительно было бы трактовать как конструкт, фундированный исключительно в речи. Однако Херрманн, комментируя § 34 «Бытия и времени», специально обращает внимание на то, что речь как артикуляция, исполняемая в брошенно-набрасывающем понимании, т. е. артикуляция понятного, происходит вместе с или в этом исполнении [см. 21, с. 33–34]. Потому «онтологически-экзистенциальная сущность языка равнозначальна с расположенностью и пониманием не в качестве самостоятельного экзистенциала, помимо них, а она равнозначальна с ними так, что она в них, в расположенном понимании» [21, с. 34]. При этом речь не становится менее значимой из-за того, что ей не присуща самостоятельность расположенности и набрасывающего понимания. «Дела обстоят, скорее, обратным образом, — подчеркивает Херрманн. — Вследствие того, что речь как онтологически-экзистенциальная сущность языка не представляет собой третьего в равной степени самостоятельного экзистенциала... <...> ...экзистенциал речи — более существенен. Он более существенен, поскольку одолевает и пронизывает все прочие экзистенциалы» (курсив фон Херрманн. — А. Х.) [21, с. 34–35]. Факт «более существенности» экзистенциала речи отмечен отнюдь не для того, чтобы показать его первичность в отношении ведения дела. Речь одолевает само ведение дела так, что пронизывает его. Соответственно: совместность, находящая свое что в ладности ведения дела, «обусловлена речью», или тем, как это дело ведет.

Как же пронизывает речь ведение дела? и почему она вынуждена выговорить себя в глас?

Мы уже отметили, что, по определению Хайдеггера, «речь есть артикуляция понятности». В этой связи необходимо спросить: что в понятности артикулируется? Как отмечает Хайдеггер, «понятность и до усваивающего толкования всегда уже членораздельна» [17, с. 161]. Видно, что «понятность» и «членораздельность» скоррелированы между собой. Членораздельность фундирована в том, какое именование-дела может быть с встречным [см. 17, с. 148]. Именование-дела растолковано как шествующее в пути дело, которое почленно (пошагово) ведется «в чем ... с чем». В этой связи понятность суть артикуляция почленного характера ведения дела: понимается так, как на-значено именованием-дела, или в обстоятельствах отсылания. При этом брошенное в данные обстоятельства дело набрасывающе понимается: ведется артикулированностью назначения. Собственно, в понятности артикулируется членораздельность так, как дело ведется в своей значимой целости. Таким образом, ведение дела пронизывается сопряжением артикулированной раздельности шагов. То есть ведение дела пронизывается речью так, как сопрягаются шаги шествующего в пути дела. Потому речь членораздельна. Как членораздельная, речь ведет дело и «обуславливает» значимую целость его ведения.

«Значимое целое понятности берет слово. К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются значениями. Вовневыговоренность речи есть язык» [17, с. 161]. Фактически слово берется ритмом ведения дела, который связывает члены в значимую целость. Прирастает же оно к на-значенным членам самого ведения. С одной стороны, действительно, «что, в качестве которого подручное определяется высказыванием, почерпается из наличного как такового» [17, с. 158]. Но, с другой стороны, наличное высказывание может быть и отрезано от слова. В «голом» высказывании не прощупывается целость именованного-дела. «Оно, — как отмечает Хайдеггер, — в плане его возможностей артикулировать связи отсылания отрезано от значимости как конституирующей мироокружность. 'Как' (высказывание. — А. Х.) оттесняется в равномерную плоскость лишь наличного. Оно опускается до структуры определяющего лишь-давание-увидеть все наличное» [там же]. Напротив, слово в его истинной сказуемости выставляется в разделе членов ведения дела, чем (разделом) значимая целость ведения дела связывается.

Если слово берется в значимой целости ведения дела, то что тому виной? И каким образом слово выставляется в глас?

Речь, в чем и чем дело членораздельно ведется в своей одноцелой значимости (т. е. ведется понятно), артикулирует озабоченно-заботливую разомкнутость в ее понятности. В таковой членораздельности совместность есть как-ладность: «я» и «другой» совместны речью. Но не «я» и «другой» глаголют, но «я» с «другим» глаголется. Речь, таким образом, суть сопряжение почленно шествующего пути ведения дела: одноцелость того, как имеется-дело в усматривающем озабочении и заботливости споспешествования.

Сопрягая путь ведения дела, речь способна говорить по способу «держания речи». Соприсутствие «другого» в «держании речи» очевидно в сонастроенности и в сопонимании; в событии же он, как отмечает Хайдеггер, уже «выставлен отдельно» [см. 17, с. 162]. Как «выставленный отдельно», «другой» нудит постановку гласящего слова. Соответственно, «язык глаголит» в ритме речи от-другого-ко-мне. Здесь речь не идет ни о некоем первичном люди либо «всеобщем мы», ни о «я» и «другом», пусть даже этот «другой» есть ближайшее «ты». «Держание речи» происходит так, как сама речь держит понятной озабоченно-заботливую разомкнутость, т. е. сопрягая путь ведения дела, в котором и «я», и «другой» от-граничены направляющим от-далением ведения дела. Глас в данном случае не следует за усмотрением и присмотром, но пронизывает само смотрение, неся и обуславливая его подвижность: требует «прибавления все нового и нового» и продолжения. И речь, действительно, есть дом бытия: в ней находит свой приют и озабочение, и заботливость — в ней пребывает забота в своей целости.

Очевидно, что постановка слова причиняется усматривающим озабочением и лежит в строгости и тщательности дела, которое почленно ведется «в-чем ... с-чем»; и строгость, задавая продолжение дела, заставляет слышать. Собственно, «слышание конститутивно для речи. И как словесное озвучание основано в речи, так акустическое восприятие в слышании» [17, с. 163]. Прислушиваясь, мы уже расположены в месте встречи с «другим»: усматривающе озабочены, т. е. есть в пути ведения дела. Выставляемое в глас слово, следовательно, исходит в слышании. При этом исходит таким образом, что в слышании «другой» уже событийно-соприсутствует. И потому способность слышать сонастроена сопониманию «другого». Таковое настроение и выговаривается вовне. Действительно, «только кто уже

понимает, умеет вслушаться», — подчеркивает Хайдеггер [17, с. 164]. А тот, кто слышит, — можем продолжить мы — умеет и говорить.

Фактически в слышании и говорении исполняется граничная суть совместности: слово ставится границей обращения к «другому» и держания пред ним ответа. Дискурсивность слова (его характер туда-сюда бегания) потому изначально есть не его способность быть передаваемым в рассказывании и сообщении, но суть от границы ответственности-слышания, обращения-говорения выставляемое на показ. Уже потом, как выставленное границей, слово способно и толковать само ведение дела, давая возможность видеть его в членораздельности ведения; а также само глазеть: вести усмотрение, приближая-отдаляя встречаемое, и быть осмотрительным, присматривая.

Отграниченность ответственности-слышания и обращения-говорения препятствует тому, чтобы рассматривать слово в качестве некоей «усредненной» меры говорения и слышания. Оно глаголется от границы ответственности «другому» и обращения к нему. Только такое слово — границей выставленное — и звучит приговором в отношении уже нечто наличествующего: как утверждающее его идентичность.

Таким образом, свою категоричность в утверждении идентичности нечто слово находит от границы выставленным: ставится границей, как конститутивным основанием совместности, и фактично есть как встреча случается. Глаголющее от границы категоричное слово уже потом может сообщаться — коммуницировать, представляя себя в людских толках по поводу ведения дела. В этой связи сообщение — не склад высказанных предложений. Оно вообще есть благодаря тому, что совместностью, когда встреча «я» с «другим» случается, открывается собственная статья того, что есть, и тем самым позволено и сообщить об уже вот этом нечто, и использовать его.

* * *

Теперь, в ретроспективе, обратим внимание на пройденный путь, чтобы зафиксировать опорные точки маршрута, следование по которому позволило нам раскрыть утверждающую мощь повторения.

Способ, каким и «я», и «другой» вступают в отношения с наличным, растолкован как ладность: заботой конституированное привычное и приличествующее обхождение с таковым. Этим способом, или в ладности, утверждается идентичность нечто. Собственно, лад-

ностью привычного и приличествующего обращения с нечто таковое суть оно свое собственное.

Сам способ этого ладного обхождения конституируется границей встречи «я» и «другого». Соответственно идентичность нечто утверждается не тем, что один и другой равны в своем отношении с тем, что есть в наличии, и не тем, что один вместо другого, замещая его, составляет свои отношения с таковым, но один с другим — совместно конституируют ладность обхождения. Таковая связка «с» призвана подчеркнуть, что повторение свершается не порознь, не вместе, но совместно — здесь на границе встречи. Собственно, границей встречи акцентирована не-обходимость «другого»: его и отдельность, и продуктивность. Здесь на границе встречи нечто суть оно свое собственное вот это и не более, чем это.

В самом деле, в пути ведения дела «другой» встречается не в глазе на него, но границей обращения и ответствования. Таким образом, «другой» акцентирован как отдельно сопresentствующий в пути ведения дела (в противном случае ни о каком деле не может быть и речи); и продуктивен в понимающем споспешествовании самому делу — в событии. Напротив, зашито годологической природы ладного обхождения с нечто — невнимательность и акцентирование лишь «голого» результата — приводит к забвению «другого» и его потере как непродуктивного. Конечно, в желании достичь скорого результата есть свой резон: панстратегичное видение призвано укрепить пространства защищенности «я». Однако при этом оно оборачивается утратой потенциала дела и, в конечном итоге, его банкротством. Этой стратегией правит равенство; ее разделяя, живут не столько со-обща, сколько вместе. Таковое вместе-жительство Хайдеггер именует люди.

Приметами надвигающегося банкротства являются как скрепление отношений меж «я» и «другим» мерой, чем эти отношения усредняются, уравниваются, и в своей простоте становятся доступными калькуляции; так и многословность, в среде которой «другой» не слышен и выговариваемое голо и непонятно. Голо, т. к. не выставлено из ведения дела, и непонятно в монотонности маршрута, который не испещрен перипетиями, на-значенными в пути ведения дела. Таковое «голое» слово требует своего принятия, что называется, «на веру», в чем и пребывает универсальное единство всего-равного. В этом «голом» слове мир показывается и наблюдает себя в двойниках и тенях — призраках, вселяющих цепенеющий ужас. Эти виде-

ния блокируют продолжения дела, следовательно, принятие мира в его дарственности и возможности быть открытым.

Таким образом, в предельно плотной акустической среде людей, так же как и в разряженной оптикой интенциональной среде, задача по утверждению нечто в своей самости решается в пользу утверждения меры. Будь то меры, которая находит себя в координации и корреляционном единстве прибавления все нового и нового; либо меры, уже найденной в согласованной усредненности люди и требующей строгости в исполнении ей назначенного. Очевидно, что формат такого решения задачи может варьироваться: от усреднения на-значенного и установления императива равенства в «означивании» до равенства императива для всего на-значенного; от жажды «прибавления все нового и нового», дабы утолить ее в «универсальной социальности», до утверждения трансцендентного универсального Начала, чем гарантировано существование «другого» и «я». Так или иначе, как в первом, так и во втором случае мы имеем дело с тавтологией либо парадоксом и, следовательно, не с утверждением идентичности нечто, но с его «голым» копированием.

Нельзя сказать, что забыв об уж сделанном «первом» шаге и, тем самым, поставив под сомнение факт дара, в котором нечто идентично *ad natura*, либо отказав в перспективе отдариванию, которое провоцирует себя на тавтологию или парадокс, можно избежать ошибок в решении задачи по идентификации нечто. С нашей точки зрения, за ошибку следует признавать не факт ее совершения, но невозможность ее исправления. При этом только лишь строгость взгляда, в котором граница намечена, но может быть перейдена, т. е. является идеальной, не гарантирует возможность исправления. Строгость этого взгляда уже должна быть настроена словом, что выставляется в пути ведения дела и открывает, тем самым, горизонт видения. Потому глаз уже внутри себя должен глаголать, чтобы вовне зреть. Слово же, источаемое ритмом ведения дела, уже внутри себя должно зреть, чтобы вовне выговориться.

Очевидно, что взаимодополнительность акустики гласа и оптики глаза предцифрована границей встречи «я» и «другого», чем само дело ведется: тем способом ладного обхождения с наличествующим, который в своем что есть путь ведения дела и как — в ритме этого ведения. Граница, что отбивает ритм ведения дела, не только намечается, но имеет свое «плотное» основание в почленном ведении дела, в котором отдельность «другого» продуктивна. Удерживая путь ведения

дела в его связной раздельности, граница не только предоставляет основания для обоснованного прибавления все нового и нового, но и является гарантом самого прибавления, т. е. определяет возможность продолжения пути и, потому, перспективу исправления ошибки. Таким образом, как от-граниченный путь утверждающе исполненного шествия длится, и на границе нечто предстает как оно есть свое собственное.

Итак, идентичность нечто обнаруживается и утверждается как длится континуум границ. Этот континуум длится прибавлением все нового и нового, ведом усматривающим озабочением направляющего от-даления, в котором сила «другого» продуктивна и требует заботливого обращения и ответствования. Только потом этот дискретный путь обнаружения и утверждения нечто как вот этого может быть упакован в мерную величину, задавая перспективу калькуляции, формулируя императив равенства и равенство императивного требования ко всему.

Если мы вновь вспомним слова Парменида, которые были сказаны Сократу, и отмечены нами в качестве путеводной нити в определении идентичности нечто, то этот отрывок можно растолковать таким образом¹: дар принимается искусством поддержания огня в очаге, чем ладность хозяйства понятна в своей самовластности; но сверх того, еще более достойно удивления открытие этого искусным обращением к другому, ради приличествующего обхождения со всем этим. В самом деле, искусством является сохранение и поддержание огня в очаге, чем жизнь всего рода гарантирована, и понятна она в самовластности хозяйства, что ладно ведется обращением к другому. Ведь древнегреческое διδάσκει значит не только «разъяснение» и «наставление», но глагол обращения: внятие «другого», как отдельно стоящего, и принятие его как споспешествующего. Само это наставление и свершается в озабоченно-заботливой разомкнутости, где в удовольствие «я» и «другого» и первый, и второй довольствуются: являются своими собственными «я» и могут дальше обмениваться мнениями и пуститься в толки. Но подлинным искусством является путь, в котором совместно, т. е. ладно, ведется хозяйствующее дело и, тем самым, утверждается идентичность нечто по истине и в своей красоте.

¹ В своем толковании мы берем за основу оригинальный древнегреческий текст: καὶ ἄνδρὸς πάλιν μὲν εὐφροῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὥς ἐστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτῇ. Καθ' αὐτήν, ἐτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάσκει ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον

Не об этом ли искусстве — акте подведения-применения, говорит Кант, разворачивая его в своем учении о «схематизме»? С одной стороны, нет. Ведь Кант ведет речь о способностях познания. Но, с другой стороны, «познание и суждение вместе с сопутствующим им убеждением должны обладать всеобщей сообщаемостью, ибо в противном случае они не соответствовали бы объекту и были бы все просто субъективной игрой представления, совершенно так, как того требует скептицизм. Однако для того, чтобы познание могло сообщаться, должно быть всеобщее сообщаемое и душевное состояние, то есть настроенность познавательных способностей к познанию вообще, а именно пропорция, требующаяся представлению (посредством которого нам дается предмет), чтобы возникло познание; без того условия как субъективного условия познания познание как действие не могло бы возникнуть. <...> Поскольку сама эта настроенность должна быть всеобщее сообщаемой, должно быть всеобщее сообщаемое и ее чувство (при данном представлении), поскольку же сообщаемость чувства предполагает общее чувство, то наличие его можно с полным основанием допустить; при этом нет необходимости исходить из психологических наблюдений; наличие общего чувства надлежит допустить как необходимое условие всеобщей сообщаемости нашего познания, что предполагается в каждой логике и в каждом принципе познания, если он не связан со скепсисом» [22, с. 107–108]. Таковое настроение «сообщаемости» исходит не из психических свойств отдельных индивидов и не является характеристикой определенной общности, но, как «субъективное условие», есть границе подлежащая ладность дела, что совместно ведется. В этой связи проведение акта подведения-применения, действительно, является искусством: искусством ладности дела, ладное ведение которого настроено границей встречи. Таковым искусством образцовость дарованного утверждается в своей истинной красоте — идентичности.

ФЕНОМЕН ДИАЛОГОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Путь по направлению к идентичности нечто испещрен множеством перипетий. В предыдущих главах мы попытались насколько возможно подробно отследить процесс вызревания идентичности нечто: определили порядок следования как такой, что задан границей встречи подвижного естества мира и утверждается этой границей, т. е. имеет место как граница встречи «я» с «другим». По сути, этот путь ведом видением мира в его полноте и хаотичной множественности, и из полноты мира источаемое его рассматривание продолжается как путь ведения дела. Однако пока вне нашего внимания осталась проблема энергоемкости самого пути: каким образом обеспечивается хождения в пути и гарантируется продолжение следования. Задаваясь вопросом об энергии пути, мы вопрошаем о «начале» (ἀρχή) идентичности нечто. Уже было отмечено, что диалог — глаголящее сопряжение приближения с отдалением — является таковым «местом», где сбывается идентичность нечто. В этой связи внимания требует «место», где нечто наличествующее сбывается как оно суть свое собственное; то «место», которое мы можем, забегая вперед, назвать *родиной и душой* идентичности нечто. Процесс диалоговой конституции идентичности, таким образом, требует своего рассмотрения.

§ 1. СИЛА АВТОРИТЕТНОГО СЛОВА

«Мысль рано, раньше, чем узнала себя, так или иначе уже вложила себя в дело мира, в то дело, которое есть мир. Раньше всего, еще не зная ничего, еще не зная даже себя, мысль уже имела дело с целым миром, с миром как целым и сказала ему 'да'. Это первое ее дело так или иначе останется и должно остаться первым делом навсегда. Даже если она не принимает потом мир или говорит, что не принимает, она может так говорить или говорить только потому, что первым 'да' целому миру уже была. Еще точнее: она сама самым же миром как согласием с целым, согласным принятием целого и тем самым согласием целого уже была. Была раньше, чем забыла» [1, с. 13]. Слово «да», в котором дело мира содержится, распоряжается ходом жизнен-

ного следования и ведет его исследование. Парменид же настаивал «видеть умом»: изведывать мир в согласии с ним. Этого «да», что говорится миром и с миром, нужно держаться и не забывать.

А забыть — не принять дар мира, вероятно, можно по-разному. Или когда мир принимается либо как все-равный, либо во все-уравнивающей его мере. Но в этом «равенстве» заботит уже воображаемое единство мира, но не мир в его фактической множественности, который и забывается. Или же мир забывается, когда пытаются вспомнить о нем так, что Ницше помечал как «добросовестность в мелочах, самоконтроль религиозного человека, послужившие подготовительной школой в деле образования научного мышления»; или того «мышления», которое «научным методом победило науку» [2, § 469]. Однако в артикулированных процедурах метода мир в своей множественности даже не грезится, а изымается в пользование этих процедур и предстает как релятив техник. Не такое ли — и первое, и второе — забвение мира Ницше называл *идеализированием*, которое хотя и признается трезвым взглядом, но не позволяет принять мир в его первозданной красоте: этот взгляд грезит о мире и только представляет его красивым. Но может ли удивить тот мир, который *представляется* нам логичным, потому что мы сами его сначала логизировали» [2, § 521]!?

Призыв Ницше напрячь волю и «переоценить все ценности» заставляет сбросить маску, но еще не позволяет встретить мир таким, каким он есть: с одной стороны, в его множественности и сокрытости, и выставленности себя для просмотра, с другой. В самом деле, «переоценивание» Сократа как возвращение равного ему Диониса, и понимание «свободы духа» как «безусловной воли говорить 'нет' там, где это опасно» — не безопасит [см. 2, § 465]. Ведь на смену постсократическому Дионису приходит пост-Дионис, ведомый той же волей. А в простом «нет» — желание защититься: окопаться и закопаться. А что может быть прочнее окопа власти? Не случайно Гераклит говорит, что «не к добру людям исполнение их желаний» [3, фр. 110]. Более того, опасность не опасна там, где она уже есть, и безопасно не там, где опасности нет. Потому даже ницшеанское «нет» — лишь бегство от опасности: оставляет опасность позади и боится, закрывает на опасность глаза и бравирует защищенностью, грезя о безопасности и представляя ее. В ницшеанском «нет» выпад против тирании «логизированного» мира оборачивается тиранией воображения.

Таким образом, основанная на волеии защита отнюдь не безопасит. Более того, безопасность не там, где защищенность. Хайдеггер настаивает, что «безопасность существует лишь вне опредмечивающего отвращения от открытого, 'вне всякой защиты', вне отрешения от чистого натяженья. Таковое есть неслыханная середина всякого притяженья, которое втягивает все в безграничное и натягивает его к этой середине. Середина же — это 'там', где действует тяготенье чистых сил. Безопасность есть сокровенное упокоение в тяге целого натяженья» [4, с. 207]. Решение Хайдеггера в пользу безопасности втягивает туда, где натяжение. В этой связи простого ницшеанского «нет» уже недостаточно. Требуется решительный выбор в пользу и «да», и «нет»: выбор самого выбора, где граница, размыкающая «да» и «нет», покоит сопрягающую тягу целого. Это уже выбор мира. Но как открывается этот мир, что дан в своем и «да», и «нет» — по-разному и многими способами? Это и есть, с нашей точки зрения, основной вопрос Хайдеггера.

Хайдеггер не провозглашал создание некой «новой онтологии». По крайней мере, как он сам отмечает, «мы понимаем это выражение («греческое выражение онтология». — А. Х.) так широко, как только возможно, а не в том более узком значении, которое оно имеет, скажем, в схоластике или же в философии Нового времени у Декарта и Лейбница» [5, с. 13]. Конечно, философия — не констатирование наличия сущего, но суть понимание его использования. Ведь, чтобы нечто *стало* как годное для использования, необходимо соотноситься с ним позитивно: в его открытости как единого и устойчивого. Собственно, платоновское τὸ δὲ ὕψιστον — «устойчивое в его устойчивости» и определяет подлинную суть сущего; и так, что оно не просто констатируется, но есть открывающаяся глаголаньем (τὸ ἀλθινὸν λέγων) [6, 240b]. Вторя Платону, Хайдеггер именно в позитивном соотношении с сущим — в понимании его так, что оно используется, находит подлинность самого сущего: его идентичность. Поэтому рамки «учения о бытии» (онтологии), действительно, «узкие». Истину необходимо не констатировать, но путем истины следовать. В этой связи сам факт единства и устойчивости мира отмеряет путь Хайдеггера. В самом деле, единством и устойчивостью лад в мирском доме чинится. А такой дом, что в порядке, а не в бесчинстве содержится, еще древние называли космосом. Следовательно, шестиве Хайдеггера направляла космическая благодать мира, в котором и которым сам мир находится.

Во вводной части лекций 1927 г. Хайдеггер достаточно четко определяет свою цель: «Что может быть дано кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть*. Мы называем все это сущим и, соотносясь с ним, неважно — теоретически или практически, вступаем в отношение с сущим. Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничего иного не *есть*, но, возможно, *дано* (es gibt) кое-что еще, что, правда, не есть, но тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*. Более того. В конце концов дано нечто такое, что должно быть дано, дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься, нечто такое, что хотя и не есть, но должно быть дано, для того, чтобы мы вообще пережили в опыте и понимали нечто такое, как сущее. <...> Мы должны понимать действительность, реальность, жизненность, экзистенциальность, постоянство, чтобы позитивно соотноситься с определенным действительным, реальным, живым, экзистирующим, постоянным сущим. Мы должны понимать бытие, чтобы мочь предаться миру, чтобы в нем экзистировать и мочь в нем быть самим нашим собственным сущим вот-бытием. Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного. Это понимание действительности, соответственно, — бытия в самом широком смысле — в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. Предварительное понимание бытия до всякого фактического опыта сущего не означает, правда, что мы должны прежде уже иметь некоторое эксплицитное понятие бытия, дабы состоялся теоретический или практический опыт сущего. Мы должны понимать бытие, бытие, которое уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийном понимании» [5, с. 12–13]. Итак, чтобы позитивно соотноситься с «определенным действительным, реальным, живым, экзистирующим, постоянным сущим», т. е. использовать его для чего-либо и, тем самым, «предаться миру», необходимо понимать бытие. Фактически «бытийным пониманием» нечто наличествующее дано как свое собственное вот это нечто и может быть использовано по праву.

Этот позитивный настрой по отношению к миру, который есть, отличается не столько новизной своей формы. Гуссерлианский девиз о необходимости возвращения «к самим вещам» также требует

принятия вещи в ее данности и строгости самого принятия. Именно этой строгостью обосновывается то, что вещь дана так, как она есть, и используется. Строгость обоснования — суть процесс приобщения к вещи уже данной. Императив феноменологической строгости роднит Гуссерля и Хайдеггера. Но «умный взгляд» Гуссерля кажется Хайдеггеру все еще слишком торопливым: он сам должен быть понятым, чтобы длиться в свое продолжение. Поэтому новизна Хайдеггера состоит не столько в приобщающем обосновании, сколько «выявляющем высвечивании основания», каковым («высвечиванием») нечто есть в своей собственной стати [7, с. 8]. Следованием в мире мир открывается. И на таковое открывающееся следование настроен путь Хайдеггера. Собственно, следованием-в-мире ведется и само исследование: неспешно, осторожно сужается округ следования, пока не обнаруживается точка предельного напряжения — «бытийное понимание», где то нечто, что есть в наличии, является таким, каким оно годно к использованию.

В нашу задачу не входит обстоятельная интерпретация пути Хайдеггера. Однако, повторяя узловые пункты своего маршрута, и таким образом, чтобы артикулировать «место», откуда правит диалог, авторитетное слово будет в помощь.

Апоритичность его исследования — внимательность следования по «нехоженным тропам» — позволит не только повторить уже пройденное, но и вывести к цели. Годос Хайдеггера, который отличается неспешностью и заботливостью, позволяет обратить внимание на еще одну особенность следования: шествие в пути не одиноко, но открыто сопровождению. Хайдеггер не избегает спутников, но приглашает сопутствовать ему и говорить. Его мысль ведома разговором. В этом, может быть, состоит сложность Хайдеггера: приватная мысль держится не уже прозвучавшего и впервые звучит не изрекаемым словом, но есть как разговор длится. Приближая от далёко «святое имя» собеседника — слушая, Хайдеггер вослед чеканит свое собственное слово — говорит, и стремится удержать ни слово другого, ни свое собственное, но «место» разомкнутости: «место» разговора — ныне случающегося слушания-с-говорением. Повторяя слова Гельдерлина «мы — разговор», Хайдеггер фактически определяет разговор исходным распорядителем следования в мире: «Возможность услышать это не только следствие говорения друг с другом, но, скорее, наоборот, его предпосылка. Однако и сама по себе возможность услышать уже вновь сориентирована на возможность слова и нуждается в нем.

Возможность говорить и возможность услышать равнозначальны. Мы — разговор, и это значит, что мы можем услышать друг друга. Мы — разговор, и это всегда значит также, что мы один разговор. Но единство разговора состоит в том, что в существенном слове всякий раз открывается одно и то же — то, на чем мы объединяемся, то, на основе чего мы едины и, таким образом, собственно являемся сами собой. Этот разговор и его единство несут наше пребывание (Dasein)»¹ [8, с. 77]. Таковой разговор и есть путь неспешного, внимательного шествия, в котором и которым мир принимается заботой и с заботой, и он несет и приносит нас самих в этот мир.

Столь близкий разговор всегда остается незамеченным. Его пробегают, чтобы побыстрее добраться до результата. Скорость позади оставляет ненужными и разговор, и «другого», и «я», и сам результат, который предстает безжизненным и замороженным трупом. Тогда уже ни о каком «позитивном отношении к сущему» не может быть и речи: оно потеряно и есть каким угодно: не годным и негодным.

Будем же настроены на разговорный лад, чтобы и сам разговор утвердить как правителя следования. За план маршрута примем ту формулировку задачи, которую ставит перед собой Хайдеггер; его собеседники, с которыми он шел и которые продолжали этот путь, будут и нашими спутниками.

¹ Отметим, что тема «разговора» не появляется у Хайдеггера лишь в середине 30-х годов. Уже в реабилитационной работе «Учение Дунса Скота о категориях и значениях», которая была защищена в 1915 г., Хайдеггер выделяет значение «живой речи». Сафрански, отслеживая жизненный путь «германского мастера», представляет некоторые его выводы так: «Вещи таковы, каковы они есть, а кроме того, таковы, что 'заполняют' идеальный содержательный объем наших понятий только аналогичным образом. Но это значит: их бесконечно больше, чем мы привыкли думать, и они безмерно отличаются от того, чем представляются нам в гомогенной среде строгих понятий. Хайдеггер сделал отсюда вывод, имеющий чрезвычайно важное значение для его последующей философской работы: базовой структуре реальной действительности, этой структуре, в которой 'странным образом' переплетаются гомогенность и гетерогенность, не может в достаточной мере соответствовать наука, которая ориентируется на идеал понятия, всегда употребляемая в одном и том же (недвусмысленном) значении. Скорее, ей будет соответствовать 'живая речь' с ее 'странным подвижностью... смысла'. Эта идея, — заключает биограф, — останется для Хайдеггера определяющей и во всех последующих фазах развития его мышления. Даже когда — позже — он перестанет пользоваться заимствованным у схоластиков понятием аналогии, у него сохранится твердое убеждение, что наиболее подходящим для философии языком является не исключаящая все двусмысленности логика, а разговорный язык, коему свойственны историчность и многозначность, — в том числе и в той его разновидности, которую принято называть поэтической речью» (Сафрански курсивом выделяет слова Хайдеггера. — А. Х.) [9, с. 101–102].

Внешний круг следования — наличная множественность, которая есть, но, тем не менее, неустойчива. Древнегреческим словом *χῶρος* зовется такая неустойчивая множественность, в которой все непостоянно. Но хаосом кличут не только непостоянство, но и открытость — зияющую пропасть, из которой исходит постоянное и безопасность. «Прежде всего, — рассказывает Гесиод, — во вселенной Хаос зародился, а следом // Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный» [10, 117–118].

Конечно, «зияющая пропасть» не есть, но в ней нечто дано. Это «не», которое акцентировано Хайдеггером, еще на один шаг приближает к тому, каким образом нечто дано: оно указывает, что нечто не просто есть, но еще и дано. Пренебречь, отвернуться и/или нейтрализовать это «не» нельзя. Отчего так? Почему Хайдеггер подчеркивает, во-первых, что «дано не есть, но, тем не менее, дано» и, во-вторых, «дано нечто такое, что должно быть дано»?

Первое утверждение Хайдеггера заставляет вспомнить «пути изыскания», о которых повествует Парменид [11, фр. II, 3–5]. Первый гласит: ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι; второй — ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι. Эти пути следования, которыми мир исследуется, метаясь элейским любознательным как, некоторым образом, негативные положения: если нечто «есть», то не найти (μὴ εἶναι) его никак невозможно; если нечто «не есть», то оно ненаходимо (μὴ εἶναι) неизбежно. Перменидово «быть», которое открывает нечто здесь — в пути, сопутствуя ему (Ἀληθείη γὰρ ὁληδεῖ), оказывается помеченным «не». И Хайдеггер повторяет это древнее «не».

Комментируя хайдеггеровское «не», Делез замечает: «Основные недоразумения, которые Хайдеггер критиковал как противоречащие смыслу его философии, — после *Бытия и времени* и *Что такое метафизика?* — касаются следующего: хайдеггеровское «не» отсылало не к отрицательному в бытии, а к бытию как различению; не к отрицанию, но к вопросу. Когда Сартр в начале *Бытия и Ничто* анализировал вопрошание, он предвещал этим открытие негативного и негативности. Это было некоторым образом противоположно ходу мысли Хайдеггера. Однако в этом не было никакого недоразумения, так как Сартр не собирался комментировать Хайдеггера. Но Мерло-Понти, действительно вдохновлялся Хайдеггером, когда говорил о 'складке' или 'складчатости', начиная с *Феноменологии восприятия* (в отличие от сартровских 'дыр' или 'озер небытия') и когда он возвращался к онтологии различия и вопроса в своей посмертной книге *Ви-*

димое и невидимое» [12, с. 88]. К этому историко-философскому «замечанию», может быть, следует добавить еще одно слово, сказанное о «не» Хайдеггера. Речь идет о «Негативной диалектике» Адорно, где отмечается: «Хайдеггеровское бытие не может быть ни существующим, ни понятием. За достигнутую таким способом неоспоримость бытие должно расплатиться своей отрицательностью (Nihilität), неспособностью наполниться ни мыслью, ни созерцанием — не остается ничего, кроме подобия чистого имени самому себе. За бесконечные повторения, которыми изобилуют хайдеггеровские публикации, ответственность можно возложить в большей степени на апоретичность, чем на словоохотливость Хайдеггера. Явление выходит за свои собственные границы только при помощи определения. То, что остается совершенно неопределенным, снова будет восприниматься как эрзац, своего рода движения и жесты, которые в бессмысленном ритуале совершаются вновь и вновь, но не достигают своего объекта. Этот ритуал повторения философия бытия делит с мифом, который так близок и дорог ей» [13, с. 107]. Метко! Однако Адорно заметил этот путь так, что позитивное для Хайдеггера остается совершенно неприемлемым для «негативного диалектика». В самом деле, «бытие» Хайдеггера не может быть «населено» «существующим», «понятием» — вообще каким-либо другим сущим. Как «незаселенное», оно, действительно, является отрицательным по отношению к какому-либо сущему: «То, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием» [15, с. 38]. Отличая себя от всего сущего, оно неспособно и наполниться каким-либо сущим. Но как точно подметил Адорно, называя бытие «отрицательностью», но не «отрицательным» (существительным) и не «тем, что отрицает» (глаголом)! Этой «отрицательностью», чем метится место пути хождения, задается граница, от которой нечто сущее дано вот этим и не более, чем этим сущим. Фактически устойчивость сущего задана границей, которую должно вновь и вновь повторять. В утверждении границы и состоит «ритуал повторения», который суть сказывание (μῦθος), что выставляет нечто в его данности. «Негативная диалектика» не может согласиться с таким ходом следования. Она, как ее видит Адорно, «анализирует непосредственную непосредственность, формообразования, которые предоставляют мысли историю ее развития, tel quel an, чтобы при помощи анализа освободить их опосредования по меркам имманентной дифференциации явления, феномена и всего того, чем они,

исходя из самих себя, претендуют быть» [13, с. 44]. Здесь граница — инструмент отсекающий и «освобождающий». Но как необходимо отсекать, чтобы, в конце концов, явилась «неопосредованная непосредственность», реализовав свою «претензию быть»? «По меркам имманентной дифференциации», — говорит Адорно. Но каковы эти «мерки»? и чем задана «дифференциация»? Не является ли «дифференциация» — граница — тем, что открывает «непосредственное» как уже само по себе отсеченное: самой свободой, которая освобождает?

Вероятно, Адорно торопится границу пересечь, чтобы использовать ее уже как секиру. Делез же, напротив, подчеркивает, что хайдеггеровское «не» «не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Различие не-отрицательное, наоборот, не-бытие является Различием: $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\nu$, а не $\epsilon\nu\alpha\chi\tau\iota\omega\nu$. Поэтому не-бытие должно писаться как (не)-бытие, или еще лучше (?) -бытие. В таком случае получается, что инфинитив, как крюк в виде буквы S, обозначает не столько предположение, сколько вопрос, который должен ответить предположением. Это (не)-бытие — дифференциальный элемент или утверждение, как утверждение множественное, обретает принцип своего генезиса. Что же до отрицания, оно — лишь тень более высокого принципа, тень различия, стоящего рядом с произведенным утверждением» [12, с. 88]. Это «не», таким образом, является не отрицающим, но размыкающим. Не «отрицательность», но исключительно позитивный заряд несет в себе это Парменидово и Хайдеггерово «не». И Делез еще раз повторяет и утверждает позитивность такого шествия в пути. $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\nu$, о котором он говорит, не просто нечто другое, но факт разомкнутости: случай встречи на границе одного и другого. И встреча случается здесь. Вне границы встречи другое — $\epsilon\nu\alpha\chi\tau\iota\omega\nu$, противоположность. Разомкнутость, конечно же, не есть, но дана как «зияющая пропасть» множественности, которая «высвечивает» нечто сущее как встречаемое: на границе. Нечто, таким образом, потому является вот этим и не более, чем этим — завершенным и определенным, что от границы есть. Потом — уже как противоположное другому, т. е. в собственной завершенности и безопасности, вот это нечто и используется таким, каким оно есть.

Граница встречи, что здесь случается, действительно, «более раннее»: нечто уже потом есть в отграничивающем определении, и с ним, следовательно, уже потом позитивно соотносятся — используют. Граница, потому, уже потом отсекает; «ранее» же она суть то, что выделяет, являет. «Рамка и граница, — подчеркивает Хайдеггер, — не

одно и то же. Обычно мы полагаем, что границы суть то, около чего все прекращается. Но границы — согласно древнегреческому смыслу — всегда обладают характером собирания, а не отрезания¹. Граница является тем, исходя откуда и в чем нечто начинается, распускается в качестве того, что есть. Тот, кому такой смысл границы остается чуждым, никогда не будет способен рассматривать греческий храм, греческую статую, греческую вазу в их присутствии. В кантовском использовании названия 'Критика' еще пробивается греческий смысл $\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$: различать, однако различать способом некоторого выделения, благодаря чему выхватывается то, что является важным. Граница не отвергает, она выдвигает облик в свет присутствия и несет его. Кант знал об этом высоком смысле критики» [16, с. 127]. Таким образом, то, что есть и может быть использовано, уже заключено в «рамку», но таковая только границей возводится; нечто «рамкой» определено и внутри нее пребывает в безопасности, но само укрепление — то, чем безопасность обеспечивается, границей наводится.

«Дано не есть, но, тем не менее, дано»: нечто дано как граница встречи случается. Но также отмечается, что «дано нечто такое, что должно быть дано»: граница встречи, которая *высвечивает* то, что есть, случается с необходимостью.

Эту необходимость случая сегодня можно трактовать двояко. В самом деле, Парменидово определение «путей изысканья» задает ход и тавтологии, и парадокса: нечто есть так, как дано, или нечто не есть так, как дано. Эти два направления в вековом пути мысли получили свою чеканную форму. Во *Введении в метафизику* Хайдеггер рассматривает их (1) как разделение бытия и мышления, которое характеризуется как «направление вниз», и «показывает, что мышление становится несущей и определяющей основой бытия»; (2) и как «обозначение разделения бытия и долженствования, [которое], напротив, идет вверх» и намечает, что «в то время как бытие ищет свою основу в мышлении, долженствование превышает его», и это значит — «бытие больше не есть дающее меру» [17, с. 268]. Направление первое пре-

¹ В древнегреческом языке мы можем найти два слова, которые, в принципе, переводятся как «граница»: $\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$ и $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$. Первое различает так, что рас-суживает и судит — соревнует одно и другое; второе — отрезает, противопоставляет одно и другое. Говоря о том, что в древнегреческом смысле граница собирает, Хайдеггер, вероятно, вспоминает фразу Парменида — $\kappa\rho\iota\nu\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, толкование которой мы дали в главе II, § 1.

вращает разумеющий логос в логику. Став чем-то находимым, «это наличное есть поэтому нечто доступное, подручное, то, что можно использовать для извлечения и утверждения истины как правильности. В связи с этим удобно видеть в этом способе извлечения истины инструмент, *ὄργανον*, и сделать этот инструмент действительно ручным. Это тем потребней, чем решительней превращением *φύσις* в *εἶδος*, а *λόγος* в *κατηγορία* превратилось изначальное открытие бытия сущего, а истинное как правильное, обрстая дискуссиями, теориями, предписаниями, становится более распространенным, доступным и плоским. Стало быть, и логос нужно приготовить как инструмент. Наступил час рождения логики» [17, с. 259–260]. Второе направление ведет к тому, что «нечто, подобное долженствованию, может излучаться только из того, что предъявляет таковое притязание из самого себя, что в самом себе содержит некую *ценность*, само является *ценностью*. Ценности в самих себе становятся основой долженствования. Но так как ценности противостоят бытию сущего, понятого в качестве факта, сами они, со своей стороны, *быть* не могут. В связи с этим говорят: они значимы. <...> Ценности значимы. Но значимость слишком уж напоминает о значимости для некоего субъекта» [17, с. 270]. Вот этот «некий субъект» и выступает мерой всего: назначает и правит значением. Таким образом, всеуравнивающая мера логики и равная для всего мера значения говорит не о том, что нечто дано, но — каким оно дано: либо мерой логики, либо значения. Потому нечто дано уже не столько с необходимостью, сколько по необходимости логики или «некоего субъекта». В этой связи не данность того, что есть требует своего утверждения, но «логика» или «ценность» (пусть даже в модусе «переоценки»). Уже в рамках этих мер и реализует себя «теоретический или практический опыт сущего». Однако Хайдеггер утверждает, что «теоретический или практический опыт сущего» уже должен иметь место: и сущее уже должно быть, чтобы использоваться, и мера логики или значения уже должна быть законна.

Архὴ γάρ τὸ ὅτι — «начало здесь — это то, что дано» [18, 1095b, 6]. Эти слова Аристотеля знаменуют для Хайдеггера путь обращения к самим вещам. В самом деле, не «теоретический или практический опыт сущего» требует своего утверждения, но то, каким образом он возможен: каким образом нечто дано так, что используется. В этой связи Хайдеггер толкует *ἀρχή* не как некую точку «начала» — «архаическое», когда исток «помещается» в глубинах или высотах мира.

Архὴ, как он говорит, «означает одновременно начало и господство. В соответствующем несколько сниженном расширении, — продолжает немецкий мыслитель, — это означает: исход и распоряжение; чтобы это балансирующее единство выразить с обеих сторон, можно перевести *ἀρχή* через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно» [19]. Стилистическая напряженность перевода этого слова позволяет Хайдеггеру выразить кинестатичную суть *ἀρχή*: то, что есть, дано здесь, таковым, каким оно есть. В своем небольшом комментарии ко второй главе Аристотелевой *Физике* он отмечает, что «*φύσις* есть *ἀρχή*, а именно, исход для и распоряжение над подвижностью и покоем именно некоего движимого, которое эту *ἀρχή* имеет в нем самом» [там же]. То, что Хайдеггер идет вослед Аристотелю, сомнения не вызывает. Обратим в этой связи внимание на некоторые положения Аристотеля, чтобы разглядеть, как греческий любомудр метит «начало» пути.

Ориентирами, направляющими наше следование, будут два тезиса. Первый принадлежит Хайдеггеру. В лекциях по феноменологической интерпретации Аристотеля он отмечает: «Основное направление философского вопрошания не насаживается, не навинчивается на опрашиваемый предмет, то есть на фактическую жизнь, извне, но должно быть понято как эксплицитное схватывание основополагающей подвижности фактической жизни, выражающейся в том, что в конкретном времени своего бытия она озабочена своим бытием, причем даже там, где она убегает от самой себя» [20, р. 129]. Вот эта «основополагающая подвижность фактической жизни», которой необходимо держаться и удержать, и составляет содержание того «начала», которое стремился обнаружить Хайдеггер. Читая Аристотеля, Хайдеггер метит путь, которым должно следовать. Второй — Аристотеля. В седьмой книге *Метафизики* Аристотель рассматривает контрверзы пути определения сущности. При этом каждый раз употребляет фразу, которую можно счесть за некое дополнение. Только приступая «говорить о сущности», Аристотель отмечает: «О сущности говорится если не в большом числе значений (*λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς*), то во всяком случае в четырех основных» [21, 1028b, 34]. Далее он пишет, что «об определении, как и на вопрос о существе определяемого предмета, можно говорить несколькими путями (*πλεοναχῶς λέγεται*)» [21, 1030a, 18]. И в конце концов заключается: «Про определения и суть бытия можно говорить в нескольких значениях (*ἐλέχθη πολλὰχῶς λεκτέον*)» [21, 1031a,

9]. Цитируя Аристотеля мы, хотим обратить внимание не на *difinitio* бытия, но на «место», где готовится годное к использованию сущее. И таким «местом» является то, что λέγεται πολλαχῶς — «глаголится многими способами». «Многими способами» не значит, что можно так, а можно иначе; «многими» — суть «место», где подвижное и отделяется, и собирается. Именно это «место» сопряжения расходящегося и голосит так, что открывает нечто наличествующее как годное к использованию.

Итак, Аристотель говорит: «Начало здесь — это то, что дано, и, если это достаточно очевидно, не будет надобности еще и в 'почему' (τὸ διότι). Такой, воспитанный, человек или имеет начала, или легко может их приобрести. А тот, кому не дано ни того, ни другого, пусть послушает Гесиода: Тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен // Сам обсудить и заранее предвидеть, что выйдет из дела. // Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает. // Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета // В толк не берет — человек пустой и негодный» [18, 1095b, 6–10]. Кажется, что у Аристотеля не вызывает сомнения, что наличествующее с необходимостью дано в своем собственном начале. И все-таки он обращается к Гесиоду, чтобы словами поэта передать, каким образом нечто дано: показать то начало, которое пронизывает и ведет наличествующее к тому, что оно становится годным к использованию.

С одной стороны, мы могли бы сказать, что потеря *что* и артикуляция *как* уже характерна для философов Эллады. Вспомним, что у Гераклита выслеженное чаянное разыскивается (ἐξευρήσει) [см. 3, фр. 18]. Парменид также говорит, что лишь «на пути изысканья единственно мыслить возможно», а «мыслить — то же, что быть» [11, фр. II, 2; фр. III]. Платон шествует так, что «возвращает логосу его первоначальное место» (τοὺς λόγους καταφυγόντα) — к рассуждению самому по себе, где «все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное само по себе» [22, 99e, 100d]. Аристотель завершает круг античной мысли, но не замыкает его. В Ницше Хайдеггер отмечает: «Говоря о том, что Аристотель мыслит более по-гречески, чем Платон, мы имеем в виду, что он в большей степени приблизился к изначальному мышлению бытия» [23, т. II, с. 360]. Это «приближение» выражает себя в том, что он обращает внимание не только на то, что что-то есть и потом используется, в свете того, как было дано, но и на само преобразование, которое длится: идет так, что нечто есть то, ка-

ким оно есть. Платоновое «рассуждение» расширяется и артикулируется его пронизывающая, преобразующая — динамическая природа: прекрасное само по себе открывается как покой длящегося рассуждения. Подробности этого рас-судительного следования и рассматривает внимательный глаз наблюдателя естественных процессов. Ведь Аристотель прежде всего физик и, «так как природа есть начало движения и преобразования (κίνησεως καὶ μεταβολῆς), и путь наш идет так, как природа наметила, то это движение ведет к ясности (τί ἐστι κίνησις; ἀναγκαῖον); в противном случае природа остается сокрытой в своей сокрытости (ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι)» [24, 200b, 10¹].

Только начиная свой разговор о движении, Аристотель уже говорит, что это преобразующее движение есть такое естественное «начало», что возводит сокрытое естество на вершину и открывает его в своем дарованном есть. В этой связи, ἀρχή — «начало», что в самом движении содержится и оно содержит все в его очевидном, подлинном лике. Движением, в котором нечто обнаруживает себя, подвергаясь изменениям для использования, дано то, что есть. Как же обнаруживает себя это преобразующее движение?

В обращении же к автору «Трудов и дней» Аристотель находит содержание этого верховного «начала»: оно правит так, как дело ведется. Ведение дела не простой акт. Дело ведется так, что принимает наличествующее и озабочивается им, в этой озабоченности оно следует, внимая чужим советам, и потому длится рас-судительно. Таким образом, взвешивая, оспаривая, критикуя, дело ведет открытие того, что есть к его подлинной стати, где оно и находится как годное к использованию. В разомкнутости рас-судительного ведения дела нечто то, что есть (ὅτι ἐστὶ) делается и срабатывается таковым, каково оно есть (τι ἐστὶ). При этом подчеркивается, что именно факт здесь ведения дела (ἀρχὴ γὰρ), но никакое не «то» и не «там» — исходно рас-поряжается: ведет нечто так, как оно есть свое собственное — вот это нечто (τόδε τι). Факт ведения дела с необходимостью задает то, что нечто годно к использованию так, как вот это нечто. В таком случае если говорится, что «начало — это то, что дано», то таковым началом является дело, которое рас-судительностью ведется.

Может быть, некоторая торопливость заставляет заметить только либо то, что есть, либо то, каковым оно есть, и потому вынуждает пробегать мимо того, что нечто «более ранее» дано как вот это. Одна-

¹ Текст Физики на языке оригинала размещен на <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table.htm>.

ко глаз Аристотеля настроен внимать нечто именно как вот это нечто. Он выделяет не исходную точку: то, что есть в наличии — видится. И не на точку, когда наличествующее уже «обвинено» (κατηγόρου) присвоением ему определенных качеств. Чтобы выделить «начало» и артикулировать каким образом нечто наличествующее находит себя в ведении дела, как наделенное определенными качествами, Аристотель разводит κατάφασις и φάσις. Как он отмечает: τὸ μὲν θίγειν καὶ φάσαι ἀληθές οὐ γὰρ ταῦτ' οὐκ ἀτάφασις καὶ φάσις — «к сиянию истины прикасаются не констатированием [чего-либо], но сказывающим утверждением» [21, 1051b, 24]. Внимая завету Парменида, Аристотель говорит, что нечто открывается — изымается из его только наличествующего состояния — сказыванием. В нем нечто обнаруживается в своей подлинной и устойчивой стати. Фактически, когда «сияние» касается наличествующего и делом глаголит его стать, оно становится годным для использования. Поэтому Аристотель и призывает держать и держаться «сияния истины», светом которого нечто обнаруживается как несокрытое.

Быть в «сиянии истины» — не разорвать родство видения и сказывания, и возвести стену между φημί — говорить, и φαίνω — светиться, но возвращать изначальное сродство глаза и языка возвращением мира. Лишь в возвращении мира и захваченности им есть настроение искать и обнаруживать то, что есть, для того, чтобы оно стало годным к использованию и использовалось.

В артикуляции этого обнаруживающего поиска и состоит путь следования Аристотеля: «Тем, что мы исследуем, является сказывание одного о другом» [21, 1041a, 25]. В этом фрагменте Аристотель подчеркивает, что нечто обнаруживается так, как поиск (ζητέω) следует: по ходу разбора и рас-судительно. Рас-судительно ход поиска следует, и в нем нечто отрывает свою наружную стать — обнаруживается. Например, дом, который стоит (οἰκία ἐστίν) в кирпиче либо камне. То есть не сами по себе кирпич либо камень образуют дом, но

¹ То, что А. В. Кубицкий перевел фразу Аристотеля ἄλλο γὰρ οὕτω κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον как «тем, что мы исследуем, является сказывание одного о другом», определено фактически последним предложением всего фрагмента, в котором Аристотель более четко определяет, каков он, следующий (и исследующий) поиск (ζητέω). Λαμβάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητεῖται ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων λεγόμενοις — «искомое же остается незамеченным в тех случаях, когда одно не сказывается о другом» [21, 1041a, 33]. В своем толковании этого фрагмента мы придерживаемся «идеи» (видения всего фрагмента) А. В. Кубицкого: поиск, в котором что-либо обнаруживается, суть сказывание.

дом есть таковым, как обнаруживается через то, что он справляется из кирпича или камня. Дом потому и является вот этим домом, что «пронизан» строительством его из камня либо кирпича¹. Собственно, дело, как то строительство дома, ведется как поиск, в котором и которым нечто делается и срабатывается — обнаруживается именно вот этим нечто. Ведение дела есть та причина, что сказыванием собирает (ὡς εἰπὲν λογικῶς) нечто, и оно присутствует. В самом деле, дом присутствует — стоит здесь именно как вот этот дом так, как он обнаруживается сказывающим утверждением его. «Искомое же остается более всего незамеченным в тех случаях, когда одно не сказывается о другом», — заключает Аристотель.

Таким образом, чтобы нечто стало в своем сиятельном дано — позволило себя обнаружить как вот это нечто и не более, чем это, необходимо пребывать в пути ведения дела, что держится гласа логоса. Этим движением сказывающего утверждения нечто наличествующее открывается таким, что уже по праву обладает определенными качествами и является годным к использованию.

Мы растолковали φάσις как «сказывающее утверждение», передавая его «двойственную сущность»: в нем дает о себе знать не только акцентирование внимания на чем-то, но и утверждение этого чего-то. Κατάφασις же — констатирование того, что уже «выпало» из сказывающего движения и явлено в своей устойчивой и подлинной стати. Интерпретируя φάσις и κατάφασις таким образом, мы не противоречим толкованию этих слов А. В. Кубицким: κατάφασις, действительно, суть «утверждение одного о другом», т. е. такое утверждение, когда одно в своей уже устойчивости скрепляет другое; φάσις же, переданный, как «констатирование чего-нибудь», обращает внимание на то, как нечто открывается — сказывание. Более того, в пользу толкования κατάφασις как «констатирование», говорит и значение этого слова: уже собранная в единство статья выставлена. Φάσις, в свою очередь, передает то, каким образом само собирание единит. На это движение единения и обращает внимание Аристотель.

¹ В оригинале эта фраза звучит так: καὶ διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν — «как пронизанный, будь то кирпичом либо камнем, вот этот дом стоит» [21, 1041a, 26]. Как нам представляется, Аристотель подчеркивает здесь не столько наличие кирпича или камня, но то, что «дом стоит» — есть вот этот дом, т. к. «пронизан» (διὰ) таковыми. В Физике эта «пронизанность» определяется как энергия: οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη οὖν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι· ἢ δ' οἰκοδόμησις κίνησις τις — «строительство того, что строится, ведется энергией строительства; строительство же есть некоторое движение» [24, 201b, 13].

Движением происходит собирание: когда нечто складывается, сопрягается, оно держится единства своей устойчивой стати. Сказывание и есть таковое движение сопряжения: здесь само сопряжение говорит, и нечто содержится как идентичное самому себе — как вот это и не более, чем это. Аристотель в *Физике* подчеркивает, что «не всякое тождество присуще [вещам], тождественным в каком-либо одном отношении: оно присуще только тем, у которых тождественно бытие (τὸ εἶναι τὸ αὐτό). И даже если обучение тождественно с учением, это еще не значит, что обучаться и учиться одно и то же, так же как расстояние отсюда и туда и оттуда и сюда не будет одним и тем же. Вообще говоря, ни обучение с учением, ни действие с претерпеванием не тождественны в собственном смысле слова, а только то, к чему они относятся, — движение, ибо деятельность (ἐνέργειαν) этой [вещи] к другой и этой второй [вещи] под воздействием первой различна по своему определению (ἕτερον τῷ λόγῳ) [24, 202b, 15–23].

Перевод В. П. Карпова безупречен с филологической точки зрения. Но позволим себе расставить ударения в этом фрагменте и уточнить его. Аристотель рассказывает о том, что всем исходно распоряжается подлежащее начало (ταῦτά πάντα ὑπάρχει), которое ведет так, как все пребывает в своем собственном единстве (τὸ εἶναι τὸ αὐτό). Таковое начало есть не что иное, как движение (ἀλλ' ὃ ὑπάρχει ταῦτα ἢ κίνησις). Оно есть то властное начало, которое всем исходно распоряжается. При этом верховодит движение так, как энергизирует: когда все наличествующее в своем подвижном расхождении сопрягается (ἕτερον τῷ λόγῳ). В этой связи не о «различии по своему определению» говорит здесь Аристотель. Таковое «различие» могло бы быть названо катафатическим, т. е. всего лишь различием *post factum*. Но отчего и как они различаются? Акцентируя это «как», Аристотель ведет речь о разомкнутости, чему расхождение подвижного дает место, и энергоемкости сопряжения. Эта вот энергия сопряжения исходна, и распоряжается она так, как расходящееся собирается в «месте» разомкнутости. Это — «место» сказывающего утверждения. Его содержанием является то, что энергией сопряжения содержится. От сказывания потом и может быть констатировано нечто в его отличии от другого. Одно, действительно, отличается от другого, так как «начало» таково, что оно утвердительно сказывается как сопряжение расходящегося.

Таким образом, нечто как оно есть свое собственное вот это — идентичность нечто — есть в «месте» сказывающего утверждения; вот это нечто — факт энергии сопряжения. В этой связи ἀρχή — та-

кое «начало», что в факте энергии сопряжения обнаруживает то, что дано: с необходимостью дано в своем устойчивом единстве и может быть годным к использованию.

Фактически Аристотель, утверждая, что изначально дано вот это и не более, чем это, повторяет Геракливо определение «начала»: ἐν πάντα [3, фр. 50]. Он сам «началом» всего считает то, что κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι — «от природы и природой сопряжено» [21, 1041b, 30]. Здесь συνεστήκας¹ не атрибут единства, но его предикат: не все едино в своей сопряженности, но все едино так, как сопрягается. При этом именно утверждающая (созидающая, учреждающая) направленность сопряжения дает основание понимать его (и, следовательно, передавать συνεστήκω) как действие².

В самом деле, не всякое движение является действием; как и не все, что делается и сделано, годно. Действие суть то, что делается, чтобы быть использованным. Аристотель подчеркивает: «Ни одно из действий (πρόξενον), у которых есть конец, [само по себе] не есть цель, но все они направлены на цель (τῶν περὶ τὸ τέλος), — скажем, целью похудания является худоба, но когда худеющий находится в таком движении, которое происходит не ради похудания, то это движение не суть действие, по крайней мере не законченное действие (ибо оно не включает в себе [свою] цель); но если в нем заключена цель, это и есть действие (ὁλλ' ἐκεῖνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρόξις). Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и размыслил, думает — и подумал; но нельзя сказать, что он учится — и [тем самым] научился, или лечится — и [тем самым] вылечился, [или] он живет хорошо — и [тем самым] стал жить хорошо, счастлив — достиг счастья. В противном случае это [действие] когда-нибудь должно было бы прекратиться, так, как когда человек похудеет; в наших же случаях этого нет, но он живет и [уже] жил. Поэтому из таких действий одни надо называть движениями, другие — деятельностью (τούτων δὲ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνέργειας)» [21, 1048b, 19–29]. Как отмечает Лосев, «в этом тексте — весьма выразительные регфеста, которые по-русски можно передать только описательно, употребляя выражения ‘пребывание’, ‘состояние’, ‘завершенность’, ‘результат’ и т. д.» [25, с. 448–449].

¹ Если перевести дословно — ставить вместе, сближать, составлять, а также созидать и учреждать.

² Прочитированную нами фразу из *Метафизики* Аристотеля А. В. Кубицкий переводит как «согласно природе и действиям природы».

Может быть, еще более выразительно перфект — *априористический перфект* — чеканит определение стати нечто как оно суть свое собственное: $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$. Очевидно, что говорить не об акцентировании завершённого результата — или нечто есть бывшим или оно есть, — но о том бывшем, каким оно наступает. В самом деле, и прошлое уходит, и настоящее отступает, но устойчиво действие, которое длится как шествие, наступающее в продолжение пути. Здесь нечто осуществляется как оно суть свое собственное. Таким образом, *выразительным перфектом* Аристотель метит не статус нечто (нечто есть), но маршрут, который отличается энергичностью, и где нечто обнаруживается в своем собственном существе. В этом пути шествия именно энергичность определяет действие созидательное, действительное — практику, когда нечто обнаруживается как годное для использованию.

Действительно, движение, например, похужания не суть действительность действия; и в полученном результате не заключено действительное начало действия. Движение, которое «направлено на цель», есть действие. То есть это то движение, которое не в цели пребывает, но с целью длится. Обратим внимание, что древнегреческое $\tau\epsilon\rho\iota$ не только указывает направление на что-то, но и определяет, что этот маршрут длится в округе чего-то, и круг путешествия задан. В этой связи: движение, что длится в округе заданной цели, и есть действие. Аристотель еще раз повторяет: действие таково, что в ней «заключена цель». Что значит «заключена»? Русский перевод в этом одном слове передает сложную конструкцию самого Аристотеля. Внимательный глаз Аристотеля видит, что действие разворачивается как $\epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\eta\ \epsilon\nu\tau\omicron\rho\chi\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ — «отдаленная преданность цели». И приводится пример, в котором факт настоящего обращения уже предположен: видит — и увидел, и размыслил, и подумал. Фактически маршрут, который длится в округе «отдаленной преданности цели», прокладывается так, как таковая цель и присутствует, и отсутствует (и приближается, и отдаляется).

Но не приближение либо отдаление определяют действие. Оно есть в собранности: приближении с отделением. Ведь Аристотель говорит о действии так, что оно отличается действительностью. Той действительностью, которая ведет дело «сообщением направления к осуществлению» ($\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\iota\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\eta\nu\ \epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha\iota$) [21, 1050a, 23]. Фактически ведением дела действие действительно так, что в нем практикуется «осуществление» очевидной и подлинной стати того, что

наличествует. При этом практика, или действительность действия, не акт приближения либо отдаления, но такое движение, что собирает ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). В этом $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ не просто определение действительности действия, но указание на то, каким образом оно идет: длится так, как сопрягается приближение с отдалением, и в этом сопряжении энергично. В энергии сопряжения, таким образом, заключена действительность действия. И «место» «заключения» — сказывающее утверждение: расхождение подвижного сопрягается так, что и приближаются, и отдаляются. Здесь дело ведется: в сказывающем утверждении нечто наличествующее открывается, скрепляется и становится годным к использованию.

В *Физике*, «испытывая» несколько определений движения (как относящееся или к лишенности $/\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\nu/$, или возможности $/\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu/$, или деятельности $/\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu/$), Аристотель заключает, что все они не столь важны, ведь, в конце концов, собираются тропой, которая энергией прокладывает себе путь» [24, 202a, 1]. В который раз Аристотель обращает внимание, что дело должно вести не просто энергично и решительно. Действие действительно (есть в его осуществяемости) энергией сопряжения. «Увидеть ее, правда, трудно, — пишет он далее, — но она тем не менее допустима» [24, 202a, 2]. Кажется странным, что древнегреческий любознатель говорит о невозможности что-то увидеть. Как же энергия сопряжения себя обнаруживает; и так, что суть определяет ($\delta'\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$)?

Аристотель не мистифицирует энергию. Следуя путем, что натурой проторен, им замечается, прежде всего, подвижность наличествующего. «Двигается то, что приводит в движение», — говорит Аристотель как исследователь природы [24, 202a, 3]. В движении подвижное с необходимостью встречается. И во встрече (прикосновении) подвижного обнаруживает себя энергия — $\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\nu$ [24, 202a, 6]. Встреча ($\sigma\upsilon\nu\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota$) подвижного освобождает энергию, в которой подвижное выставляется в своей осуществленности. Подчеркивается: «Движение есть действительность ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$) подвижного, поскольку оно подвижно» [24, 202a, 7]. Энергия встречи обнажает наличествующее, открывает в его собственной стати для использования: оно наделено определенными качествами по праву и выставлено как годное.

Важно также отметить, что энергия не является некой собственностью одного подвижного. Она в равной мере присуща обоим встречающимся. Энергия извлекается на границе встречи подвижного.

Как говорит Аристотель, ἀφοῦν ἐνέργεια ὥστερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἅπαντες καὶ τὸ κάταντες — «единая энергия, подобно самовластности промежутка, где встречаются присутствующее и скрытое, скрытое и присутствующее¹, как спуск и подъем» [24, 202а, 19]. В этой связи «символ» энергии не выражает наличие некой общности. Единство подвижного в том, как встреча случается на границе «спуска и подъема». Таким образом, все суть одно на границе — в месте разомкнутости расходящегося подвижного, где практика сопряжения отдаляет несокрытое, приближает скрытое и энергизируется осуществлением нечто наличествующего в его подлинной стати. От этого «места» нечто становится годным к использованию и используется.

Конечно, путь к тому, чтобы иметь возможность «позитивно соотноситься с сущим», не прост. Он дарит не только радость повеления и созидания, но и тяжесть претерпевания, страдания. Но если одно повелевает, а другое испытывает страдание и наоборот, то — путь энергией длится. Так и дело ведется: τὸ μὲν δὴ ποίησις, τὸ δὲ πάθησις <...> μὲν ποίημα, τοῦ δὲ πάθος — «повелительно и пафосно, изведывает и в претерпевании» [24, 202а, 24].

Примечательно, что Платон в *Софисте* также говорит о претерпевании и созидании (ποίημα ἢ ποίημα), которые во взаимной встрече вещей содержатся [6, 248b]. Однако здесь речь ведется о «приобщении» (κοινωνεῖν): говоря о встрече, в которой испытывается настрой повелительный и страдание, Платон стремится к вершине горы. Аристотель же обращает свой взор к ее подножию и говорит, что «первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» [26, 100b, 4].

В комментариях ко второй книге *Физики* Хайдеггер уже обратил внимание на это «наведение»: «Ἐπαγωγή понимает не пробегание некоторых фактов и рядов фактов, когда из их собственных (специфических) свойств делаются заключения о некотором общем и 'всеобщем'. Ἐπαγωγή означает приведение к тому, что тогда приходит в наш взгляд, когда мы прежде всего направляем свой взгляд поверх отдельного сущего и куда? На бытие. Только когда мы, например,

¹ Мы толкуем δύο как «скрытое», «ушедшее», «отсутствующее», и ἓν как «близкое», «присутствующее» и уже «устойчивое». Можно последовать за переводом В. П. Карпова, в котором δύο передано как «два», а ἓν, соответственно — «один». Безусловно, перевод точен, т. к. «двойка», действительно, прячет «единицу» и метит ее как отсутствующую.

имеем во взоре древесное, мы в состоянии констатировать отдельные деревья. Созерцание и придание зримости тому, что как древесное таким образом уже стоит во взоре, есть ἐπαγωγή. Эта ἐπαγωγή есть 'открытие' в некотором двойственном смысле; во-первых — вынести перед взором, а затем — также и утвердить это узрение» [19]. Открывающий смысл «наведения» еще более явственней предстанет, если мы увидим как Аристотель передает его. Τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον — начало нечто наводится возведением его на вершину. Употребленное здесь Аристотелем ἀναγκαῖον заставляет вспомнить возведение жертвы к храму, где происходит преобразование. Само такое преобразование суть «выделывание» (ἐμποιεῖ) того «общего», что в своем единстве и устойчивой чинит лад.

И Платон, и Аристотель, и Хайдеггер — каждый по-разному и многими способами шествуя, изведывают и обнаруживают то, что годно к использованию и чем порядок в доме содержится. Но не полученным результатом ладность хозяйства определяется. Напротив: уже найденное или подозревается в недостатке либо избытке присвоенных ему качеств; или оказывается собственностью инстанции — «логики» или «некого субъекта», которые используют его не по делу, но как угодно. Неудобство найденного дом захламляет и представляет его неопрятным и грязным; а в угоду чему-то (кому-то) его содержание — страшит потерей безопасности. Конечно, совершенная ошибка требует своего исправления. Но можно ли исправить ошибку, убегая от нее? Увеличивая скорость, мы все дальше и дальше бежим из дома и забываем дарованную стройность мира. Того мира, который дан в своей фактической множественности, отправляет в путь и распоряжается шествием по-разному и многими способами, собирает шаг в единство хода и глаголит в своей космической ладности. Совершение ошибки неминуемо. Но ошибка требует задержаться на ней и отстать: спросить о том «месте», где выплавляется, «выделывается» то, что потом и используется; том «месте», где энергизирует чистота и безопасность мирского дома.

Наше обращение к слову Хайдеггера и его собеседникам (древним и современным) не было самоцелью. Мы лишь хотели использовать силу их слова, чтобы выделить «место» диалога. В самом деле, путь Хайдеггера настроил нас не на спекулятивный лад рассуждений о «бытии», но заставил следовать в «позитивном соотношении с сущим». При этом его обращение к Аристотелю не только и не столько

жест признания. Фактически их сообщничество ведомо обращением к «позитивности» сущего — признанию «начала» в том, что дано. В артикуляции этого «начала» и состоит их разговор. Но не является разговор сам таковым «началом»?

«Начало» в самом движении содержится и содержит нечто в ясном облике его. Очевидность нечто высвечивается энергией сопряжения, которая извлекается на границе встречи подвижного. Во встрече пребывают и вызревают силы, собранные на границе и энергизирующие, чтобы явить отнюдь не свою ценность, но заданную движением подвижного необходимость самой границы. На границе встречи энергия сопряжения голосит и распоряжается делом, которое ведется как сказывающее утверждение. «Начало», таким образом, суть дело, что ведется сказывающим утверждением, когда на границе встречи подвижного энергизирует сопряжение, практикуя «позитивное соотношение с сущим», в чем оно выставляется в своей подлинной, устойчивой и собственной стати. Практика открывает нечто наличествующее и осуществляет его как годное для использования. В ведении такого дела и состоит «мудрость плотника», которую воспевал Гомер. Мудрость — не значит способность констатировать суть вещей и тем глаголить истину. Дело ведется на границе встречи, где ни одно и (или) другое, ни они вместе, но совместно — сопряжением практикуется осуществление нечто наличествующего к его подлинной стати. В этой связи сказывающее утверждение, каковым дело ведется — «начало» рас-судительное (взвешивающее, оспаривающее — критикующее), но не заключено в рассудке. Потому, глаголит Гераклит, οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν παντί εἶναι — «должно слушать не мою, но речь обоюдоглаголящего понимания, [что] есть единство всего суть» [3, фр. 50]. В таковом «обоюдоглаголящем понимании, что есть единство всего суть» состоит «начало». Поэтому разговор не отличается расточением словес, но случается на границе встречи и длится ведомый энергией сопряжения, судя и рас-суживая — в рас-суждении.

Вот этот разговор — диалог. Он — «начало» того, что дано. Его сила вызывает доверие и уважение — обладает подлинным авторитетом.

Ни о таком ли разговоре говорит Хайдеггер, когда ведет речь о «бытийном понимании»? Ведь ради «позитивного соотношения с сущим» путь его шествия проходит в округе вершины; ведом светом разомкнутости, что зияет на границе встречи сходящего и поднимающегося; и держится энергией сопряжения, которая ведет дальше и

дальше — в продолжение следования. Его присутствие древнегреческим любомудрам не симпатией ведется, но сказывающее утверждение того, что дано, единит их. Уже потом и словеса находятся, чтобы возблагодарить за рас-судительную беседу.

Дающий начало диалог ничего не добавляет миру. Он дар мира принимает и открывает его дарованную красоту. В открытии обнаруживаемая красота — истинная красота — благоволит и осуществляет наличествующее в его подлинной, собственной стати. В «месте» диалога то, что есть, дано как идентичное вот это нечто.

Любомудры древней Эллады вели речь об Истине, Красоте и Добре, что лад в доме правят. Удержат и держаться этого порядка, как говорит Гераклит, «целомудрие» способно: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας — «целомудрие — высшая добродетель, ведь мудрость открывает глаголаньем изведенное согласно природе» [3, фр. 23]. Эта «высшая добродетель» в глаголящем изведывании от мира исходит и возвращает в мир его чистоту и красоту. Поистине, чтобы принять дар мир и не забыть его, нужно удержать и держаться «глаголящего изведывания» мира — расположиться в «месте» диалога. В этом «месте» и чаянное обнаруживается, и находится оно в своей подлинной стати — как идентичное, и может быть использовано, справляя хозяйство добротное, правя лад в доме.

§ 2. «МЕСТО» ДИАЛОГА

Нечто занимает место. И занимает его так, что оно уместно. Нечто в своей уместности на им занимаемом месте суть оно свое собственное вот это и не более, чем это нечто. Вот на этом месте идентичность нечто находится: оно выставлено на показ и предстает как годное к использованию. Таковое место, где нечто уместно и выставлено на показ, древние греки называли тоπος.

Однако то, что представлено, не раскрывает содержание топоса. Изначально нечто помещается и призывается к месту, а также признается и размещается на месте. Именно в этом помещении и размещении обнажает себя содержание топоса. Фактически он обнаруживается в путешествии, когда отдаление близкого приближает покинутое. В этом плане топос — дифференциал пребывания в пути (поиск места) и указания направления движения (шествие, которым нечто признается на своем месте). В пути шествия идентич-

ность нечто находит свое место на границе встречи подвижного; и обнаруживается так, что подробности мира в их живой, подвижной единственности находятся в диалоге — сопряжением их сближения с отдалением. «Место» диалога, где собственный лик нечто открывается, не столько исходно дано либо задано своей распорядительной силой, но случается как дифференциал исходной распорядительности: и в помещении, и в размещении. В этом событии нечто наличествующее утверждается в своей собственной стати — как вот это и не более, чем это нечто. Постараемся быть внимательными, чтобы подойти насколько возможно близко к «месту» диалога и акцентировать событие диалоговой конституции идентичности.

«Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходящем», — замечает Хайдеггер [17, с. 97]. Действительно, магия философии завораживает своей решимостью следовать все дальше и дальше и в пути находить близкое. «Выходя вон», под вопрос ставится не только и не столько опрашиваемое, сколько само вопрошание, в котором заявляет о себе требование удержаться и держаться «места» вопроса. Тяжесть философии, может быть, и определяется тем, что необходимо выдержать стояние в этом «месте». Вот и Библихин отмечает: «Странный язык философии. И трудный. Здесь ничего не возьмешь одним энтузиазмом, ничего не возьмешь раз и навсегда, да и вообще ничего не возьмешь» [27, с. 109].

Вопрос о «месте» диалога, который всегда имеет место — философский вопрос. С одной стороны, его постановка ничего не добавляет: вопрошание вообще не входит в обычный распорядок, который требует неподвижности, устойчивости, т. е. скорее ответов, чем вопросов. Диалог и не валяется на дороге так, что его можно увидеть вблизи.

Или, все-таки, он царит вблизи? Пытаясь найти «место» диалога здесь, «под ногами», мы оборачиваем его в простую циркуляцию посланий. Не это ли называл Бахтин «альтернативным монологизмом»? Охочий до слова обмен посланиями оказывается не столько альтернативой монолога, сколько инкубатором двойников, симулирующих свою альтернативность использованием симулякров. Подобный обмен не имеет «места»: оказывается несобранном множеством монологов, противоположных друг другу. Обезображенный «диалог» и выступает основанием насилия. Той суетой общин, в которой тяжесть мира редуцируется до элементарных противоположностей. Суета узаконивает порядок пещеры и оставляет «дневному свету» лишь право

греть окоп. Сокращение и, в конечном итоге, устранение дистанции не приносит никакой близости. Скорее наоборот: скорость и безудержное желание сделать диалог во что бы то ни стало явным лишь удаляют его. В самом деле, насилие не исключает обмен посланиями и даже увеличивает его объем и скорость, но «место» диалога оказывается изрытым окопами. Сопrotивляясь явленности, он не только ускользает, но и мстит за невоздержанное любопытство.

И тем не менее — можно ли найти место тому, что имеется всегда? Что стоит за тяжестью диалога и не является ли он наилегчайшим из легкого?

Тяжесть, с одной стороны — это то, что дает определенность и устойчивость. И в то же время тяжесть стремится вниз и потому лишь благодаря постоянному противодействию может удерживаться на высоте, на которой всегда присутствует опасность скатиться вниз и там остаться. Таким образом, тяжесть — своего рода помеха и граница, которую нужно постоянно преодолевать, переходить. Тяжесть как граница не создает нового, но сопрягает наличествующее в его расхождении и распространении. Тяжесть — это сопряжение расходящегося. То, что мы передаем уже столь привычным для нас латинским *discurro*, и является такой тяжестью. В ней — забота в отношении наличествующего заставляет бегать туда-сюда. Тяжесть диалога и состоит в том, что это «место» заботы, в котором «бегание туда-сюда» призвано и озаботиться наличествующим, и спешествовать его распространению. Удержание на дистанции этого «тут» и «там» заставляет останавливать и вновь начинать. Перипетии, переломы «бега» задают ритм. А что может быть легче «бега» ритмичного?!

Сократ, вероятно, был первым, кто практиковал легкость тяжести. В его присутствии все пронизывалось легкостью и удовольствием. Вторя великому греку, Кант, для которого хороший обед в хорошем обществе содействует истинной гуманности, подчеркивал: «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» [28, с. 372]. Настроенный удовольствием, и диалог длится легко. Мы не могли бы говорить о «месте» диалога, не будь оно освящено удовольствием.

Удовольствие даруется жизни тем, что в нем всему — фактической множественности мира — дается неотстраняемое место. Только во множестве подробностей и пребывает удовольствие как уникаль-

ный феномен жизни. Данную множественность следует понимать не только и не столько в ее количественном выражении. В калькуляции говорит лишь нужда, которая усиливается в тотализирующем взгляде и сводится, в конечном итоге, к бесплодности пустыни. В основе подлинной множественности лежит подвижность наличествующего. В этой подвижности — избыточность мира, которая и довольствует жизнь. Именно избыток ведет диалог.

Однако вняtie фактической множественности только необходимое условие, определяющее «место» диалога. В удовольствии — обращение к подробностям мира. В обращении проявляет себя озабоченность их наличием и спешествование тому, чтобы они стали годными для использования. В самом деле, «удовольствие, которое достигается своими усилиями, испытывается вдвойне: во-первых как выигрыш и, кроме того, как заслуга. Заработанные деньги доставляют больше удовольствия, по крайней мере оно бывает продолжительнее, чем то, которое дают деньги, выигранные в карты или в лотерею» [28, с. 306]. Ведение дела, таким образом, не только довольствует, но и удовлетворяет. В нем удовольствие практикуется сопряжением наличных подробностей мира и энергизует велением продолжать.

В энергии сопряжения, что велит продолжать, содержится сила диалога. В своем довольстве он хранит и болеет потенцией каждой подробности; и к удоволью себя возвращает ей подлинную статью в изъятии радости. При этом то, что есть в наличии, и то, каковым оно стоит, не даются в своей нейтрализующей корреляции. «Место» сопряжения подробностей не сливается в сплошь светящееся пятно. Подвижное то скрывается, то кажет себя из своей несокрытости. В этой связи «место» диалога метится не свечением, но мерцанием. Фактически мерцающее «место» диалога — это не только обреченность данным (болью и страданием), но и веление заданности (радости и наслаждения). Амбивалентность данного и заданного не позволяет диалогу осквернить себя сладостью словес и не дает иссохнуть подробностям. В самом деле, удовольствие скудно в своей тождественности: боль либо радость, смех либо слезы мертвят. Избыточность же не позволяет расслабиться. Удовольствие держится натяженья: вызывает к наслаждению, возвращая долг боли. В этом натяженьи — суть диалога. Он — это натяжение.

В удовольствии есть что-то от неудержимого бунта против того, что пугает, против того, что угрожает. Страх, печаль, боль вызывают живой протест и беспокоят, будоражат, будят — нудят желание. Про-

низанный удовольствием диалог в довольстве довольствует то, что уже есть. В «месте» диалога фактическая множественность мира не калькулируется, но вмещается в круг заботы, где единство и подлинность всего обнаруживается.

Тяжесть и легкость диалога — ход страданием и повелением длящийся, заставляет задаться вопросом о том, как этот объем содержится. Речь идет о «месте», которое помещает в себя размещаемое для использования. Здесь «место» диалога.

В *Софисте* устами Чужестранца Платон, определяя существующее, отмечает: τὰ οὐτα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις — «то, что есть каковым оно есть — не что иное, как его мощь» [6, 247e]. Это обладание мощью есть годность нечто к использованию. Но возникает вопрос, где нечто, чтобы стоять в своей подлинной мощи, энергичности — годности к использованию — есть? Платон далее ведет речь о подлинности нечто. При этом первый вопрос, который задается Чужестранцем, не вызывает затруднений с ответом у Теэтета: γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς τοῦ διελόμενου λέγετε; ἢ γὰρ [6, 248a]. И для Платона слова Чужестранца — лишь констатация очевидного. Он уже в *Софисте* несколько торопится поведать о той вершине, с которой все предстает в своей устойчивости и подлинности, и, следовательно, каждый шаг надобно делать, «приобщаясь» (κοινωνεῖν) к ней и вспоминая о пребывании там. И только, может быть, строгость не позволяет Платону не обратить внимание на то, что происходит в срединном округе вершины. Мы уже отмечали, что Платон и Аристотель говорили по-разному, но тем не менее, оба — «от встречи» вели каждый свою речь. Вот и в этих словах ведется речь о «месте» встречи.

Как нам представляется, перевод этой фразы С. А. Ананьиним подчинен скорее перспективной цели древнегреческого академика; он гласит: «Вы говорите о становлении и бытии, как-то их различая; не так ли?» Платон, действительно, говорит о γένεσις — том исхождении и изготовлении, что в творении находит себя. Ведь «генезис» — не путь в никуда, ход рождения идет так, что заключает в себе цель. И то, что присутствует — есть как устойчивое, подлинное (οὐσία) — содержится в его изготовлении. Вероятно, слова Чужестранца не показались Теэтеу странными ввиду их обыденности. В самом деле: хозяйство прочно своим ведением, и оно таково, как дело ведется; коль оно справляется так, что направлено к своей устойчивости и стабильности, — оно и ладно. Не кажется странным

и то, что ведение хозяйства и его устойчивость — суть не одно и то же: они отдельны (χωρίς). Действительно, не каждое дело действенно; и не каждое хозяйство хорошо, что таковым некогда было. Различие, таким образом, очевидно. Но что это за «отдельно», что вмещает в себя и ведение хозяйства, и его устойчивость? Эта — χώρα, что вмещает составляющие хозяйства так, как они в своей разомкнутости собраны глаголаньем (διελομένοι λέγεται), и, следовательно, обладают мощью заряда для использования, т. е. подлинны и годны. Итак, Платон ведет речь о χώρα — «месте», где все вмещаемое размещается глаголом; здесь и дело ведется слаженно, и хозяйство обнаруживается как ладное. Это «место» и энергично.

Если для Платона это «место» «приобщения», то Аристотель обнаруживает его через «наведение». Но оба они встречаются в «месте» встречи. Здесь и вершина находит свое основание, и путь к вершине обоснован. В этой связи не глагол ли, как и огонь Прометея, передали нам «древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, которые гласили, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельное» [29, 16с]? «Если это так, — продолжает Сократ, — то мы всякий раз должны вести исследование» [там же]. И не только для того, чтобы, наконец, «первоначальное единство предстало взору» — возможно ли это? Но для того, чтобы сама эта возможность была предоставлена, необходимо следовать путем истины. В самом деле, удержать и держаться этого «места» глагола, в котором все воедино собирается, значит следовать по пути открытия. На этом настаивает Сократ: «Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью (ὁπὸ λόγων γιγνόμενα), есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи. Юноша, впервые вкушивший его, наслаждается им, как если бы нашел некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что может изменять речь на все лады, то закручивать ее в одну сторону и сливая все воедино, то снова развертывая и расчлняя на части. Тут прежде всего и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и своего собеседника, все равно, попадетс ли ему под руку более юный летами, или постарше, или ровесник; он не щадит ни отца, ни матери, и вообще никого из слушателей, и не только людей, но и животных; даже из варваров он не дал бы никому пощады, лишь бы нашелся толмач» [29, 15d-16a].

С «места», где исходно творящий глагол ведет всем распоряженье, Платон начинает своего *Тимея*. Ведь нельзя справиться здание, не ведя разговор. В диалоге фактически находит свое и основание, и обоснование им выстраиваемая теория. Как и любая теория, она будет законной, когда и место для нее обнаружится, и уместной она станет. Поэтому начинать надо с «места»: истока и верховного водителя строительства.

Передавать значение древнегреческого слова χώρα либо как «пространство», либо как «место воображаемое» было бы подобно, с одной стороны, признанию бремени наличествующего и, следовательно, артикуляции располагающего склада пространства, с другой — желанию овладеть тем, что есть, и потому предаться силе, которая вызывает повелевать и присваивать. Античная дилемма «страдание-повеление» и хора, где она разворачивается, вела и Хайдеггера. И не только в тот период, когда основным предметом его исследований явилось рассмотрение «поворота» в движении философской мысли. Так, в лекционном курсе 1929/30 годов *Основные понятия метафизики* Хайдеггер упоминает о хоре. Как он сам говорит, ссылка на *Тимея* [отрывок 50d-e] «призвана не столько прояснить сочленимость παρεμφάνων и ον, со-явления и бытия как устойчивости, сколько должна в то же время указать, что начиная с платоновской философии, т. е. в трактовке бытия как ιδέα, готовится трансформация, посредством которой с трудом представляемые сущности места (τοπος) и хоры (χώρα) замещаются на пространство, определяемое протяженностью. Χώρα могла бы означать то, что разделяет, что отходит в сторону от всякой единичной вещи, то, что ускользает, но также то, что как раз принимает другую вещь и размещает ее» [цит. по: 30, с. 168]. То, что хора и отделяет, и соединяет — факт принятый Хайдеггером при чтении Платона. Но речь не должна идти только о его констатации. Вопрос должен быть поставлен о содержании этого отделения-соединения. Действительно, не следует спешить и отталкиваться от того, что афинский академик уже сделал. Его путь следует продолжать и для этого — признать в нем друга и стать его спутником.

Уже в *Бытии и времени* Хайдеггер обращает внимание на «место», которое, будучи ὁρφοῦν δι, нечто входящее и помещает, и размещает так, что в этом помещении-размещении собственная стать нечто является (или, как говорится в *Тимее*, τὴν αὐτοῦ παρεμφάνων — «самостью со-явления» [31, 50e]). В самом деле, чтение *Тимея* в 1929 году уже подготовлено акцентированием обособленности

брошенно-набрасывающей разомкнутости, в которой и тяжесть расположенности, и легкость понимания равноисходны. В этой разомкнутости нечто стоит в понятности и «имеет смысл». Однако, подчеркивает Хайдеггер, «понят, строго говоря, не смысл, а сущее» [7, с. 151]. Конечно, не смысл сам по себе годен к использованию, но то, что понято. А понято оно так, как держится разомкнутости: «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. Понятие смысла охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование» [там же]. Комментируя определение «смысла» как «формального каркаса», Херрманн отмечает, что он «суть рама, соединенная из штанг, досок и балок, служащая для строительства или ремонта здания. То, из чего образуется каркас, представляют собой соединенные друг с другом распорки. Переведенное в онтологическую плоскость это означает следующее: смысл представляет собой сплоченное целое отношений, которые в своей сплоченности образуют целостность отношений. Способ, каким отношения меж собой скреплены и сплочены, образует соответствующую целостность смысловых отношений» [32, с. 40]. Здесь важно подчеркнуть, что каркасоустройство «места», с одной стороны, задана подвижностью того, что нужно для строительства здания, с другой — дана самим зданием, которое стоит удерживаемое каркасом. Этот каркас и артикулируется. В самом деле, не смысл сам по себе «имеется», но строительство того, что годно для использования, глаголит, и потому возводимое «смысл имеет» и «зданием» называется.

Здесь, где строительное дело ведется, правит не возводимое или то, из чего оно строится, но, как говорит Платон, — «суверенное место логоса, который движется ко всему, принимая тела [наличного] по их природе» (ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματος φύσεως) [31, 50b]. Логос принимает все, и размещает все вместе: все по отдельности согласно природе принимается так, как в размещении скрепляется. Не о синхронии или диахронии помещения и размещения идет здесь речь, но о взаимодополнительности этих процессов: движение последовательное, «продольное» ограничено «пересекающим» их синхронном. Логос и правит этой границей. То есть не последовательность движения подвижного или их вместе размещенность выдыхается глаголом, но от границы они ведомы, дыша в продолжение своего движения. Здесь — на границе — единство всего.

Отсюда возводимое славится именем (προσρητέον). Это «место» имяславия¹: здесь нечто находит свою собственную статью, и отсюда издается зов к его использованию. Ход же использования того, что выставлено в своей устойчивости, как и использования его не так, как оно приходит к самому себе, — всегда подражание². Это подражание тому, что во всеединстве пребывает и только потом из тигля разливается. Потому, чтобы избежать подражания и не поддаться силе «голового» повторения, вновь использование чего-либо требует вновь разведения огня, помещения в печь и нового литья. Во вновь изготовленном возвращается сила плавильной печи, и она утверждает свою исходнораспорядительную мощь. Соответственно, и некогда констатированное должно вновь быть призванным и стать признанным. Не замедляет это ход движения, но заряжает его энергией и утверждает силу всепроникающего глагола, которым путь ведется дальше и дальше.

Продолжая разговор о хоре, Деррида, прежде всего, акцентирует каркасоустройство этого «места». «Ее имя, — пишет он, — это не *правильное слово*. Оно предназначено несводимому, даже если то, что оно называет — хора — не сводится к чему бы то ни было и, уже тем более, к своему имени. Тропик и анахронизм неизбежны. Мы бы хотели только показать структуру, которая, делая их неизбежными, получает из этого нечто другое, чем случайности, слабости или возможные моменты. <...> Речь могла бы идти о структуре, а не об определенной сущности хоры, ведь по ее поводу вопрос о сущности больше не имеет смысла» [30, с. 129]. То, что хора не имеет смысла, но является смыслопроизводящим каркасом — порядок, отпечатанный ходом следования Хайдеггера. Но Деррида говорит также о тропиках и анахронизмах. Собственно, его вопрос, без сомнения провокационный, «кто хора?» является одним из таких ярких выражений, которое позволяет трактовать хору либо как занятую или Сократом, или Тимеем, или Критием, или Солоном — кем-то другим, кто в своей собственной персоне сплавляет и единит все богатство мира; либо как таковую, где они все вместе восславляют выстраиваемое. Также хора может предстать и как вместилище повествований о «деле», которое

¹ Подробно не рассматривая ход исследований российских мыслителей, должно отметить неиссякаемый авторитет П. А. Флоренского [33] и А. Ф. Loseva [34–36] в утверждении философии имяславия.

² Именно таким образом мы понимаем фразу Платона τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξίοντα τῶν ὄντων ὡς μιμήματα [31, 50e]. Заметим, что С. С. Аверинцев передал ее по-другому: «Входящие в нее и исходящие в нее вещи — это подражание вечносущему».

выбито египетскими письменами, которым славен Солон, которое вспоминается Критием, которое нашло свое место на страницах платоновского *Тимея*, к которому мы обращаемся сейчас. Тогда, действительно, чтобы «осмыслить хору, нужно вернуться к началу более старому, чем начало, а именно — к рождению космоса» [30, с. 165]. Очевидно, что население хоры представлено фигурами каждого в отдельности и всеми вместе, а также повествование о хоре — лишь ее случайности и слабости. Но они и неизбежны. Какова же тогда их роль? Почему Сократ готов «принять угощение» и «правдоподобными мифами»? И если он принимает этот дар (а у нас нет сомнения, что Сократ удовольствие получает), то где он находится?

Наш ответ на последний вопрос гласит: здесь — в «месте» диалога, где всепроницающий глагол ведет помещение с размещением всего для его использования. Хора, как кормилица, питает все последующее представление; и, дабы оно продолжалось, хора вновь и вновь возвращается.

Как же Платон расчищает это «место»: «место», которое, фактически, основывает и обосновывает стройность, красоту, подлинность, устойчивость всего выставленного? Отвечая на этот вопрос, будем помнить, что здесь рассуждения Платона носят скорее пропедевтический характер. Его «разговор» о хоре — это своеобразное введение. В самом деле, чтобы нечто выстроить, необходимо возвести каркас; и как только здание выстроено — каркас убирают и видится, собственно, готовая постройка. Но без каркаса обойтись нельзя. Вот и глаз древнегреческого академика видит дальше, но возводит каркас, чем и акцентирует путь приобщения к тому, что должно стать прочным и устойчивым. Таковое «должно», с нашей точки зрения, надобно понимать как требование внимательности, строгости и основательности: каркас не может быть слабым и требует прочности, устойчивости.

«Один, два, три — а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устроить трапезы? С ними, — отвечает Тимей, — приключилась, Сократ, какая-то хворь: уж по доброй воле они ни за что не отказались бы от нашей беседы» [31, 17a]. Так Платон, с одной стороны, обыденно, и в то же время, выразительно начинает своего *Тимея*. Этот обыденный характер любого начинания неизбежен и его не должно упускать из вида. В самом деле, профанность подчеркивает конкретность происходящего: нечто есть, и это нечто не в грезах видится и не воображаемое.

Фигуры Сократа, Тимея, их собеседников, оставшаяся позади трапеза и предвкушение новой — и это все есть. Есть и уже прозвучавшая речь о государственном устройстве: «Гражданин и государство, что были тобой вчера нам представлены как в некотором мифе, мы перенесем в действительность и будем исходить из того, что твое государство и есть вот эта родина, а граждане, о которых ты размышлял, суть вправду жившие наши предки из рассказа жреца» [31, 26c]. Отсюда и далее можно следовать по направлению к следующей цели. Подобного рода начинаний в платоновском *Тимее* несколько. Каждое новое повествование ведет все дальше и дальше, разбирая и обнаруживая мир. Не единожды говорит Платон: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различию» [31, 48e]. Сама длительность происходящего также не является чем-то необычным. При этом несколько отдельных отрезков пути или даже весь путь в его целостности предстают как некое ровное течение жизни, когда каждый последующий шаг оставляет позади себя оклеветанное достижение предыдущего, чтобы и после себя оставить труп.

Конкретность и привычность, без сомнения, позволяет проживать обыденное легко. Но эта легкость порой перестает удивлять, удовлетворять и, в конце концов, не зовет к продолжению. Платон, вероятно, и не смог бы начать «новых речей о Вселенной» если бы не останавливался, не отставал и не возвращался вспять. Уже первые строки *Тимея* возвращают предыдущее, чтобы и оживить сказанное, и позволить разговору длиться дальше [31, 17b]. И буквально через некоторое время вновь звучит требование возвращения к началу: «Мы должны вернуться вспять и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало, еще от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше» [31, 48b]. В этом возвращении — исполнение долга: «После того как вчера ты, как подобает, исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, — говорит Тимей Сократу, — с нашей стороны было бы просто нечестно не приложить усердие, чтобы отплатить тебе тем же» [31, 17b]. В привычном жесте отдарить дарующего говорит нужда нечто наличествующего быть утвержденным в своей подлинности и устойчивости. И слышимый зов заставляет обернуться! Однако Платон возвращается не только для того, чтобы вспомнить то, к чему должно прийти. Здесь — требование остановиться на самом рождении: стать в «месте» рождения и исполнить «родное» как то действительное, что действием осуществляется. Без возвращения вспять здесь, действительно, не обойтись. Но ана-

хронизмы необходимы не для того, чтобы идти назад, а остановиться, задержаться, артикулировать и удержаться в «месте» рождения. Вот это рождение — «место» рождения — сакрально: там, где профанная продолжность течения зовет к продолжению, «почитается богиня в ее праздник» [31, 21a] и «по обычаю творится молитва богам» [31, 27b]. Нет, Платон не разрушает ровный и привычный ход течения жизни, пряча его за божественным предназначением; и не профанирует божественное. Это «место» свято сплавлением профанного и божественного. Не огонь ли тигля здесь вновь возвращает Платон, чтобы путь изведывания мира продолжался в удовольствие и радость?!

С одной стороны, это «место», действительно, суть то, где огонь, затухая, вновь разгорается. С другой: «Ах, Солон, Солон! — передаст Платон слова египетского жреца. — Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллина старца. <...> Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходящего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. Причина же тому вот какая. <...> Какое ли бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о котором мы получаем известие, все это с древнейших времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих» [22b, 23a]. Сокрушается ли по этому поводу Платон, являясь представителем рода эллинов? Отправляясь в путь, дабы обнаружить подлинное и устойчивое, он, без сомнения, помнит «затверженное в детстве», что «неизгладимо запечатлелось в памяти, словно выжженная огнем по воску картина» [31, 26b, c]. И тем не менее он вновь и вновь «повторяет повествование уже не в сокращенном виде, но со всеми подробностями, с которыми его слышал» [31, 26c]. В конце концов оставленные письма и сами являются плодом того, что были услышаны; и для того, чтобы их слышали, их надобно повторить: вновь распалить огонь и «выжечь картину». Таким образом, не письма требуют своего возвращения, но вечно юный огонь, что мерцает, играет и вновь выжигает картину; и выжигает ее по-другому.

Не случайно слово «хора» впервые появляется в *Тимее*, когда Сократ и возвращает пройденное, и метит само «место» возвращения. Он ведет речь о воспитании и говорит, что «дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другую часть города; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить за теми и другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен» [31, 19a]. Не просто здесь речь ведется о различии двух «частей города». Это различие суть переход: то «место», которое отмечено возвращением, оборачиванием и переменой — $\chi\acute{o}\rho\alpha\iota \mu\epsilon\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$. Дело, следовательно, не в том, что дети воспитываются там, будучи при родителях или отделенными от них, но воспитываются там, где совершается оборот, и самой этой оборачиваемостью. Хора — это «место».

Динамичность, живость этого оборота подчеркивается Сократом, когда он говорит о своих чувствах, которые вызвал у него уже прозвучавший «набросок государственного устройства»: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но не подвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тела. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного вами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают подвиги сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» [31, 19b, c]. «Место» борьбы хочет разглядеть Сократ. Действительно, картина благородных и красивых тел его не удивляет. Не удовлетворяют его и догадки о том, что таковые могут быть и красивыми, и благородными: грезить и воображать о достоинствах — пустое занятие. Но Сократ не исключает, что нечто обладает определенными достоинствами и может быть представлено как несущее их. Сообразно своему складу они должны вступить в борьбу. И только встречая «другое», что обладает не меньшими достоинствами, здесь — «на поле брани или в переговорах» обнажится подлинность того, что есть. Хора, таким образом — это «место» борьбы, где встреча случается и все, что переговорами и бранью принимается, размещается сообразно складу своему, и тогда живая под-

линность наличествующего — в его действительной красоте и благо-родстве — открывается.

Сократу известны способности поэтов, софистов и государственных мужей являть живую подлинность наличествующего. Но бранит он их не за присущий им склад. Поэтам он воздаст должное за умение «воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет» [31, 19d]. Действительно, эта способность внимать привычную конкретность целости мира не может не быть отмеченной. Однако, как говорит Сократ, «то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле» [там же]¹. «Что касается рода софистов, — продолжает Сократ, — я, разумеется, всегда считал его искушенным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений или переговоров как философы, так и государственные мужи» [31, 19e]. Конечно, и Сократ, и Платон были оппонентами софистов. Но искусство убеждения — искусство риторов, без сомнения, признавалось. Их чувство слова и убеждающая мелодия речей не только удивляла и соблазняла, но и вела путь составления вещей прекрасных. Вообще, как отмечает Аверинцев, «внутренние противоречия античной философии — противоречия между традиционализмом и рефлексией, между установкой на 'догму' и принципом методической самопроверки, между устремлением к единой истине, стоящей превыше 'мнений' и не могущей противоречить себе, и множеством противоречащих друг другу доктрин об истине, в которых к 'знанию' всегда примешано 'мнение', — все эти противоречия преодолевались риторикой, да как — победно, триумфально! Там, где философу отказано в окончательной уверенности, ритору эта уверенность не то что разрешена, а вменена в долг. Добавим — в высокий долг, удостоверяющий его превосходство над копушей философом» [37, с. 24]. Эту вот искусность владения словом Сократ и признает. Ведь не владея этим искусством, борьбу легко превратить в бойню. И тем не менее, красота плетения слов необходима, но отнюдь недостаточна. Как нам представляется, говоря об отсутствии собственного дома у софистов, Сократ хочет обратить внимание, что речь риторов льется, но не знает

преград, путь длится, но шаг не чеканится. Но может ли «не геометр» войти туда, где подлинность наличествующего открывается? Ответ очевиден. Но, с другой стороны, и математическая точность, которой славятся государственные мужи, также кажется недостаточной: в акцентировании подробностей и деталей, их последовательном или синхронном собирании конкретная целостность мира забывается.

Таким образом, не философические таланты поэтов и софистов, с одной стороны, и не чеканный шаг государственных мужей — с другой, ведут борьбу, но в огне борьбы данное им по природе и воспитанию сплавляется и родит нечто наличествующее в его подлинности. «Итак, остается только род людей вашего склада, — говорит Сократ, выказывая почтение Тимею, Критию, Гермократу, — по природе и воспитанию равно причастный (ὅμοι ὁμοφότερόν) философским и государственным занятиям» [31, 19e]. Здесь Сократ ведет речь не о зрении только философов либо государствоведов, и не о некоем равном для всего и всех взоре, но о том, что, во-первых, таланты каждого и, следовательно, шествующее обнаружение подлинности нечто, отдельные друг от друга (ἕτερον); во-вторых, они в своей отдельности являются спутниками, но не идут вместе; в-третьих, их совместное шествие (равность такового) гарантировано тем, что они, ведомые каждый мерой своего шага, являются один для другого частью и шествуют, взаимодополняя друг друга. Показательно, что Тимей не только принимает комплимент Сократа, но и в знак благодарности, фактически повторяет их: «Что же, поделим между собой обязанности и попытаемся сообща (κοινῇ) должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил» [31, 26d]. Платон как будто специально подчеркивает, что «сообща» не значит «вместе». В более раннем диалоге, передавая рассказ Протагора о происхождении добродетели, это древнейшее различие представлено более рельефнее: «Люди сначала жили разбросанно, городов еще не было, они погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного мастерства обработки, хоть оно хорошо помогало им в добывании пищи, было мало для борьбы со зверями: ведь люди еще не обладали искусством жить обществом, часть которого составляет военное дело (πολιτικὴν γὰρ τέχην οὐλῶ εἶχον, ἥς μέρος πολεμικῆ)». И вот они стали стремиться жить

¹ Мы оставляем эту фразу в переводе В. Соловьева. Однако, с нашей точки зрения, здесь идет речь не о том, что «военное дело» (столкновение, сражение — борьба) является не частью жизни «общества», но оно само измеряется борьбой: борьба является той мерой, которая определяет существование «общества».

¹ О поэтической стратегии обнаружения идентичности нечто см. главу II, § 2.

вместе (δὴ ὁμοίεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις) и строить города для своей безопасности. Но чуть они собрались вместе, как сейчас же начали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща (τὴν πολιτικὴν τέχνην); и снова приходилось им расселяться и гибнуть» [38, 322b]. Действительно, некое множество, что вместе собрано, еще не говорит о существовании единства; о его существовании не говорит и мастерство размещения; даже уже представленное единство не гарантировано от того, что не будет рассеяно и не погибнет. Но лишь совместное строительство, которое ведется мастерством каждого в соперничестве и борьбе, славится единством всего. Таковое единство фактически обнаруживается только в пути совместного изведывания мира — πολιτικὴν τέχνην. Только потом — родившись в «месте» этого ведения, оно и красит все существующее.

При этом измеряемая борьбой красота явившегося, требует, чтобы была акцентирована отдельность каждого. Мастерством поэта либо государственного мужа нельзя пренебречь: поэтичность и математичность изведывания мира — обоюдодовесны и равноисходны. «Так что будем лучше обращаться друг к другу, — утверждает Платон, — а большинство оставим в покое» [22, 64c]. Конечно, дело не в пренебрежительном отношении к «большинству» или ко всему, что уже собрано вместе, как это видится в русском переводе фразы. Скорее наоборот: нечто высказанное славно (χαίρειν εἰπόντες), если кажет себя в и через обращение — в обращении самом по себе (εἰπόμεν γὰρ πρὸς ἡμᾶς αὐτούς). Но насколько тогда очевидно, подлинно и устойчиво нечто, если все его содержимое следует своему и отдельному природному складу; и в чем содержание гармонии, если нечто кажет себя как красивое и благородное?

Читая *Тимея*, мы, казалось бы, без труда сможем найти ответ на наши вопросы. «Весь этот замысел вечносушего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространённым во все стороны от центра, целостным, совершенным и оставленным из совершенных тел. В центре постоявший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ее тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург]

дал ему жизнь блаженного бога» [31, 34a, b]. Действительно, душа, имеющая место в «центре» мира, определяет его космическую гармонию и, пребывая в общении и содружестве сама с собою, правит лад. Но не будем спешить ставить здесь точку и продолжать разговор от этого «места». Остановимся и зададимся вопросом: что это за «центральное место», каковое в общении и содружестве дает жизни, т. е. отмечено рождением подлинной тверди нечто (тела нечто) и космоса? Каково оно, «душеглаголанье»?

Сразу обращает на себя внимание, что речь идет как будто бы о двух богах: «вечносушем боге» и «боге, которому только предстоит быть». Не будем акцентировать внимание на теологической стороне вопроса¹, но заметим важность самого различия. В самом деле, Платон ведет речь не просто о «двух» богах, но пути, что необходимо должен быть пройден от того, что есть — ὄντος ἁεὶ λογισμὸς θεοῦ, до того, каким он есть — θεὸν λογισθεῖς. Собственно, от того, что есть, через это следование (περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον) жизнь дается, и нечто уже наличествующее кажет себя. Также и твердь нечто обретает свою подлинность (σωμάτων σῶμα) в промежутке этого пути: здесь — через следование — нечто становится «гладким», «целостным», «совершенным».

Подчеркнем, что этот путь необходимо проходится: он движется так, что уже несет в себе свое окончание — цель, к которой направлен. Таким образом, ход в этом промежутке ведом отдаленной преданностью цели. Именно здесь «тело космоса» обнаруживается как подлинное и совершенное. Уже потом Аристотель артикулировал факт подлинности и совершенства нечто в его преданной «направленности к осуществлению» (πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). Но Платон, как внимательный и строгий «историк мира»², за-метил эту императивность цели.

Несущий в себе свое окончание, путь душе отводит место в «центре». Этот «центр» — середина, промежуток, в котором твердь нечто жизнь обретает, и вот это нечто выставляется таким, каким оно и должно быть: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε

¹ Как мы уже отмечали, первый шаг уже сделан, и не дело ставить под сомнение существование «вечносушего бога».

² Без сомнения, эту страсть ему передал Сократ, у которого и самого, как он сам говорит «в молодые годы была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы (τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν)» [22, 96a].

ἔτεινεν καὶ ἐτι ἐξῶθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιέκλυψεν — «душа, что в промежутке самоявления бога есть, все проникает и распространяется, одевая тело таким, каким оно есть». Душа фактически занимает место промежутка, где ткется то, что есть, таким, каким оно есть. Само это ткачество в общении и содружестве верховодит.

И опять, не будем спешить и приписывать душе некие сверхестественные качества. В *Тезете*, комментируя слова Протагора о «мере вещей», Сократ говорит, «что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она» [39, 152a]. Поэтому — все принадлежит самим вещам и не предполагает никакого переноса в глубины «я» или высоты некого «Я». И, «мудрому мужу, — продолжает ироничный Сократ, — не подобает болтать вздор!» [39, 152b]. В этой связи декартово *cogito*, как окно души, скорее это окно закрывает: закрывает так, что не позволяет удивиться и получить удовольствие от мира и красоты космоса. Надо остаться в мире, на его поверхности и остановиться, чтобы, может быть, не столько разглядеть, но насладиться подробностями того промежутка, где мир в своей жизненной красоте пребывает.

Итак, душа верховодит явлением того, что есть, таким, каково оно есть: она — ὁ ἀρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶσεν — «правитель, что старше подлежащих ей младших [тел], и есть как сопряжение [таковых]» [31, 34c]. В этой связи ее верховенство определяется как правление (1), которое осуществляется и над различными телами (2), и различием таковых (3) [см. 31, 35a].

Чтобы рельефнее представить тресоставность этого «душевного» промежутка, вспомним платоновского *Федона*; но не итог рассуждений Сократа о бессмертии души, а сам ход разговора с Симмием и Кебетом.

Симмий вступает в разговор тем, что утверждает гармонизирующую суть души: «В настроенной лире гармония — это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное, божественное, а само лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному» [22, 85e]. Он не исключает, что душа божественна, но она есть лишь сочетание и гармония телесных начал, «когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом» [22, 86c]. Речь Симмия фактически движется от видения, наличия не смешанных между собой «телесных начал» к натяжению таковых и, далее, к гармонии. Чем его слова не правдоподобны? И потому было бы неверным сказать, что Сократ вообще не приемлет

таковых рассуждений. Различие тел и пребывание их в натяжении не ставится Сократом под сомнение. Но душа — более, чем «гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал» [22, 92b]. Он говорит, что она действует против того, из чего состоит: «Противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляет исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны» [22, 94d]. Это «словно бы со стороны» требует своего прояснения. У Платона сказано, что душа «δεσπόζουσα πάντα τρόπους [...] ὡς ἄλλη οὐσα ἄλλω πράγματι διαλεγόμενη» — «правление всем ведет... <...> ...так, что одно и отличное от него другое отбираются и собираются [соразмерно] их годности». Таким образом, правление ведется отбором различных «телесных начал» и их собиранием как годных к использованию. Такое *πράγματι διαλεγόμενη* — обособлено, т. е. в стороне от «одного» и отличного от него «другого», держит в натяжении «телесные начала» и ведет их так, что они уже не те, что есть, но такие, какие являются годными к использованию. Чтобы выказать обособленное пребывание души и то, что она является равной для всего меры, Сократ ссылается на Гомера и восклицает: «Разве у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа — это гармония, что ею руководят состояния тела, не наоборот — что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии?» [22, 94c]. Поэтический дар Гомера просто необходим Сократу. Тем самым он утверждает, что душа гармонична не слагающим ее составом, но тем, что она содержит все в ней помещенное, и в ней содержится целость всего. С точки зрения того, что она содержит — она негармонична; но, как всепроникающая, она «божественнее любой гармонии».

Обращением к Симмию разговор не заканчивается. Ведь осталось еще до конца не проясненным, что такое *διαλέγομαι*. Ясно только пока то, что это «отбирание-собираение» длится как обособленное от наличествующих «телесных начал», держит их в натяжении и позволяет явиться уже годными к использованию. Поворачиваясь лицом к Кебету, Сократ дополняет свое фактически феноменальное определение души тем, что артикулирует ее логическую составляющую.

Сократ начинает с того, что рассказывает о своем пути исследования мира, и заключает: ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ὁλήθειαν —

«стоять следует там, где логос возвращает себе свое первоначальное место, и нечто видится в своей собственной устойчивости, открываясь» [22, 99e]. Далее Сократ говорит о том, что подлинность нечто может быть или изображенной (ἐν εἰκόσι) или «рассматриваться в ее собственном осуществлении» (σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις) [22, 100a]. Мы еще обратим внимание на это различие, но пока будем следить дальше за ходом следования Сократа. Он, собственно, и говорит о необходимости «продолжать возделывание приданной земли» (οὖν δὴ ταύτῃ γεώρμησα); и сам шествует «так, что кладет в основу твердость рас-судительной поступи логоса» (καὶ ὑποθέμενος ἐκάσποτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρωμενέστατον εἶναι). Речь идет именно о «рас-судительности» (κρίνω) логоса! Как нам видится, логос и занимает то место, где вершится суд; он — эта граница. ἅ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθῃμι ὡς ἀληθῆ ὄντα, [...] ἅ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ — «и что является из этой [рас-судительной] симфонии, в том подлинность [нечто] несокрыта, а что нет — сокрыто» [22, 100a]. Выказанное в этой «симфонии» и предстает как то, что ее изображает.

Изображением, конечно, пользоваться можно, но надо помнить, о чем предупреждает Сократ, что этот путь ущербен (οὐκ ἔοικεν) [22, 99e]. Ущербен он в том, что, во-первых, рисует лишь картину осуществляющего срабатывания нечто подлинного, где, как отметит потом Сократ (*Тимей*) и на что мы уже обращали внимание, все видится красивым, чинным и благородным, но неподвижным. Даже меняющиеся изображения или сравнение меж собой различных «картинок», в чем хочется видеть приближение очевидного лика нечто, — лишь симуляция той рас-судительной поступи, что кладется в основу. Во-вторых, и в этом, может быть, не столько «ущерб», сколько уже порок, изображение присваивает себе право распоряжаться работой возделывания: признает лишь явленное и помечает «черной меткой» все сокрытое от него — логирует мир. Такой мир не только не удивляет и не удовлетворяет, но является безалаберным: таким, где лада нет.

И тем не менее, Сократ прибегает к использованию изображений. В том, что в них полезного, — суть обращения к Кебету. Во-первых, выказанное вносит перелом в длительность «осуществления», в котором артикулируется каждый шаг следования. Отмечается, что «ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть¹, не хочет

¹ С нашей точки зрения, Платон здесь ведет речь о самой по себе линии, что ограничивает.

ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнем» [22, 102e — 103a]. Таким образом, каждый сделанный шаг уникален и в нем выказана устойчивость нечто. Но отдаление (ἀπέρχεται) — совершение шага следующего — чревато потерей прежней устойчивости (παθήματι). И в то же время, в нем — обретением новой. В этой связи выказанное мерит не столько различие шагов (или различие порядков), сколько само шагание (или порядок различия). Порядок различия уравнивает различия, устанавливает меру сравнения и позволяет исчислять шаги. Во-вторых, и это главное, «сама противоположность» (или «место» границы) имеет имя и называет именами то, что находится по обе стороны границы. В самом деле, как говорит Сократ, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμία, [...] δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα — «в следовании, что несет в себе противоположности, они самые зовутся именами, которые от их противоположности им присваиваются, [а] ход самой противоположности, в чем устойчивость существует, называется именем» [22, 103b]. Вообще этот путь идет так, что чеканит следование печатью имени и все мерит присвоением имен.

Таким образом, предельное уважение к слову и правильное его употребление — неперемное условие φύσεως ἱστορίαν. Вообще, как говорит Сократ, «нет большей беды, чем ненависть к слову. Рождается оно таким же точно образом, как человеконенавистничество» [22, 89d]. Но этот путь — не апология «правильного слова», которым выказывает себя равенство «противоположностей» и которое уравнивает «противоположности». Оно само есть как граница встречи «противоположностей»: вот здесь — где, в напряженности содержащимся «телесным началам», присваивается имя как годным к использованию; здесь — где, рас-судительная поступь твердым, чеканным шагом собирает свое хождение в одно, обнажая очевидный, подлинный лик нечто наличествующего. В этой связи «здесь» отличается не копошением наличествующих «тел» и не словобеганьем, но πράγματι διαλεγόμενῃ. И διαλέγομαι — рас-судительная поступь логоса: в пути шествия логоса нечто осуществляется в своем срабатывании и потому является годным для использования — как вот это нечто и не более, чем это.

Одни из последних слов, которые произнес Сократ перед казнью, были сказаны о логосе и душе: «Когда ты говоришь неправильно

(μή καλῶς λέγειν), это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло» [22, 115e]. Нет, здесь речь не идет о правильности или неправильности того или иного слова, или о том, что «говорением» может быть разрушена гармония всего вместе существующего. Сократ словно просит продолжать тянуть лямку (καλῶς) глаголанья: не копошиться и не расточать словеса, но сказывать и утверждать космический лад мира; не просто вернуться, но глаголить возвращением, когда всепроницающий логос, обнажая подлинную и очевидную суть нечего наличествующего, являет его как годное к использованию. Вот как-то «душеглаголанье». Не случайно, поэтому, древние греки — тонкие знатоки слова, осторожные и внимательные наблюдатели мира — использовали ψυχρολογέω и διόλογος как синонимы.

Глаголанье есть фактически то «место», где различия «телесных начал» и порядок, который определяет само это различие, сопрягаются. Силовой, соревновательный ход этого сопряжения все единит. Всеединство, что борьбой есть, и являет очевидный лик нечего наличествующего таким, каким оно годно для использования. Тимей так и повествует о составе души и ее предназначении: καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκέρασατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς αὐτὸν συναρμόττων βία μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν — «схватка меж собой вместесмешанного, что имеется как единовидимое, [и] вместешагания, не поддающегося смешению, в борьбе слита на меже, где подлинное творением трех [начал] едино!» [31, 35a-b]. Обратим внимание, что в составе души нет места крайностям. Это «место» сближения и отдаления — суда. Таковое судящее сопряжение — суть душа.

¹ Конечно, перевод С. С. Аверинцева более поэтичен: «Все эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их затем с сущностью и сделав их трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждое из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности». Мы намеренно представили фактически подстрочник, чтобы, во-первых, некоторым образом, оповседневнить разговор Сократа и его приятелей, во-вторых, рельефнее выделить эти «три начала». Действительно, ὄντα συνεκέρασατο — то, что вместесмешано (или «природа иного»), видится как единое; при этом уникальность каждого шага не вызывает сомнения, и они не смешиваются, но шагание само по себе — суть тождество. Эти два «начала» схватились меж собой (λαβὼν αὐτὰ). Речь идет не просто о сцепке, но силовой схватке — бое. И эта борьба — третье «начало». В схватке «начала» сливаются (μειγνύς): и сопрягаются, и жидкости их смешиваются (если уж дословно стараться передать это слово). Это слитие происходит на меже (δὲ μετὰ). Здесь — на меже, где идет борьба, как схватка «начал», — нечто в своей подлинности присутствует (οὐσία).

Здесь, в приближении с отдалением, нечто только наличествующее рас-суживанием открывается в очевидном лике своем и годно для использования. Уже потом Аристотель в *Никомаховой этике* скажет о душе как о том, что открывает и являет нечто в его собственной очевидности: ἀληθεύει ἡ ψυχὴ [18, 1139b, 15]. И утвердит: ἡ ψυχὴ τὰ οὐτὰ πῶς ἐστὶ πάντα — «душа есть все сущее» [40, 8, 431b, 21].

Еще раз подчеркнем: нечто есть таким, каким оно есть, рас-суживанием. В своем очевидном лике оно, следовательно, не только внято — помещено, но и есть таким — размещено, так, что годно для использования. Именно на это помещение-размещение — казание нечего его рас-суживанием — обращает внимание Хайдеггер, растолковывая понятие «феномена» и «логоса» [см. 7, § 7]. Определяя свой «феноменологический метод», Хайдеггер словно сопутствует Сократу в его обращении к Симмию и Кебету. Действительно, само по себе видение нечего и явление его в рассматривании еще не говорит, что нечто дано как идентичное. «Выражение 'явление' само может опять же значить двоякое: во-первых (про)явление в смысле давания о себе знать как себя-не-казание и затем само дающее знать — которое в своем казании себя указывает на нечто себя-не-кажущее. И наконец можно применять явление как титул для аутентичного смысла феномена как казания себя. Когда эти три разных положения вещей обозначаются как явления, то путаница неизбежна» [7, с. 30]. «Феномен, — продолжает Хайдеггер, — себя-в-себе-самом-показывание — означает особый род встречи чего-то» [7, с. 31]. Этот «особый род встречи» — логос: «λογος дает чему-то видиться (φαίνεσθαι), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соотв. для говорящих друг с другом. Речь «дает видеть» от того самого, о чем речь. В речи (ὑποφάνισις), насколько она подлинна, предложение должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так, что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому» [7, с. 32]. Таким образом, нечто очевидно, идентично, подлинно если само себя из себя глаголаньем кажет — говорением друг с другом. Но не в говорении (или словах) состоит идентичность нечего, но «для говорящих». Лишь «в конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучивания в словах» [7, с. 32]. Вот и платоновские персонажи разговора о мире — Поэты, Софисты и Государствоведы — все говорят: кто, смешивая все в едином слове, кто с любовью к слову «правильному», кто словом чеканя свой шаг. Но лишь встреча таковых, судящее сопряжение их мастерства

и рас-судительность глаголанья кажет мир как слаженный космос. В этой связи «место» границы встречи, где глаголанье пребывает, и феноменально, и ноуменально. Также и нечто, являющееся в своем очевидном лике — как идентичное, — феномен, который кажет себя именем своим. Здесь — феномено-логическим каркасом, то, что внимается приближением отдалеко, размещается отдалением. Такое-вот приближение с отдалением мы назвали диалогом. Таким образом, диалог исходно распоряжается нечто: извлекает его из сокрытия и являет таким, каким оно годно для использования. Здесь — «место» рождения нечто живого: вот этого и не более, чем этого нечто.

Когда Тимей заключает речь о том, как все родилось, он говорит о «тройкости трех» (τρία τριχῇ) «начал», которые возникли еще до рождения: ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι [31, 52d]. Как нам представляется, речь не идет просто о различии подлинности нечто, некоем месте и рождении нечто как такого, что оно есть — различии порядков. Не говорится здесь и о единстве трех: той «тройке», которая задает порядок различия. «Приговор» Тимея таков: нечто подлинно местом рождения, откуда оно и есть. Это «место» (χώρα), «где и откуда рождение идет» (τὴν δὲ δὴ γένεσέως), и следует толковать, вслед за С. С. Аверинцевым, как «Кормилица»: «А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполняющие ее потенции не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при просеивании зерна и отсеивании мякины... <...> Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихий] были тогда колеблемы Восприимницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом четыре рода обособились в пространстве (διὸ δὴ καὶ χώραν) еще до того, как пришло время родиться устрояемой из них Вселенной (ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι)» [31, 52d–53a]. Как мы видим, не четыре наличествующие стихии мира устрояют

космос, и не их четверка являет его космический лад. Космос рождается там, где они помешаются и размещаются приближением (просеиванием) и отдалением (отсеиванием). Хора — рас-суживающее «место» — рождение ведет; здесь случается то, что нечто является в своем подлинном и очевидном лике. Отсюда и мир устроится ладным, т. к. кормится и пронизывается событием своего рождения.

За столетие до Платона поэтический дар Парменид явил: αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος // ἔσχατος ἔδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὥρμήθησαν // γίγνεσθαι — «эфир, всепитающий всепокрывающий, как и Олимп верховный, // пыланием звезд вырывается // вдруг рождением» [11, фр. XI]. Парменидово «вдруг рождение» — не просто *opus operatum* либо *modus operandi*. Здесь, во «вдруг рождении», действительно, «место» и подвижности всепокрывающего эфира, чем пылание звезд питается, и взрыв, обнажающий их горячее сияние. В следующем стихе Парменид пишет о Богине, что «в середине пребывает» и «всем ведет управление» (ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ). «Всё, как ужасные роды, так и случка, ей исходно подвластны» (πάντα γὰρ <ἢ> στύγεροιο τόκου καὶ μίξις ἄρχει), — продолжает он [11, фр. XII]. «Вдруг рождение», таким образом — это и случка наличествующего, и роды: рождение, которое случается встречей, касанием и объятием. В этом «вдруг» и звезды горячи, и огнем они вырываются. Это — событие рождения.

Конечно, уже во времена Платона на смену поклонения богам пришли политические словопрения. Но не забыл Платон об этом «вдруг рождении»: ведь обмен мнениями и прения должны с чего-то начинаться. Его метка хоры — артикуляция «места», от которого и дальше путь вести можно, и что необходимо возвращать, чтобы этот путь продолжался. И Сократ, который призывал «беседовать, а не спать», потому и требовал определения родины и ее вновь и вновь возвращения. Только отсюда и так нечто может быть явленным в своем очевидном лике. Здесь то «место», где идентичность нечто рождается.

При этом Сократ не переоценивал мастеров красноречия и не был любителем длинных речей. «Стоит обратиться к ним с вопросом, — отмечает он, — они, словно [немые] книги, бывают не в состоянии ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хотя бы какую-то мелочь из того, что они сказали, они отказываются, словно медные сосуды, которые если по ним ударить, издают долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» [38, 329 a-b]. Его «беседа» — это и говорение, и слушание; и спрашивание, и ответ.

Мы намеренно употребили это «и...и». Беседу ведет не говорящий и не слушающий; не тот, кто спрашивает, и не тот, кто отвечает. Беседа — руководится сообща, совместно. Она вообще есть как совместность: здесь обоюдность «одного» и «другого» задана их разомкнутостью, которая исходно распоряжается явлением нечто наличествующего как оно есть свое собственное вот это. Следовательно, не одному, например, Сократу либо Тимею или Критию принадлежит «правильное слово»; и не все вместе дают видеть то, что есть, таким каким оно есть. Но здесь — в диалоге нечто открывается как вот это нечто: кажется себя в своем очевидном лике и годным к использованию.

Что может быть легче такого разговора? Что может быть тяжелее такого испытания? «Мне кажется, разговоры о поэзии, — говорит Сократ в Платоновом *Протагоре*, — всего более похожи на пирушки незыскательных людей с улицы. Они ведь не способны, по своей необразованности, общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своих собственных слов, и потому ценят флейтисток, дорого оплачивая заемный голос флейты, и обращаются друг с другом с помощью их голосов. Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, так не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток, — так общаются, довольствуясь самими собой, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, — и все это благопристойно, даже если и очень много пили они вина. И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими нас признает толпа, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, о чем у них, собственно говорится. <...> [Люди же образованные] отказываются от таких бесед и обращаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются испытаниям. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и нас самих» [38, 347c–348a].

* * *

Диалог не является «местом» консенсуса. Он скорее разрушает уже принятое и заставляет вернуться к неразличимой множественности мира, дабы явить его первозданную космическую красоту и благородство. Как «место» вечного вопрошания, он призван судить.

Рас-суживающий профиль диалога открывает подвижные подробности мира в их подлинной стати и годными к использованию. Его осуществляющая мощь фактически определена не простым актом приближения наличествующего и отдалением его постановкой на место, но сопряжением приближения и отдаления. В этой связи диалог не является действием (ἔργον) либо приближения, либо отдаления, либо собирания, но суть «место» его действительности (ἐνέργεια): приближение с отдалением энергует и нечто наличествующее обнаруживается здесь, где стоит в своем подлинном виде как годное к использованию. Таким образом, энергия «места» диалога ведет дело изведывания мира. И диалог, где нечто является как оно есть свое собственное и, следовательно, годным к использованию (πρόϋμνα), — «место» практики.

Как сущее сопряжение, диалог настраивает и заряжает энергией. О высвобождении энергии речь может идти только потом. Только потом можно говорить об истине как *adaequatio intellectus et rei*. Но этого «потом» может и не случиться, если не отправиться в путь изведывания мира. Шествуя в пути, нечто наличествующее открывается, и таящаяся в нем его собственная статия кажется себя. Диалог есть такое путешествие. Здесь не констатируется истина и «правильное слово» — не в чести. Он таков, как нечто наличествующее открывается глаголаньем и кажется себя в своем очевидном лике. Здесь родина такого нечего, каким оно годно к использованию. Таким образом, идентичность нечего не есть, но случается. Идентичность нечего — суть событие, которое случается в пути изведывания мира и на границе встречи подвижных подробностей мира, и где нечто наличествующее кажется себя как годное к использованию, заявляя о своем явлении словом.

Идентичность нечего, рожденная в диалоге (диалоговая идентичность) не значит, конечно, что нечего, как оно суть свое собственное, пребывает в слове, но означает, что идентично себе все то, что называется словом. И поскольку отдельное слово есть то, что оно есть только с другим словом, постольку это слово рождается в диалоге. Оно рождается границей встречи обоюдных говорения и слушания. В говорении — решительность броска; в слушании — чекан шага. В точке смены шага — встреча «другого», чья твердая поступь не обходима. Встреча «другого» — гарантия и рождения слова, и его продолжения. В этой связи диалог — не столько говорение, сколько слушание. В молчании диалог находит свое основание. Таким обра-

зом, если в говорении решительность броска вперед, то в ухе пребывает покой. В подвижном покое диалога слушающий оборачивается говорящим, а говорящий — слушающим. Диалог — «место» оборачивания, где «один» и «другой» стоят пред бездной разомкнутости.

Эта зияющая пропасть не отводит место некоему «третьему», который расположен между «я» и «другим». В ней «я-другой» (не порознь, не вместе, но сообща) подталкивает и «я», и «другого» к определению и к преодолению ради жизни. На этой границе практически невозможно жить, но неуютность заставляет идти вперед, выбирать каждый раз новый маршрут — нехоженный и опасный. Здесь выковывается статный и благородный облик и «я», и «другого», которые потом могут или говорить меж собою (обмениваться мнениями — коммуницировать), или отказаться от общения. Здесь и мысль складывается, чтобы или мир для себя (мысли) принять, или отказаться от него ради себя же.

Как мысль не может родиться вне границы, так не может она не быть и ироничной. Ведь с каким энтузиазмом мы формулируем некие правила и нормы; и в то же время с каким удовольствием мы этими нормами играем: множим их формулировки, варьируем их, как если бы, несмотря на большую любовь к ним, мы относились к ним без особого уважения. В этой ироничности — удивление, сомнение, желание расшатать и расшевелить окостеневшие правила (пусть даже они «красивы» и «благородны»), чтобы вернуться к их началу и утвердить их живую статью. Ироничность в таком свободном владении правилами — низвержение их и восхождение к ним — является проявлением мастерства и испытанием чувства неподдельного удовольствия.

Диалог — «место» просвета, где нечто открывается в своей подлинности и кажет себя как очевидное. Повернуться лицом к зияющей пропасти, откуда совершенное исходит, значит услышать зов и просить места. Вероятно, «дай мне, где встать» могучего Архимеда и являются такой просьбой. «Дай мне» — это обращение к миру, чтобы он дал «я» статью: позволил занять место, которое вмещает и хранит подлинность «я». Само обращение к нему одаривается даром — позволением статью. И статья «я» становится подарком, который «я» получаю в дар. Статья — подарок обращения. Потому «я» есть тот, кто стоит, оттого, что обращением одарен статью. Только потом «я» может распоряжаться своим собственным. Но только потом! А пока — статья в миру и быть захваченным его потаенной непотаенностью.

Заключение

Предполагается, что по завершении строительства построенное закрывается на ключ и остается для использования. Однако пройденный нами путь демонстрировал всяческую незаинтересованность в результате и лень в его достижении: мы отставали, повторяли и настаивали на том, что отрешенность и неспешность важнее суетности и любопытства.

Мы задались вопросом об идентичности нечто. Обыденность этого вопроса не вызывает сомнения. В самом деле, каждый в мгновение-ока принимает решение об использовании того, что есть в наличии. Если это нечто в помощь и позволяет продолжать начатое, то отмечается, что оно — именно вот это нечто: то самое, что нужно, — идентичное. Речь не идет только о некоей вещи, которая может быть определена именно как вот эта. «Это человек», «это моя родина» и т. п. — суть определение идентичности. Идентичность, следовательно, состоит в том, что определяет устойчивость и подлинность того, что есть. Как достоверное вот это нечто безопасит и вселяет уверенность, позиционирует и открывает возможность изменения позиции, гарантирует продолжение начатого и ведет обновление.

Однако когда привычный ход нарушается (или разрушается во-все), то ставится вопрос об идентичности. В самом деле, если нечто используемое перестало удовлетворять, не гарантирует безопасность, разрушает уверенность, препятствует продолжению начатого, то, и это естественно, вопрошают о его устойчивости и подлинности. Тогда и пытаются расширить то мгновение, когда решение пришло как бы само собой: задержаться на нем, стать внимательным и осмотрительным.

Нельзя сказать, что желание отстать удел некоторых. Необходимость продолжения и обновления заставляет каждого вновь и вновь вопрошать о началах самого строительного дела. При этом вопрошание о начале не отказывает себе ни в созерцании наличествующего, ни в представлении его таким, каким оно есть, ни в необходимости его использования. Однако только видение того, что есть, — безжизненно; сам по себе результат — труп, который уже оставил позади движение жизни; а грезы и представления скорее, мутят, чем доставляют удовольствие. Таким образом, вопрос должен отказать себе в

наивности и стать строже: необходимо вопрошать о том нечто, что есть в наличии, и является таким, каким оно годно к использованию. Фактически, неспешность заставляет обратить внимание на «место» своеобразного перехода, где то, что есть, является таким, каким оно есть. И здесь обнаружить нечто как оно суть само по себе свое собственное — идентичность нечто. Обыденность (но не наивность) этого перехода наполняет жизнь: открывает ее достоинство и делает достойной избрания. Этот переход можно назвать «дорогой жизни» или тем путем, шествие по которому открывает нечто не в его безжизненности, или уже оковевшим, или как копошение копий и теней, но как оно само свое живое вот это и не более чем это. В осуществлении этого путешествия и состоит начало.

Аристотель утверждает, что начало — то, что дано. Обыденность «дано» скрывает, что здесь содержится и то, что есть, и то, каким оно есть. Порой бывает трудно разглядеть тот факт, что нечто имеет те или иные границы (1), и то, что оно существует с теми или иными границами (2). В самом деле, один порядок, опираясь на чувственное созерцание, фиксирует, что нечто обладает своей границей и используется отдельно от «другого» нечто. Другой — акцентирует свойства нечто и их принадлежность к нему согласно тому, каким образом оно является для использования; при этом различие использования — его явление по-другому. И тем не менее, когда мы говорим, что нечто дано и звучит, весит, ощущается, блестит, мы при этом имеем в виду, что звучание, вес, объем, цвет являются не просто свойствами нечто, и им самим, но и тем, что связывает его не только со свойствами, но и с «другим». Вот так нечто — в своем расширении — дано. И в этом дано — факт идентичности нечто.

Его расширение — отставание и осмотрительность — позволило акцентировать границу как конституционный принцип идентичности нечто. При этом граница — это не только то, что разделяет. В рамках порядка — порядка различия или различия порядков — не столько идентичность нечто обнаруживается, сколько освящается мера уравнивания или всеравная инстанция, которые промахиваются мимо того, что дано: порядку уже нет дела и до того, что есть, и перспектив его использования, но он занят своим сохранением. Граница же акцентирует факт разомкнутости, где нечто, как оно суть свое собственное, дано: в пути шествия то, что есть, встречается и присутствует таким, каким оно есть годным к использованию. Здесь — на границе встречи — далекое наличествующее приближа-

ется отдалением его таким, каким оно есть годным к использованию. Граница, следовательно, такое отношение, которое суть сопряжение приближения того нечто, что есть, и его отдаление. Такое сопряжение приближения с отдалением мы называем диалогом, и говорим о диалоговой конституции идентичности.

Сопряжение приближения с отдалением не является, с одной стороны, логической связкой, когда движение выделяния того, что годно к использованию, координируется и идентичность нечто находится в мере равенства; с другой — движением приобщения, когда уже все равно и путь длится как оправдание должного. Диалог имеет дело. Именем дела идентичность нечто глаголится. Глаголится там, где движение подвижной тверди мира светом дарует облик тому, что есть. Потому диалог принимает вызов не меры равенства и ценность должного, но того, что есть. Здесь — мир, который любит прятаться, подставляет себя по-разному, многими способами и отправляет путь. Мир, фактически, есть путь, в котором невозможно устоять. Пребывание в пути озабочивает и диалог заботой, встречая то, что есть, уже в надежде, что встреченное годно к использованию и будет использоваться таким, каким есть. В отдаленной преданности цели путь торит себя чередой шагов. В тяготении шагов и целости отсылания их друг к другу покоятся обстоятельства дела, которое имеется так, как ведется орудование и срабатывание того нечто, что есть, к его использованию. Именно целость отсылания вершит дело: дело действительно целостью отсылок. В этой связи идентичность нечто — такое нечто, что не действием заработано, но энергией сбывается: нечто, как оно есть свое собственное, не практикой дано, но практикуется. В пути ведения дела другой не-обходим и требует заботы. Но не так, что с него забота снимается. Другой сопresentствует в событии ведения дела не как друг либо враг, но встречается соревнованием за право использовать наличествующее. Здесь — на суде и рассуживания, то, что есть, — «я-другой» совместно, но не вместе либо порознь, практикуют то, что есть, каким оно есть. Победитель потом получает право использовать то, что стало годным к использованию. В месте озабоченно-заботливой разомкнутости диалог ведет дело так, что повторяет то, что есть, и приглашает его явиться. — И то, что есть, глаголится таким, каково оно есть: называется словом, которое приходит в пути шествующего ведения дела. Идентичность нечто, следовательно, дано словом. Потом это слово сообщается, толкуется и толками распространяется. Но изначально слово заывается ведением

дела, где то, что есть, принимается целостью заботы и практикуется совместностью к тому, каким оно годно к использованию.

Диалоговость идентичности не значит, конечно, что нечто, как оно суть свое собственное, пребывает в слове, но означает, что идентично себе все то, что есть, и называется словом. И поскольку отдельное слово есть то, что оно есть только с другим словом, постольку слово есть именно в диалоге. Язык, по существу, и есть только в диалоге. Здесь слово глаголит как совместность двух речей: той, что произносится, и той, что слушается. Поэтому слово мерится не передачей от источника к получателю, а диалогом. В этом плане диалог — это, с одной стороны, говорение. В говорении — решительность броска, который реализует себя в сообщении значения. Поэтому говорение всегда телесно. Оно есть обращение телом потому, что действительным носителем говорения являются драма встречи и фактура голоса, когда слово изрекается энергией натиска и борьбы, где смыкаются тела и органы — языка, нёба, глотки. С другой стороны — это обращение ухом, в котором завершается предыдущий глас и открывается возможность последующего говорения. Поэтому если в говорении сила актуального, то в слушании скрывается потенциал силы; если в говорении говорит решительность и риск, то в ухе пребывает покой. В диалоге слушающий становится говорящим, а говорящий слушающим. Здесь — граница, которая толкает к определению и к преодолению ради жизни. На этой границе практически невозможно жить, но эта неуютность заставляет идти вперед, выбирать каждый раз новый маршрут — странный и опасный. Здесь и складывается мысль, чтобы мудрость преодолела себя и оказалась преодоленной. Как мысль не может родиться вне границы, так не может она не быть и ироничной. Ведь с каким энтузиазмом мы формулируем некие принципы и законы; и в то же время с каким удовольствием мы этими принципами играем, множим их формулировки, варьируем их взаимоотношения, как если бы, несмотря на большую любовь к ним, мы относились к ним без особого уважения. Ироничность в таком свободном владении принципами — восхождение к ним и возможность их низвержения — есть и проявление, и, следовательно, испытание неподдельного удовольствия. Что же другое приносит большее удовольствие, чем расположенность в довольстве и избыточности мира, а также его утверждающее обогащение к удовольствию себя и мира!

Именно в диалоге мы примеряем на себе силы говорения и слушания еще до того и для того, как мы станем говорить действительно.

В диалоге пребывает «подлинный язык», который потом указывает, сообщает, толкует. Диалог не имеет своей целью прийти к консенсусу. Его задача в том, чтобы настраивать и заряжать энергией. О высвобождении энергии речь может идти только потом. Только потом можно говорить о мере равенства и всеравной инстанции. Но этого «потом» может и не случиться, если не удержать и не держаться той энергии, которая мир ладит как космос. Поэтому диалог требует решительности и продолжения. Не той решительности, которая заставляет скоро действовать, суетиться и бросаться в омут. Но решительности разобраться и обнаружить то, что заставляет быть этому и так, а не другому и иначе. Диалог — такое разбирающее и обнаруживающее шествие, каковое рас-суживает и собирает все в Одно. Это решимость понять: вновь вопрошание — возвращение движения подвижного естества мира; и вновь ожидание ответа — торжества события «вдруг рождения». Не в человеческой власти устроить событие, но быть готовым — его удел: быть в пути и шествовать, ведомым заботой. И Гераклит, когда изрекает, что «искал самого себя», отправляется в путь (фр. 101). Это — путь миро(ис)следования, который не истиной измеряется, но истинствует: здесь мир в своем космическом ладе открывается, и нечто, как оно суть свое собственное вот это нечто, обнаруживается.

Список использованной литературы

Введение

1. Платон. Федон / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 11–94.
2. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
3. Платон. Федр / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 157–222.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 192–220.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. — Т. 3. — С. 1–544.
6. Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
7. Лосский Н. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. — 1991. — № 1. — С. 132–147.
8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
9. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004.
10. Кальвино И. Невидимые города // Кальвино И. Собрание сочинений. Замок скрестившихся судеб: Романы, рассказы. — СПб.: Симпозиум, 2001. — С. 141–250.
11. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
12. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53–294.
13. Хайдеггер М. — Ясперс К.: Переписка 1920–1963. — М.: Ad Marginem, 2001.
14. Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 1.

Глава первая

1. Ильин И. А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 290–403.

2. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: Канон, 1994.
3. Платон. Софист // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 319–401.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad marginem, 1997.
5. Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 375–644.
6. Платон. Тимей // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 3(1). — С. 255–366.
7. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 66–291.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2.
9. Эко У. Заметка на полях 'Имени розы' // Эко У. Имя розы. — М.: Книжная палата, 1989. — С. 427–466.
10. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
11. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 547–600.
12. Деррида Ж. Страсти // Socio-logos'96. Альманах российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. — М.: Socio-logos, 1996. — С. 257–302.
13. Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
14. Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 299–526.
15. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
16. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1.
17. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). — М.: Высшая школа, 1963.
18. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений в 4-х т. — М.: Московский Клуб, 1992. — Т. 1. — С. 50–155.
19. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53–294.
20. Тексты. Переводы. Исследования. — Л.: Наука, 1970.

21. Аристотель. Поэтика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 645–680.
22. Платон. Горгий // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 255–366.
23. Тит Лукреций Кар. О природе вещей // Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. с латин. Ф. Петровского. — М.: Художественная литература, 1983.
24. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 93–124.
25. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Собрание сочинений в 6-ти т. — М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. — С. 5–300.
26. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
27. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 7–65.
28. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. — М.: Канон+, 1998.
29. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. — М.: Лабиринт, 2008.
30. Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. Два очерка // Античность как тип культуры. — М.: Наука, 1988. — С. 6–77.
31. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
32. Гомер. Илиада: Пер. с древнегреч. Н. Гнедича. — М.: Правда, 1984.
33. Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
34. Биbihин В. В. Мир (курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года). — СПб.: Наука, 2007.
35. Платон. Кратил / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 413–494.
36. Бофре Ж. Диалоги с Хайдеггером: Греческая философия. — СПб.: Владимир Даль, 2007.
37. Платон. Федр // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 157–222.
38. Платон. Пир // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 95–156.

39. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общая редакция А. Ф. Лосева, перевод М. Л. Гаспарова. — М.: Мысль, 1979.
40. Делез Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998.
41. Гесиод. Теогония: Перевод В. В. Вересаева // О происхождении богов. — М.: Советская Россия, 1990. — С. 191–220.
42. Гесиод. Труды и дни: Перевод В. В. Вересаева // О происхождении богов. — М.: Советская Россия, 1990. — С. 167–190.
43. Платон. Теэтет // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 223–318.
44. Платон. Протагор // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 187–254.
45. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1988. — С. 582–625.

Глава вторая

1. Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
2. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2.
3. Хайдеггер М. Положение об основании // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета; Алетея, 1999.
4. Платон. Государство // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 3(1). — С. 89–454.
5. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск: Водолей, 1998.
6. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
7. Деррида Ж. Золы угасший прах. — СПб.: Академический проект, 2002.
8. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерки мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический проект, 2000.
9. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
10. Платон. Парменид // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 401–477.

11. Платон. Тимей // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 3(1). — С. 255–366.
12. Платон. Филеб // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 3(1). — С. 9–87.
13. Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1.
14. Хайдеггер М. Язык поэтического произведения / http://heidegger.ru/sobranie_new.php
15. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
16. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
17. Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — М.: Феноменология — Герменевтика, 2003.
18. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad marginem, 1997.
19. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. — 1997. — С. 111–135.
20. Делез Ж. Логика смысла. — М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
21. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998.
22. Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. — СПб., 2001.
23. Платон. Горгий // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 255–366.
24. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Магистериум, Касталь, 1996. — С. 47–96.
25. Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Магистериум, Касталь, 1996. — С. 97–268.

Глава третья.

1. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. — Т. 8. — С. 115–217.
2. Аристотель. Поэтика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 645–680.
3. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

4. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск: Водолей, 1998.
5. Делез Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998.
6. Гегель. Наука Логика. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004.
8. Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. — СПб.: Mashina, 2006.
9. Левинас Э. Бог и философия // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому: Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию рождения Э. Левинаса. — СПб., 2006.
10. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений. — М.: Глозис, 1994. — Т. 1.
11. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 7–65.
12. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
13. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. — М.: Логос, 2002.
14. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. — Минск: Пропилей, 2000.
15. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
16. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998.
17. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad marginem, 1997.
18. Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 16–27.
19. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
20. Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговоры на проселочной дороге: Сборник. — М.: Высшая школа, 1991.
21. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. — Минск: Издательство ЕГУ, 2001.
22. Кант И. Критика способности суждения. — М.: Искусство, 1994.

1. Библихин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
2. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. — М.: Культурная революция, 2005.
3. Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
4. Хайдеггер М. Петь — для чего? // Рильке Р. М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений; Мартин Хайдеггер. Петь — для чего? — М.: Текст, 2003. — С. 179–235.
5. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
6. Платон. Софист // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 319–401.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad marginem, 1997.
8. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. — СПб., 2003.
9. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2002.
10. Гесиод. Теогония: Перевод В. В. Вересаева // О происхождении богов. — М.: Советская Россия, 1990. — С. 191–220.
11. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
12. Делез Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998.
13. Адорно Т. Негативная диалектика. — М.: Научный мир, 2003.
14. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. — Минск: Логвинов, 2006.
15. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 36–41.
16. Хайдеггер М. Положение об основании // Хайдеггер М. Положение об основании: Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета; Алетейя, 1999.
17. Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
18. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53–294.

19. Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις (Аристотель, «Физика», В 1) / http://heidegger.ru/sobranie_new.php
20. Heidegger M. Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
21. Аристотель. Метафизика // Собрание соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1.
22. Платон. Федон // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 11–94.
23. Хайдеггер М. Ницше. — СПб.: Владимир Даль, 2007.
24. Аристотель. Физика // Собрание соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 3. — С. 59–263.
25. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 61–612.
26. Аристотель. Вторая аналитика // Собрание соч. в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 2. — С. 255–346.
27. Библихин В. В. Язык философии. — М.: Языки славянской культуры, 2002.
28. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
29. Платон. Филеб // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 3(1). — С. 9–87.
30. Деррида Ж. Хора // Социо-логос постмодернизма. Альманах российско-французского центра социологии Российской Академии наук. — М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. — С. 122–170.
31. Платон. Тимей // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 3(1). — С. 255–366.
32. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. — Минск: Издательство ЕГУ, 2001.
33. Флоренский П. А. У водорозделов мысли // Сочинения в 2-х т. — М.: Правда, 1990. — Т. 2. — Гл. IV (Мысль и язык). — С. 109–341.
34. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 613–801.
35. Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 802–880.
36. Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга-СПб.», 2009.

37. Аверинцев С. С. Античная риторика и судьба античного рационализма // Аверинцев С. С. Образ античности. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 7–39.
38. Платон. Протагор // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 187–254.
39. Платон. Теэтет // Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 223–318.
40. Аристотель. О душе // Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 371–448.

Наукове видання

ХУДЕНКО Андрій Володимирович

АРХІТЕКТОНІКА ІДЕНТИЧНОСТІ

Монографія

Російською мовою

Завідувачка редакції *Т. М. Забанова*

Редактор *Н. Я. Рихтік*

Технічний редактор *М. М. Бушин*

Дизайнер обкладинки *В. І. Костецький*

Коректор *Л. М. Лейдерман*