

© Худенко А. В., 2009

15. Шульга Є. Над ким сміявся? Спроба зняти «фільм» про «антирадянського Гайдая» [Електронний ресурс] / Є. Шульга // Дзеркало тижня. - 2008. - № 4 (683) 2 — 8 лютого. - Режим доступу: <http://www.dt.ua/3000/3680/61934/>

16. Юшко І. Існує критична потреба запобігти надмірній залежності країни та її економіки від зовнішніх запозичень [Електронний ресурс] / І. Юшко // Дзеркало тижня. - 2007. - № 49 (678) 22 — 28 грудня. - Режим доступу: <http://www.dt.ua/2000/2040/61521/>

17. Яковлев Д.В. Політична взаємодія як комунікативний процес : медіатизація, демократизація, раціоналізація / Д.В. Яковлев. - Одеса : Астропринт, 2009. - 288 с.

Стаття надійшла до редакції 09.02.10.

Худенко А. В. - доцент Інститута соціальних наук ОНУ імені І.І. Мечникова

УДК: 160+006.3

АВТОРИТЕТНОЕ СЛОВО ДИАЛОГА

В статье на основе исследования некоторых положений классиков философской мысли рассматривается исходное и распоряжающее «место» диалога.

Ключевые слова: диалог, мир, ведение дела, энергия.

У статті на підставі аналізу деяких положень класичної філософської думки розглядається первинна та наказуюче місце діалогу.

Ключові слова: діалог, світ, прокладення діла.

Basic and cause dialogue place has been study under analyze of some classical philosophies' theses in article.

Key words: dialogue, world, transaction.

«Мысль рано, раньше, чем узнала себя, так или иначе уже вложила себя в дело мира, в то дело, которое есть мир. Раньше его, 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 согласим 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 жизненного 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-уравнивающий 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 напрямч волю и «переоценить все ценности» заставляет сбросить маску, но не еще 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 οἷον οἰκονομία – «устойчивое в его устойчивости» и определяет подлинную суть сущего; и так, что оно не просто констатируется, но есть открывающаяся глаголиньем (τοῦ ἀληθινοῦ λόγου) [6, 240b]. Вторя Платону, Хайдеггер именно в позитивном соотношении с сущим – в понимании его так, что оно используется, находит подлинность самого сущего. 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 бесчинстве содержится, еще древние называли космосом. Следовательно, шествие Хайдеггера направляла космическая благодать мира, в котором и которым сам мир находится.

Во вводной части лекций 1927 г. Хайдеггер достаточно четко определяет свою цель: чтобы позитивно соотноситься с сущим, т.е. использовать его для чего-либо, и, тем самым, «предаться миру» необходимо понимать бытие [5, с. 12-13]. 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 открывающее следование настроен путь Хайдеггера. Собственно, следованием-в-мире ведется и само исследование: неспешно, осторожно ссужается 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, чтобы артикулировать «место», откуда правит диалог, авторитетное слово будет в помощь.

Годос Хайдеггера, который отличается неспешностью и заботливостью, позволяет обратить внимание на 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 во след 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 само собой. Этот разговор и его единство несут наше пребывание (Dasein)» [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 замороженный 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.

Внешний округ следования – наличная множественность, которая есть, но, тем не менее, неустойчива. Древнегреческим словом ха/οι 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» [9, с. 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 изысканья», о которых повествует Парменид [10, 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, метаются элейским любомудром 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 ὁρᾶται), оказывается помеченным «не». И Хайдеггер повторяет это древнее «не».

Комментируя хайдеггеровское «не», Делез замечает, что хайдеггеровское «не» «не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса. Различие не-отрицательное, наоборот, не-бытие является Различием: e)/teron, а не e)/nanti/on. 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» [11, с. 88]. Это «не», таким образом, не отрицающее, но размыкающее: 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. E)/teron, 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 – e)/nanti/on, противоположность. Разомкнутость, конечно же, не есть, но дана как «зияющая пропасть» множественности, которая «высвечивает» нечто сущее как встречаемое: на границе.

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 отрезания. 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

kri/nein: 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» [12, 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» [13, с. 268]. Направление первое превращает разумеющий логос в логику. 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» [там же, 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.

A/rxh\ gar to\ o\ /ti – «начало здесь – это то, что дано» [14, 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 a/rxh\ не как некую точку «начала» – «архаическое», когда исток «помещается» в глубинах или высотах мира. A/rxh\, 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 a/rxh\ через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно» [15]. Стилистическая напряженность перевода этого слова позволяет Хайдеггеру выразить кинестатичную суть a/rxh\ : то, что есть, дано здесь, таковым, каким оно есть. То, что Хайдеггер идет во след Аристотеля 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» [16, p.129]. Вот эта «основополагающая подвижность фактической жизни», которой необходимо держаться и удерживать, 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

говориться если не в большом числе значений (le/getai d' h(ou)si/a, ei) mh\ pleonaxw=j), то во всяком случае в четырех основных» [17, 1028b, 34]. Далее он пишет, что «об определении, как и на вопрос о существе определяемого предмета, можно говорить несколькими путями (pleonaxw=j le/getai)» [17, 1030a, 18]. И в конце концов заключается: «Про определения и суть бытия можно говорить в нескольких значениях (e)le/xqh pollaxw=j lekte/on)» [17, 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 le/getai pollaxw=j – «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' (to\ di\oti). 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» [14, 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 (e)zeurh/sei) [см. 3, фр.18]. Парменид также говорит, что лишь «на пути изысканья единственно мыслить возможно», а «мыслить – то же, что быть» [10, фр. II, 2; фр. III]. Платон шествует так, что «возвращает логосу его первоначальное место» (tou\j lo/gou\j katafugo/nta) – к рассуждению самому по себе, где «все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное само по себе» [18, 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 ввиду, что он в большей степени приблизился к изначальному мышлению бытия» [19, 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, каким оно есть. Платонов «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 движения ведет к ясности (τί ἐστὶ κίνησις ἀναγκαῖον); в противном случае природа остается сокрытой в своей сокрытости (ἀγνοούμενης αὐτῆς ἀνοεῖσθαι)» [20, 200b, 10].

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, a/rxh\ – «начало», что в самом движении содержится и оно со-держит 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 (o\ /ti e\sti) делается и срабатывается таковым, каково оно есть (ti e\sti). При этом подчеркивается, что именно факт здесь ведения дела (a/rxh\ gar), но никакое не «то» и не «там» – исходно распоряжается: ведет нечто так, как оно есть свое собственное – вот это нечто (to/de ti) и не более, чем это. Факт ведения дела с необходимостью задает то, что нечто годно к использованию так, как вот это нечто. В таком случае если говорить, 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 раннее» дано как вот это. Однако 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» (*kathgo/roun*) присвоением ему определенных качеств. Чтобы выделить «начало» и артикулировать каким образом нечто наличествующее находит себя в ведении дела, как наделенное определенными качествами, Аристотель разводит *kata/fasij* и *fa/sij*. Как он отмечает: *to\ me'n qigein kai\ fa/nai a)lhqe/j ou) ga'r tau)to\ kata/fasij kai\ fa/sij* – «к сиянию истины прикасаются не констатированием [чего-либо], но сказывающим утверждением» [17, 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 наличествующее 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.

В артикуляции этого обнаруживающего поиска и состоит путь следования Аристотеля: «Тем, что мы исследуем, является сказывание одного о другом» [17, 1041a, 25]. В этом фрагменте Аристотель подчеркивает, что нечто обнаруживается так, как поиск (*zhte/w*) следует: по ходу разбора и рас-судительно. Рас-судительно ход поиска следует, и в нем нечто отрывает свою наружную статью. Например, дом, который стоит (*oi)ki/a e)sti/n*) в кирпиче либо камне. Т.е. не сами по себе кирпич либо камень образуют дом, но дом есть таковым, как обнаруживается через то, что он справляется из кирпича или камня. Дом потому и является вот этим домом, что «пронизан» (*dia*) строительством его из камня либо кирпича. 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 в сказывании заключена (*w/j ei)pe=n logikw=j*). 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 *fa/sij* 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. *Kata/fasij* же – констатирование того, что уже «выпало» из сказывающего движения и явлено в своей устойчивой и подлинной стати. Интерпретируя *fa/sij* и *kata/fasij* таким образом, мы не противоречим толкованию этих слов А.В.Кубицким: *kata/fasij*, действительно, суть «утверждение одного о другом», т.е. такое утверждение, когда одно в своей уже устойчивости скрепляет другое; *fa/sij* же, переданный, как «констатирование чего-нибудь», обращает внимание на то, как нечто открывается – сказывание. Более того, в пользу толкования *kata/fasij* как «констатирования», говорит и значение этого слова: уже собранная в единство статья выставлена. *Fa/sij*, в свою очередь, передает то, каким образом само собрание единит. На это движение единения и обращает внимание Аристотель.

Движением происходит соби́рание: когда нечто складывается, сопрягается, оно держится единства своей устойчивой стати. Сказывание и есть таковое движение сопряжения: здесь само сопряжение голосит, и нечто содержится как идентичное самому себе. Аристотель в Физике подчеркивает, что «не всякое тождество присуще [вещам], тождественным в каком-либо одном отношении: оно присуще только тем, у которых тождественно бытие (*to\ eívai to\ aútó*). 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 (*énergeia*) этой [вещи] к другой и этой второй [вещи] под воздействием первой различна по своему определению (*éteron tō lóγō*)» [20, 202b, 15 - 23].

Перевод В. П. Карпова безупречен с филологической точки зрения. Но позволим себе расставить ударения в этом фрагменте и уточнить его. Аристотель сказывает о том, что всем исходно распоряжается подлежащее начало (*taútá pánta úpárχει*), которое ведет так, как все пребывает в своем собственном единстве (*to\ eívai to\ aútó*). Таковое начало есть ни что иное как движение (*áλλ' ὃ*

ὑπάρχει ταῦτα ἡ κίνησις). Оно есть то властное начало, которое всем исходно распоряжается. При этом верховодит движение так, как энергировать: когда все наличествующее в своем подвижном расхождении сопрягается (ἔτερον 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 со-держится. От сказывания потом и может быть констатировано нечто в его отличии от другого. Одно, действительно, отличается от другого, т.к. «начало» таково, что оно утвердительно сказывается как сопряжение расходящегося. В этой связи, *a/rxh* – такое «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»: *e(\n pa/nta/* [3, фр.50]. Он сам «началом» всего считает то, что *kata\ fu\sin kai\ fu/sei sunesth/kasi* – «от природы и природой сопряжено» [17, 1041b, 30]. Здесь *sunesthkw/j* не атрибут единства, но его предикатом: 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 *sunesthkw/*) как действие. 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 (*pra/cewn*), у которых есть конец, [само по себе] не есть цель, но все они направлены на цель (*tw=n peri\ to\ te/loj*), – 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 (*a)ll' e)kei/nh e)nupa/rxei to\ te/loj kai\ h(pra=cij*). 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 (*tou/twn dh\ ta\j me\n kinh/seij le/gein, ta\j d' e)nergei/aj*)» [17, 1048b, 19 - 29]. Как отмечает Лосев, «в этом тексте – весьма выразительные *perfecta*, которые по-русски можно передать только описательно, употребляя выражения «пребывание», «состояние», «завершенность», «результат» и т.д.» [21, с.448-449]. Но не только глаголы, выражающие завершенность, делают этот фрагмент выразительным. Вообще, играя временем глаголов (что, вероятно, и современникам представлялось несколько вычурным) Аристотель не столько дает определение «действия» («практики»), сколько метит маршрут, который отличается энергичностью: действительностью. В конце концов, именно энергичность определяет действие созидательное, в пути которого годное для использования обнаруживается.

Действительно, движение, например, похудания не суть действительность действие; и в полученном результате не заключено действительное начало действия. Движение, которое «направлено на цель» есть действие. Т.е. это то движение, которое не в цели пребывает, но с целью длится. Обратим внимание, что древнегреческое *peri* 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 *e)kei/nh e)nupa/rxei to\ te/loj* – «отдаленная преданность цели». 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» (*suntei/nei pro\j th\n e)ntele/xian*) [17, 1050a, 23]. Фактически, ведением дела действие действительно так, что в нем практикуется «осуществление» подлинной стати того, что наличествует. При этом практика, или действительность действия, не акт приближения либо отдаления,

но такое движение, что собирает (*kinh/seij le/gein*). В этом *le/gein* не просто определение действительности действия, но указание на то, каким образом оно идет: длится так, как сопрягается приближение с отдалением, и в этом сопряжении энергировует. 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 /*στέρησις*/, или возможности /*δύναμις*/, или деятельности /*ἐνέργεια*/), Аристотель, заключает, что все они не столь важны, ведь, в конце концов, собираются тропой, которая энергией прокладывает себе путь» [20, 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» [20, 202a, 2]. Кажется странным, что древнегреческий любознатель говорит о невозможности что-то увидеть. Как же энергия сопряжения себя обнаруживает; и так, что суть определяет (*δ' εἶναι*)?

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 [20, 202a, 3]. В движении подвижное с необходимостью встречается. И во встрече (прикосновении) подвижного обнаруживает себя энергия – *τὸ γὰρ πρὸς τοῦτο ἐνέργειν* [20, 202a, 6]. Встреча (*συνβαίνει*) подвижного освобождает энергию, в которой подвижное вы-ставляется в своей осуществленности. Подчеркивается: «Движение есть действительность (*ἐντελέχεια*) подвижного, поскольку оно подвижно» [20, 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 некоей собственностью одного подвижного. Она в равной мере присуща обоим встречающимся. Энергия извлекается на границе встречи подвижного. Как говорит Аристотель, *ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥστερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἑν, καὶ τὸ ἀνάντες καὶ τὸ κάταντες* – «единая энергия, подобно самовластности промежутка, где встречаются присутствующее и скрытое, скрытое и присутствующее, как спуск и подъем» [20, 202a, 19]. В этой связи «символ» энергии не выражает наличие некоей 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 энергировуется осуществлением некоего наличествующего к его подлинной стати. От этого «места» нечто становится как годное к использованию и используется.

Конечно, путь к тому, чтобы иметь возможность «позитивно соотнестись с сущим», не прост. Он дарит не только радость повеления и созидания, но и тяжесть страдания. Но если одно повелевает, а другое испытывает страдание, и наоборот, то – путь энергией длится. Так и дело ведется: *τὸ μὲν δὴ ποιήσις, τὸ δὲ πάθισις [...]* *μὲν ποιήμα, τοῦ δὲ πάθος* – «повелительно и пафосно, изведывает и в страдании» [20, 202a, 24].

Примечательно, что Платон в Софисте, также говорит о «страдании или действии (*pa/qhma h\ poi/hma*), возникающее вследствие некоей силы (*e/k duna/mew/j*), рождающейся (*gigno/menon*) из взаимной встрече вещей» [6, 248b]. Однако речь ведется о силе «приобщающей» (*koinwnei=n*). Говоря о встрече, в которой испытывают настрой повелительный или страдание, Платон идет к вершине горы. Аристотель же обращает свой взор к ее подножию: «Первые начала, нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» [22, 100b, 4]. Открывающий смысл «наведения» еще более явственней предстанет, если мы увидим как Аристотель передает его. *Τὰ πρῶτα ἐλαγχυῆι γυμνάζειν ἀναγκάιον* – начало нечто наводится возведением его на вершину. Употребленное здесь Аристотелем *ἀναγκάιον*, заставляет вспомнить возведение жертвы к храму, где происходит преобразование. Само такое преобразование суть «выделывание» (*ἐμποιεῖ*) того «общего», что в своем единстве и устойчивой стати чинит лад.

И Платон, и Аристотель, и Хайдеггер – каждый по-разному и многими способами шествует, изведывания и обнаруживая то, что годно к использованию и чем порядок в доме содержится. Но не полученным результатом ладность хозяйства определяется. Напротив: уже найденное или подозреваемое 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 – страшиг 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, отравляет 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, «выделяется» то, что потом и используется; том «месте», где энергует чистота и безопасность мирского дома.

Наше обращение к слову Хайдеггера и его собеседникам (древним и современным) не было самоцелью. 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 со-держит нечто в ясном облике его. Очевидность нечто высвечивается энергией сопряжения, которая извлекается на границе встречи подвижного. Во встречи пребывают и вызревают силы, собранные на границе и энергующие, 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 энергует 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 ведение 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 ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι – «должно слушать не мою, но речь обоудоглаголящего понимания, [что] есть единство всего суть» [3, фр.50]. В таковом «обоудоглаголящем 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 рассуждая – 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 вершина; ведом светом разомкнутости, что зияет на границе встречи сходящего и поднимающегося; и держится энергией сопряжения, которая ведет дальше и дальше – в продолжение следования. Его сопутствие 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 μενίστη, καὶ σοφίη ἀληθεία λέγεται καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίον-τας – «целомудрие – высшая добродетель, ведь мудрость открывает глаголеньем изведенное согласно природы» [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, где чаянное в своей подлинной стати обнаруживается и может быть использовано, справляя мир в его космической ладности.

ЛИТЕРАТУРА

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 1. 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. – С.-Пб: 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. – С.-Пб, 2003.
 9. Гесиод. Теогония: Перевод В.В. Вересаева / О происхождении богов. – М.: Советская Россия, 1990. – С.191-220.
 10. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В.Лебедева. – М.: Наука, 1989.
 11. Делез Ж. Различие и повторение. – С.Пб: Петрополис, 1998.
 12. Хайдеггер М. Положение об основании / Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета; Алетея, 1999.
 13. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
 14. Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53-294.
 15. Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις (Аристотель, "Физика", В 1) / http://heidegger.ru/sobranie_new.php
 16. Heidegger M. Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
 17. Аристотель. Метафизика / Собрание соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.
 18. Платон. Федон / Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 2. – С. 11-94.
 19. Хайдеггер М. Ницше. – С.-Пб: Владимир Даль, 2007.
 20. Аристотель. Физика / Собрание соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 3. – С. 59-263.
 21. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука / Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 61-612.
 22. Аристотель. Вторая аналитика / Собрание соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 255-346.
- Стаття надійшла до редакції 19.12.09.

Яровая Л. В. - кандидат филологических наук, доцент кафедры административного и уголовного права Одесской национальной морской академии

УДК: 327.39+321.01(477)

ЕВРОПЕЙСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ КАК СТИМУЛ РЕФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ УКРАИНЫ

Показано, что европейская интеграция является внешнеполитическим приоритетом Украины. Обосновывается тезис о том, что для Украины процесс европейской интеграции должен стать толчком для качественного реформирования внутренней политики, в первую очередь, социальной политики. Рассмотрены меры, которые предпринимает украинская власть для решения вопросов, способствующих европейской интеграции.

Ключевые слова: европейская интеграция, реформирование внутренней политики, социальная политика, внешнеполитический приоритет.

Показано, що європейська інтеграція є зовнішньополітичним пріоритетом України. Обґрунтовується теза про те, що для України процес європейської інтеграції повинен стати поштовхом для якісного реформування внутрішньої політики, у першу чергу, соціальної