

А. В. Худенко
доктор філософських наук,
професор кафедри соціології
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

ТОПОЛОГИЯ ОБЪЕКТА

Сущее является и занимает место. Держась места, оно уместно. В своей уместности оно есть как свое собственное вот это. Как вот это оно выставляется напоказ и стоит как годное для использования. Как годное для использования оно представляется как определенное «что», или объект, и может использоваться. Такое место, где сущее имеет место и представляется как объект, древние греки называли τόπος.

«Топос» именуется то место, где сущему кладется предел: от этого места оно уже представляется как определенное. Изначально же сущее призывается к месту (помещается) и признается на месте (размещается). Именно этой ритмичной динамикой помещения и размещения обнажает себя содержание топоса, где сущее уже видится как определенное «что». Фактически объект обнаруживается как ритм¹ шествия в пути, в котором отдаление близкого приближает покинутое.

Объект, таким образом, случается по ходу операции соотношения пребывания в пути и прибывающего хода следования: находится в диалоге и случается как событие ритмичной динамики приближения и отдаления. Постараемся быть внимательными, чтобы разглядеть это «место» диалога, которое отмечает себя событием рождения объекта.

М. Хайдеггер замечает: «Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходящем» [16, 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, возможно, определяется как раз тем, что необходимо выдержать стояние в этом «месте».

Вопрос о «месте» диалога, который вечно имеет место, – философский вопрос. С одной стороны, его постановка ничего не добавляет: вопрошание вообще не входит в обычный распорядок, который требует неподвижности, устойчивости, то есть скорее ответов, чем вопросов. Диалог и не валиется 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 М. Бахтин «альтернативным монолизмом»? Охочий до слова обмен посланиями оказывается не столько альтернативой монолога, сколько инкубатором двойников, симулирующих свою альтернативность использованием симулякров. Подобный обмен посланиями оказывается несобранным множеством монологов. 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.

Однако можно ли найти место тому, что вечно имеется? Что стоит за тяжестью диалога, и не является ли он наилегчайшим из легкого?

Тяжесть – это то, что дает определенность и устойчивость. И в то же время тяжесть стремится вниз, поэтому 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 новое, но спрягает даруемое в его расхождении

и расширении. То, что мы передаем уже столь привычным для нас латинским *discurro*, и является такой тяжестью. В ней забота о даруемом заставляет бегать туда-сюда. Тяжесть диалога и состоит в том, что это «место» заботы, в котором «бегание туда-сюда» призвано как озаботиться тем, что даруется, так и споспешествовать его становлению. Граница, которая лежит между «тут» и «там», велит задержаться 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, И. Кант, который любил хороший обед в приятной компании, отмечал: «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» [6, с. 372]. Настроенный удовольствием, диалог дается легко. Мы не могли бы говорить о «месте» диалога, не будь оно осыяно удовольствием.

Удовольствие присуще жизни оттого, что в ней всему – миру как множественности – имеется место. Множественность следует понимать не только и не столько в ее количественном выражении. В калькуляции говорит лишь нужда, которая усиливается во властном всеприсваивающем взгляде и сводится в итоге к бесплодности пустыни. В основе подлинной множественности лежит подвижность мира. В этой подвижности – избыточность мира, которая и довольствует жизнь.

Однако быть захваченным множественностью – только необходимое условие, определяющее «место» диалога. В удовольствии лежит обращение к даруемым подробностям мира. В обращении заявляет о себе и озабоченность миром, и споспешествование тому, чтобы он предстал годным для использования. И. Кант утверждает: «Удовольствие, которое достигается своими усилиями, испытывается двойное: 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» [6, с. 306]. Ведение дела и усердие, выказываемое в этом пути, таким образом, и довольствует, и радуется. В нем удовольствие практикуется как соотношение даруемых миром подробностей и энергичное продолжением произведения мира.

В энергии соотношения, которая велит продолжать, содержится сила диалога. В своем довольстве диалог хранит и болеет потенциалом каждой подробности, и в радости дарует ей ее собственную статью. При этом то, что является как дар, и то, каковым оно призвано стоять, не даются в своей нейтрализующей корреляции. «Место» соотношения не сливается в сплошь светящееся пятно. Подвижное то скрывается, то кажет себя из своей несокрытости. В связи с этим «место» диалога метится если не свечением, то хотя бы мерцанием. Мерцающее «место» диалога – это не только обреченность даром (болью и страданием), но и веление заданности (радостью 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 или радость, смех или слезы мертвят. Избыточность же не позволяет расслабиться. Удовольствие держится натяжения, зовет к наслажде-

¹ Древнегреческое слово ῥυθμός мы толкуем как «мерный и размеренный ход операции соотношения противоположного».

нию. В этом натяжении – суть диалога. Он – само 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 – вызывают желание. Пронизанный удовольствием диалог в довольстве довольствует то, что дается. В «месте» диалога множественность не калькулируется, а вмещается в круг заботы, в котором подлинность всего обнаруживается и как единое предстает.

Тяжесть и легкость диалога – путь и в страдании, и повелением длящийся, – заставляет задаться вопросом о том, как этот объем содержится? Как устроено то «место», где являемое миром сущее помещается и размещается для дальнейшего использования?

В «Софисте» устами Чужестранца Платон, определяя уже существующее, отмечает: «τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις» («то, что есть каковым оно есть, – не что иное, как его мощь»)[12, 247e]. Это обладание мощью является годностью сущего для использования. Однако возникает вопрос: где есть сущее, чтобы стоять как обладающее мощью и быть годным для использования?

Первый вопрос, который задается Чужестранцем, не вызывает затруднений с ответом у Теэтета: «γένησιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς τοῦ διελόμενοι λέγετε; ἢ γάρ» [12, 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, следовательно, каждый шаг необходимо делать, «приобщаясь» (κοινωνεῖν) к ней и вспоминая о пребывании там. И только возможная строгость не позволяет Платону не обратить внимание на то, что происходит в срединном округе вершины, где происходит встреча пребывания в пути и прибывающего хода следования.

Как нам представляется, перевод этой фразы С. Ананьиным 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 выходе из потаенного, который в исхождении находит себя. Ведь «генезис» – не путь в никуда; ход рождения идет так, что заключает в себе цель. И то, что есть в устойчивости и подлинности (οὐσία), содержится по ходу дела, в котором сущее выводится как годное для того, чтобы потом его использовать. Вероятно, слова Чужестранца не показались Теэтегу 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 тоже: они отдельны (χωρὶς). Действительно, не каждое дело действительно; и не каждое хозяйство хорошо, что таковым некогда было. Различие, таким образом, является очевидным.

Но что это за «отдельно», что вмещает в себя и ведение хозяйства и его устойчивость? Это χώρα, что вмещает составляющие хозяйства так, как они в своей разомкнутости собраны глаголаньем (διελόμενοι λέγετε) и, следовательно, обладают мощью для использования.

Итак, Платон ведет речь о χώρα: «месте», где все вмещаемое размещается глаголом. Здесь и дело ведется слаженно, и хозяйство обнаруживается как ладное. Это «место» также энергично.

Если для Платона это «место» «приобщения», то Аристотель обнаруживает его через «наведение» (ἐπαγωγή²). Однако оба метят «место» встречи. Здесь и вершина находит свое основание, и путь к вершине является обоснованным. В связи с этим 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» [13, 16с]? Сократ говорит: «Если это так, то мы всякий раз должны вести исследование» [13, 16с]. 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 «места» глагола, которым и в котором все воедино собирается, значит следовать путем откровения. На это настаивает Сократ: «Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью (ὁ λόγος γινόμενα), 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 вкусивший 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, сливая все воедино, то снова развертывать, расчлняя на части. Тут прежде всего и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и своего собеседника, все равно, попадет 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» [13, 15d–16a].

С «места», где исходно творящий глагол ведет всем распорядке, Платон начинает своего «Тимея». В диалоге фактически находит свое основание и обоснование выстраиваемая им теория. Как и любая теория, она будет актуальной, 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 признанию или неподъемной тяжести мира, или невоздержанности в желании повелевать всем миром.

Дилемма «страдание-повеление» и хора, в которой она разворачивается, вела также М. Хайдеггера. И не только в тот период, когда основным предметом его исследований явился «поворот». В лекционном курсе 1929–1930 годов «Основные понятия метафизики» М. Хайдеггер говорит не только о месте, которое соединяет и отделяет, таким образом выделяя – давая определение сущему, но и о «месте» как вмещающем-размещающем, откуда и речь идет, утверждающая присутствие сущего как определенного [18, с. 73].

То, что хора и отделяет, и соединяет, – принятый М. Хайдеггером факт. Однако речь не должна идти только о его констатации. Вопрос должен быть поставлен о содержании этого отделения-соединения.

Уже в «Бытии и времени» М. Хайдеггер обращает внимание на «место», которое, будучи ἄορρον ὄν, входящее и помещает, и размещает так, что в этом помещении-размещении собственная статья сущего выказывает себя, как говорится в «Тимее», τὴν αὐτοῦ παραφαῖνον – «самостью

² В «Физике» Аристотель отмечает, что все существует, как исходящее через ἐπαγωγή, «наведение». Комментируя это «наведение», М. Хайдеггер пишет: «Обычно слово ἐπαγωγή переводят «индукцией», и этот перевод буквально точен, но содержательно, то есть как интерпретация, всецело ошибочен. Ἐπαγωγή rozumeeт не пробегание 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 наш взгляд поверх отдельного сущего, и куда? На бытие. Только когда мы, например, 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 (двойном) смысле: сначала вынести перед взором, а затем также утвердить это зрение» [17, с. 124]. Открывающий ход «наведения» еще более явственно предстанет, если мы увидим, как Аристотель передает его: «Τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆς γινώριζεν ἀναγκαῖον» [3, кн. II, 100b] («протонечто наводится возведением его на вершину»). Употребленное здесь Аристотелем ἀναγκαῖον заставляет вспомнить возведение жертвы к храму, где происходит «превращение» (μεταβολή) возведенного в его другое.

со-явления» [14, 50e]. В самом деле, ход рассуждений М. Хайдеггера в 1929 году уже был подготовлен акцентированием брешенно-набрасывающей разомкнутости, в которой и тяжесть расположенности, и легкость понимания равноисходны. В этой разомкнутости сущее стоит в понятности и «имеет смысл». Однако М. Хайдеггер подчеркивает: «Понят, строго говоря, не смысл, а сущее» [15, с. 151]. Конечно, не смысл сам по себе годен для использования, а то, что понято. А понято оно так, как задерживается и 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» [15, с. 151].

Комментируя определение «смысла» как «формально-го каркаса», Ф.-В. фон Херрманн отмечает: «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» [19, с. 40]. Здесь важно подчеркнуть, что каркасоустройство «места», с одной стороны, дано как подвижность того, что необходимо для строительства, а с другой – задано строящимся зданием. Этот каркас и артикулируется. В самом деле, не смысл сам по себе «имеется», а ход строительства глаголится, и потому возводимое «смысл имеет» называется «зданием».

Здесь, то есть каким образом строительное дело ведется, правит не возводимое или то, из чего оно строится, а, 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 οὐράτης φύσεως) [14, 50b]. Логос принимает все и размещает все вместе: все согласно природе его принимается так, как размещением скрепляется. Не о синхронии или диахронии помещения и размещения идет здесь речь, а о динамичности соотношения этих процессов: движение последовательное, «продольное» отграничено «пересекающим» их синхронном. Именно логос правит этой границей. То есть не последовательность движения подвижного или его размещение глаголится. Сама граница – единство всего; границей подвижное ведомо в продолжение своего движения. Отсюда и возводимое славится именем (πρόσρητόν). Это «место» имяславия: здесь нечто находит свою собственную статью и так надлежащее имя получает.

Использование же того, что уже определено и выпало как уже готовое, – подражание³. В самом деле, подражание – это всегда высматривание, рассматривание и пользование тем, что уже готово, уже разглашено, а потому выпало как не имеющее отношение к делу. Подражание – это оперирование абстрактами. Поэтому во избежание подражания и поддачи силе непосредственно ощущаемого абстракта вновь использование чего-либо требует вновь разведения огня, помещения в печь и нового литья – возобновления дела. В процессе нового произведения возвращается производительная сила глаголения и его всепроницающая мощь. Эта мощь Диева логоса – диалога – заряжает энергией и ведет путь все дальше.

Продолжая разговор о хора, Ж. Деррида прежде всего акцентирует на каркасоустройстве этого «места»: «Ее имя – это не *правильное слово*. Оно предназначено несводимо, даже если то, что оно называет – хора – не сводится к чему бы то ни было, 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 возмож-

ные моменты. <...> Речь могла бы идти о структуре, а не об определенной сущности хоры, ведь по ее поводу вопрос о сущности больше не имеет смысла» [5, с. 129]. То, что хора не имеет смысла, но является смыслопроизводящим каркасом, – порядок, отпечатанный ходом следования М. Хайдеггера. Однако Ж. Деррида говорит также о тропиках и анахронизмах.

Собственно, его вопрос («кто хора?»), без сомнения провокационный, 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 как вместилище повествований о «деле», которое выбито египетскими письменами и 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, – к рождению космоса [5, 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 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 всего помещение с размещением всего. Хора, как кормилица, питает представление и гарантирует выставление напоказ объекта. И дабы игра продолжалась, хора гарантирует поворот. Хора и «есть» поворот как таковой.

Как же Платон показывает то «место», которое основывает и обосновывает устойчивость, стройность, – определенность выставляемого напоказ?

Отвечая на этот вопрос, будем помнить, что здесь рассуждения Платона носят скорее пропедевтический характер. Его «разговор» о хора – это своеобразное введение. В самом деле, чтобы что-то выстроить, необходимо возвести каркас; и как только что-то выстроено, каркас убирают, и видится уже готовая постройка. Но каркас необходим. Такую необходимость следует понимать как требование внимательности и усердия.

«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», – так Платон, обыденно, и в то же время выразительно, начинает своего «Тимея» [14, 17a]. Этот обыденный характер любого начинания неизбежен, и его нельзя 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 – это все тоже есть. Есть и уже прозвучавшая речь о государственном устройстве: «Граждан 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» [14, 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, открывая и обнаруживая мир. Не единожды говорит Платон: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз длительному, чем прежде, различению» [14, 48e]. Сама длительность

³ Именно таким образом мы понимаем фразу Платона «τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ἀειμνήματα» [14, 50e]. Заметим, что С. Аврелий передал ее по-другому: «Входящие в нее и исходящие из нее вещи – это подражание вечносущему».

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.

Следование привычке, конечно, позволяет жить легко. Но такая легкость перестает удивлять, удовлетворять и в итоге не зовет к продолжению. Платон, вероятно, 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 [14, 17b]. И буквально через некоторое время вновь звучит требование воротиться 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» [14, 48b]. В этом повороте – верность долгу: «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» [14, 17b]. Фактически в необходимости отдаривания дарующего выказывает себя требование сущего стать в своей определенности. И этот требовательный зов заставляет обернуться. Такой поворот не является легким, но требует усердия.

Таким образом, Платон настаивает на повороте не только и не столько для того, чтобы вспомнить. Здесь – требование остановиться на самом рождении: выдержать поворот, где рождение идет и исполняется «родное» как то действительное, что в усердии осуществляется. Анахронизмы же замечаются не для того, чтобы сохранить возможность возвращения к ушедшему, а остановиться, задержаться, удержаться в «месте» рождения и держаться его, оставаясь верным родному. В самом деле, родное не столько ушедшим славно, сколько продолжением его в наступающее шествие вперед.

«Место» рождения сакрально: там, где профанная продолжность течения зовет к продолжению, «почитаются богины в ее праздник» [14, 21a] и «по обычаю творится молитва богам» [14, 27b]. Нет, Платон не разрушает ровный и привычный ход течения жизни, пряча его за божественным предназначением; и не профанирует божественное. Это «место» свято соотносением, плавлением профанной «горизонтальности» и божественной «вертикальности». Так План возвращает производящий огонь печи, чтобы путь произведения мира продолжался к его (мира) довольству и радости.

С одной стороны, это «место» действительно суть то, где огонь, затухая, вновь разгорается. С другой стороны, Платон передает слова египетского жреца: «Ах, Солон! Ты, эллины, вечно остаеесь детьми, и нет среди эллинов 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 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» [14, 22b, 23a]. Сокрушается ли по этому поводу Платон, являясь представителем рода эллинов? Отправляясь в путь, чтобы обнаружить подлинное и устойчивое, он, без сомнения, помнит «затверженное в детстве», что «неизгладимо запечатлелось в памяти, словно выжженная огнем по воску картина» [14, 26b, 26c]. Тем не менее он вновь и вновь «повторяет повествование уже не в сокращенном виде, а со

всеми подробностями, с которыми его слышал» [14, 26c]. В конце концов, оставленные письмены и сами являются плодом того, что были услышаны; и для того, чтобы их слышали, их необходимо повторить: вновь распалить огонь и «выжечь картину». Таким образом, не письмены требуют своего возвращения, а вечно юный огонь, который 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: «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» [14, 19a]. Не просто здесь речь ведется о различии двух «частей города». Это различие суть переход: то «место», которое отмечено возвращением, оборачиванием и переменной, – *χοράν μεταλλάττειν*. Дело, следовательно, не в том, что дети воспитываются, будучи при родителях или отделенными от них, а воспитываются там, где и как поворот случается. Хора – это «место».

Динамичность, живость поворота 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 неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяю догадываться склад их тела. В точности то 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 подобно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» [14, 19b–19c]. «Место» борьбы, соперничества, соревнования 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. Однако 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» – обнажается определенная суть того, что есть.

Хора, таким образом, – это «место», где встреча случается, и все рассуждается (или переговорами, или на поле брани, то есть соперничеством) здесь так, как размещается сообразно складу своему, и потом выставляется в своей действительной красоте и благородстве.

Сократу известны способности поэтов, софистов и государственных мужей являть живую подлинность даруемого. Однако бранит он их не за присущий им склад. Поэтам он воздает должное за умение «воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет» [14, 19d]. Действительно, эта способность внимать привычную целостность 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. <...> Что касается рода софистов, я, разумеется, всегда считал его искусственным 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» [14, 19e]. Конечно, и Сократ, и Платон были оппонентами софистов. Однако искусство убеждения – искусство риториков, без сомнения, признавалось. Их чувство

слова и убеждающая мелодия речей не только удивляла и соблазняла, но и вела путь составления вещей прекрасных. С. Аверинцев отмечает: «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, риторю эта уверенность не то что разрешена, а вменена в долг. Добавим: в высокий долг, удостоверяющий его превосходство над копушей философом» [1, с. 24]. Такую искусность владения словом Сократ и признает. Ведь не владея этим искусством, борьбу легко превратить в бойню. В то же время красота плетения слов необходима, однако отнюдь не достаточна. 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 читается. Однако может ли «не геометр» войти туда, где определенность сущего? Ответ очевиден.

С другой стороны, 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, нефилософские таланты поэтов и софистов и нечekanный шаг государственных мужей ведут борьбу, но в огне борьбы данное им по природе сплавляется и родит определенное. Сократ, выказывая почтение Тимею, Критию, Гермocratesу, говорит: «Итак, остается только род людей вашего склада, по природе и воспитанию равно причастный (ἄμα ἀμφοτέρων) философским и государственным занятиям» [14, 19e].

Сократ ведет речь не о зрении только философов либо государствоведов и не о некоем равном для всего и всех взоре, а о том, что, во-первых, таланты каждого и, следовательно, шествующее обнаружение сущего как определенного отдельно 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 друг для друга дополнительными. 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 (κοινῆ) должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил» [14, 26d].

Платон как будто специально подчеркивает, что «обща» не значит «вместе». В более раннем диалоге, передавая рассказ Протагора о происхождении добродетели, это древнейшее различие представлено 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: люди еще не обладали искусством жить обществом, часть которого составляет военное дело (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐκ εἶχον, ἥς μέρος πολεμικῆ⁴). И вот они стали стремиться жить вместе и строить города для своей безопасности (δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σῶζεσθαι κτίζετε πόλεις). Но чуть они собрались вместе, как сейчас же начали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща (οὐκ εἶχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην); и снова приходилось им расселяться и гибнуть» [8, 322b]. Действительно, некое множество, которое вместе собрано, еще не говорит о существовании единства; о его существовании не говорит и мастерство размещения; даже уже представленному единству

не гарантируется, что оно не будет рассеяно и не погибнет. Однако лишь совместное строительство, которое ведется как соперничество, славится единством всего. Такое единство фактически обнаруживается только в пути совместного произведения мира – πολιτικὴν τέχνην.

При этом измеряемая соперничеством красота явившегося требует, чтобы была акцентирована отдельность каждого. Мастерством поэта либо государственного мужа нельзя пренебречь: поэтичность и математичность изучения мира являются обоюдными и равносходными. Платон утверждает: «Так что будем лучше обращаться друг к другу, а большинство оставим в покое» [9, 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 оно кажет себя в и через обращение – в обращении самом по себе (εἰπομεν γὰρ πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς). Но насколько тогда очевидно, подлинно и устойчиво нечто, если все его содержимое следует своему и отдельному природному складу? И в чем содержание гармонии, если сущее кажет себя как красивое и благородное?

Читая «Тимей», мы, казалось бы, без труда сможем найти ответ на наши вопросы. Платон говорит: «Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело (космоса) было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным 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» [14, 34a–34b]. Действительно, душа, имеющая место в «центре» мира, определяет его космическую гармонию и, пребывая в общении и содружестве сама с собою, правит лад. Однако не будем спешить ставить здесь точку и продолжать разговор от этого «места». Останемся и зададимся вопросом: что это за «центральное место», какое в общении и содружестве дает жизни, то есть 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: «вечносущем боге» и «боге, которому только предстоит быть». Не будем акцентировать внимание на теологической стороне вопроса, однако заметим важность самого различия. В самом деле, Платон ведет речь не просто о «двух» богах, а о пути, который должен быть пройден от того, что есть (ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ), до того, каким он есть (θεὸν λογισθεῖς). Собственно, от того, что есть, через это следование (περὶ τὸν τοῦ ἐσόμενου) жизнь дается, и нечто уже наличествующее кажет себя. Также и твердь нечто обретает свою подлинность (σφαιρῶτον σφαιρα) в промежутке этого пути: здесь – в следовании через него же – сущее население мира становится «гладким», «целостным», «совершенным», то есть определенным.

Подчеркнем, что этот путь обязательно проходит: 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). Однако Платон как внимательный и строгий «историк мира»⁵ заметил эту императивность цели.

⁴ Мы оставляем эту фразу в переводе В. Соловьева. Однако, с нашей точки зрения, здесь идет речь не о том, что «военное дело» (столкновение, сражение, то есть борьба) является частью жизни «общества», оно само измеряется борьбой: борьба является той мерой, которая определяет существование «общества».

Несущий в себе свое окончание, путь душе отводит место в «центре». Этот «центр» – середина, промежутков, в котором суще жизнь обретает и выставляется таким, каким должно быть: «ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἐπὶ ἔξωθεν τὸ ὅμα αὐτῇ περιεκύλευεν» («душа, что в промежутке самоявления бога есть, все пронизает 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 сверхъестественные качества. В «Теэтете», комментируя слова Протагора о «мере вещей», Сократ говорит: «Какой мне кажется (φαίνεται) каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она» [11, 152a]. Поэтому все принадлежит самим вещам и не предполагает никакого переноса в глубины «я» или высоты некоего «Я». Ироничный Сократ продолжает: «Мудрому мужу не подобает болтать вздор» [11, 152b]. В связи с этим декартово *cogito* как окно души скорее это окно закрывает, причем закрывает так, что не позволяет удивиться и получить удовольствие от мира и красоты космоса. Надо остаться в мире, на его поверхности, и остановиться, чтобы, возможно, не столько разглядеть, сколько насладиться подробностями того промежутка, где мир в своей жизненной красоте пребывает.

Итак, душа верховодит явлением того, что есть, таким, каково оно есть: она «ἄν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεότερου συνέρχας εἶσεν» («правитель, что старше подлежащих ей младших (тел), и есть как сопряжение (таковых)») [14, 34c]. В связи с этим ее верховенство определяется как правление (α), которое осуществляется и над различными телами (β), и различием таковых (γ).

Чтобы рельефнее представить трехсоставность этого «душевного» промежутка, вспомним «Федона» Платона, однако 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 сами лира и струны – тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному» [9, 85e]. Он не исключает, что душа божественна, но она является лишь сочетанием и гармонией телесных начал, «когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом» [9, 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. Однако душа – это более чем «гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал» [9, 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, то сурово и больно наказывает, заставляет исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещивает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны» [9, 94d]. Это «словно бы со стороны» требует своего прояснения. У Платона сказано, что душа «δεσπότησα πάντας τρέλος <...> ὡς ἄλλη ὅσα ἄλλα πράγματι διαλογόμενα» – «правление всем ведется <...> 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 для использования. Такое *πράγματι διαλογόμενα* является обособленным, то есть 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, а такие, какие являются годными для использования. Чтобы выказать обособленное пребы-

вание души и то, что она является равной для всего мерой, устанавливает и держит различие порядков, 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, а не наоборот, что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии?» [9, 94c]. Поэтический дар Гомера просто необходим Сократу. Тем самым он утверждает, что душа гармонична не слагающим ее составом, а тем, что она содержит все различия в порядке. Действительно, с точки зрения того, что именно она содержит, она негармонична; но как всепроникающая она «божественнее любой гармонии».

Обращением к Симмию разговор не заканчивается. Ведь осталось еще не до конца проясненным, что такое *διαλέγουμαι*. Ясно пока только то, что это «отбирание-собираение» длится как обособленное от наличествующих «телесных начал», держит их в натяжении и позволяет явиться уже годными для использования. 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 δὲ μοι ζῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοτεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν» («стоять следует там, где логос возвращает себе свое первоначальное место, и нечто видится в своей собственной устойчивости, открываясь») [9, 99e]. Далее Сократ говорит о том, что определенность чего-либо может или быть изображенной (ἐν εἰκόσι), или «рассматриваться в ее собственном осуществлении» (σκοτεῖν ἢ τὸν ἐν (τοῖς) ἔργοις [9, 100a]. Мы еще обратим внимание на это различие, но пока будем следить за ходом мысли Сократа. Он, собственно, и говорит о необходимости «продолжать возделывание приданной земли» (οὐδὲν δὲ ταύτη γεώρησα), и сам шествует «так, что кладет в основу твердость рассуживающей поступи логоса» (καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμένεσταν εἶναι). Речь идет именно о логосе как рассуживающем (κρίνω). Считаем, что именно логос занимает то место, где вершится суд; он – эта граница: «Ἄ μὲν ἂν μοι δοκῆ τοῦτο συμφωνεῖν τίημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, <...> ἢ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ» («и что является из этой симфонии, в том подлинность (нечто) не сокрыта, а что нет – сокрыто») [9, 100a]. Показанное в этой «симфонии» и предстает как то, что ее изображает.

Изображением, конечно, пользоваться можно, но следует помнить, о чем предупреждает Сократ, что этот путь ущербен (οὐκ ἔοικεν) [9, 99e]. Ущербен он в том, что, во-первых, рисует лишь картину уже готового, на которой, как отметит потом Сократ в «Тимее» и на что мы уже обращали внимание, все видится красивым, чинным и благородным, но неподвижным. Даже смена *изображения* или сравнение между собой различных картин – лишь симуляция рассуживающей поступи. Во-вторых, и в этом, возможно, не столько «ущерб», сколько порок *изображения*, оно присваивает себе право распоряжаться работой произведения и признает лишь явленное, помечая «черной меткой» все сокрытое, невидимое. Такой мир не только не удивляет и не удовлетворяет, но и является безалаберным, таким, где лада нет.

Тем не менее Сократ прибегает к использованию *изображения*. Показывание того, что в нем полезного, – суть обращения к Кебету. Во-первых, *изображение* вносит перелом в длительность определяющего осуществления, в котором артикулируется каждый шаг следования. Он отмечает: «Ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет» [9, 102e – 103a]. В самом деле, каждый сделанный шаг уникален, им задана устойчивость шествия. Однако отдаление (*ἀπέρχεται*) – совершение шага следующего – чревато потерей прежней устойчивости (*λαβήματα*) и в то же время обретением новой. Поэтому *изображением* измерятся не

⁵ Эту страсть Платону передал Сократ, у которого, как он сам говорит, «в молодые годы была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы (τῆς σοφίας ἣν δὲ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν)» [9, 96a].

столько различие шагов, или порядков, сколько само шага-ние, или порядок различия. Порядок различия уравнивает различия, устанавливает меру сравнения и позволяет исчислять шаги.

Во-вторых, и это главное, «сама противоположность» имеет имя и называет именами то, что находится по обе стороны границы. Сократ говорит: «περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμία <...> δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόητον 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») [9, 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 – непременное условие φύσεως ἰσχυρίαν. Сократ утверждает: «Нет большей беды, чем ненавидеть к слову. Рождается оно таким же точно образом, как человеконенавистничество» [9, 89d].

Однако этот путь – не апология «правильного слова», которым выказывает себя или равенство «противоположностей», или их уравнивание. Это слово – событие встречи: вот здесь, где в напряжении содержащимся «телесным началом» присваивается имя, где рассуждающая поступь твердым, чеканным шагом собирает свой проход в одно, открывается подлинный лик сущего, и оно предстает как определенное. В связи с этим «здесь» отличается не копанием наличествующих «тел» и не словобеганьем, а πρῶτα διαλεγομένη. И διαλέγομαι – это рассуждающее шествие в пути, когда нечто срабатывается, таким образом выставляясь напоказ как определенное.

Одни из последних слов, которые произнес Сократ перед казнью, были сказаны о логосе и душе: «Когда ты говоришь неправильно (μὴ καλῶς λέγειν), это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло» [9, 115e]. При этом речь не идет о правильности или неправильности того либо иного слова, о том, что «говорением» может быть разрушена гармония всего вместе существующего. Сократ словно просит продолжать тянуть лямку (καλῶς) глаголения: не копошиться и не расточать словеса, а сказывать и утверждать космический лад мира; не просто вернуться, а глаголить возвращением, когда всепроницающий логос (διὰ-λογος) обнажает очевидную стать сущего. Таково «душеглаголанье». Не случайно древние греки, тонкие знатоки слова, осторожные и внимательные наблюдатели мира, использовали ψυχρολογέω и διάλογος как синонимы.

Глаголение – это фактически то «место», где различия «телесных начал» и порядок, который определяет само это различие, находятся в соотношении. Соревновательный ход этого соотношения все единит. Именно так Тимей повествует о составе души и ее предназначении: «καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν ὀψικτον οὕσαν εἰς ταῦτον συναρμόστων βία μεγυνὸς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν λοιπόμενος ἔν» («схватка меж собой местесмешанного, что имеется как единовидимое, и местешагания, не поддающегося смешению, в борьбе слита на границе, где подлинное творением трех (начал) едино») [14, 35a–35b]⁶. Обратим внимание, что в «составе» души нет места крайностям. Это «место» приближения с отдалением – рассуживания. Здесь через рассуживание сущее открывается и стоит как определенное. Аристотель в «Никомаховой этике» говорит о душе

как о том, что выведение из потаенного ведет: «ἀληθῆσει ἡ ψυχή» [4, 1139b]. Он утверждает: «ἡ ψυχή τα ὄντα ποσ ἐστὶ παντῶ» («от души есть все сущее») [2, 431b].

Сущее, таким образом, есть как определенное в том «месте», где рассуживание идет. Оно в своей подлинности и устойчивости как помещение его идет и размещение ведется. Именно на это помещение-размещение – выставление сущего на показ через рассуживание – обращает внимание М. Хайдеггер, растолковывая понятия «феномен» и «логос» [15, с. 7].

Определяя свой «феноменологический метод», М. Хайдеггер словно сопутствует Сократу, который стоит на границе говорения Симмия и Кебега. Действительно, только видение сущего и явление его очевидного лика через рассмотрение еще не говорит о том, что оно есть как определенное. М. Хайдеггер указывает: «Выражение «явление» само может опять же значить двоякое: (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. 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. <...> Феномен себя-в-себе-самом-показывание – особый род встречи чего-то» [15, с. 30–31]. Этот «особый род встречи» – логос. Мыслитель говорит: «λογος дает чему-то видеться (φαίνεσθαι), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соответствуя для говорящих друг с другом. Речь «дает видеть» от того самого, о чем речь. В речи (ἀλόφανσις), насколько она подлинна, речение должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она ведется, очевидное и так доступное другому» [15, с. 32]. Таким образом, сущее – это определенное, если оно само себя из себя через глаголение кажет.

Однако не в говорении, или словах, состоит определенность сущего, а «для говорящих». Лишь «в конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучивания в словах» [15, с. 32]. Вот и платоновские персонажи разговора о мире – Поэты, Софисты и Государствоведы – говорят: кто сливая все в единое слово, кто с любовью к слову «правильному», кто чеканя каждое слово. Все это – «слова». Однако лишь встреча таковых – рассуживающее глаголение – кажет мир как слаженный космос. В связи с этим «место» встречи, где глаголение идет, и феноменально, и ноуменально. Здесь как феноменологический каркас приближает отдаленное и размещает его отдалением: сущее как определенное представляется. Этот каркас – устройство «места», которое занимает диалог.

Когда Тимей говорит о том, как все родилось, он ведет речь о «тройкости трех» (τρία τριχῆ) «начал», которые возникли еще до рождения: «ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι» [14, 52d]. Как нам представляется, Тимей говорит не просто о различии подлинности нечто, а о некоем месте и рождении – различии порядков. Не говорится здесь также о спаянности трех «начал» – «тройке» как некоем порядке различия. «Приговор» Тимея таков: нечто определяется «местом» рождения как режим соотношения различия порядков и порядка различия. Это «место» (χώρα), «где и откуда рождение идет» (τὴν δὲ δὴ γένεσως), и следует вслед за С. Аверинцевым титуловать как «Кормилица»: «А о Кормилице скажем вот что: она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и

⁶ Конечно, перевод С. Аверинцева более поэтичен: «Взяв 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 из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности». Мы намеренно представили фактически подстрочник, чтобы, во-первых, некоторым образом оповесдевить разговор Сократа и его приятелей, во-вторых, рельефнее выделить эти «три начала». Действительно, ὄντα συνεκράσατο – то, что вместе смешано (или «природа иного»), видится как единое; при этом уникальность каждого шага не вызывает сомнения, и они не смешиваются, однако шагание само по себе – суть тождество. Эти два «начала» схватились меж собой (λαβὼν αὐτὰ). Речь идет не просто о сцепке, а о силовом схватке – бое. И эта борьба – третья «начало». В схватке «начала» сливаются (μεγυνὸς) и сопрягаются, и жидкости их смешиваются (если уж дословно стараться передать это слово). Это слитие (соитие, эротичность этого действия у нас не вызывает сомнения) происходит на границе (δὲ μετα). Здесь – на границе, или как борьба (схватка) «начал» идет, – сущее в своей подлинности присутствует (οὐσία).

претерпеває всю череду подібних состоянь, являя мно-гообразний лик, і поскільки наповнюючі її потенції не були ні взаємно подоби, ні взаємно урівновані, і сама вона ні в одній своїй частині не мала рівноваги, вона повсюду була нерівномірно сотрясаема і колеблема ети-ми потенціями і в свою чергу сама колебала їх своїм рухом. То, що приводилося в рух, все время дрибилось, і обривавшись частини неслися в різних напрямках точно так, як це буває при просеивании зерна і отсеивании мякины. <...>. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода (стихии) были тогда колеблемы Восприимчивой, 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; так четыре рода обособились в пространстве (διὸ δὴ καὶ χόραν) еще до того, как пришло время рождаться устраиваемой из них Вселенной (ἔξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι) [14, 52d–53a].

Как видим, не четыре наличествующие стихии мира устраивают космос, и не их четверка являет его космический лад. Космос рождается там, где они помещаются и размещаются приближением (просеиванием) и отдалением (отсеиванием). Хора – рассуживающее «место» встречи, она ведет рождение; здесь случается то, что некогда является в своем подлинном и очевидном лике. Отсюда мир ладится, так как кормится и пронизывается событием своего рождения.

За столетие до Платона поэтический дар явил Парменид: «αἰθὴρ τε ζῆνός γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὀλμύτος // ἐσχάτος ἢ δ' ἄστρον θερμὸν μένος ὀρμήθησαν // γίγνεσθαι» («эфир, всепитывающий, всепокрывающий, как и Олимп верховный, // пылающим звезд вырывается // вдруг рождением») [7]. Это «вдруг рождение» Парменида – не просто *opus operatum* либо *modus operandi*. Здесь, во «вдруг рождении», действительно «место» и подвижности всепокрывающего эфира, что пылающим звезд питается, и взрыва, обнажающего их горячее сияние. В следующем стихе Парменид пишет о Богине, которая «всередине пребывает» и «всем ведет управление» (ἐν δὲ μέσῳ τοῦτων διαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ): «Все, как ужасные роды, так и случка, ей исходно подвластны» (πάντα γὰρ <ἦ> στύγεροί τοκού καὶ μίξιός ἄρχει) [7]. «Вдруг рождение» – это событие встречи-касания-объятия. Здесь и звезды горячи, и огнем они вырываются. Это событие рождения.

Конечно, уже во времена Платона на смену поклонению богам пришли политические словопрения. Однако Платон не забыл об этом «вдруг рождении», ведь обмен мнениями и прения должны с чего-то начинаться. Его метка хора – артикуляция «места», от которого и дальше путь вести можно, и возвращать, что необходимо, чтобы этот путь продолжался. Сократ, который призывал «беседовать, а не спать», именно потому требовал определения родины, ее вновь и вновь возвращения. Только отсюда и только так сущее может быть явленным в своем определенном очевидном лике.

Сократ никогда не переоценивал мастеров красноречия и не был любителем длинных речей: «Стоит обратиться к ним с вопросом, 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, издадут долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» [10, 329a–329b]. 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 идет как совместная. Она есть как совместность. Следовательно, не одному, например, Сократу, Тимею или Критию принадлежит «правильное слово»; и не всем им вместе. Однако здесь – в диалоге, или как рассуживание идет, – сущее предстает как определенное в очевидном лике своем.

Что может быть легче такого разговора? Что может быть тяжелее такого испытания? Сократ в «Протагоре»

Платона говорит: «Мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны, по своей необразованности, общаться за вином друг с другом своими силами, а 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 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» [8, 347c–348a].

Литература

1. Аверинцев С. Античная риторика и судьба античного рационализма / С. Аверинцев // Аверинцев С. Образ античности / С. Аверинцев. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 7–39.
2. Аристотель. О душе / Аристотель; пер. с древнегреч. П. Попова // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель; под общ. ред. А. Доватура. – М.: Мысль, 1976–1983. – Т. 1. – 1976. – С. 371–448.
3. Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель; пер. с древнегреч. Б. Фогта // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель; под общ. ред. А. Доватура. – М.: Мысль, 1976–1983. – Т. 2. – 1978. – С. 255–346.
4. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель; пер. с древнегреч. Н. Брагинской // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель; под общ. ред. А. Доватура. – М.: Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – С. 53–294.
5. Деррида Ж. Хора / Ж. Деррида. – пер. с франц. // Социо-логос постмодернизма: альманах российско-французского центра социологии Российской академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 122–170.
6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант; пер. с нем. Н. Соколова. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
7. Парменид. О природе / Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / пер. с древнегреч. под ред. А. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – С. 274–298.
8. Платон. Протагор / Платон; пер. с древнегреч. В. Соловьева // Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М.: Мысль, 1968–1971. – Т. 1. – 1968. – С. 187–254.
9. Платон. Федон / Платон; пер. с древнегреч. С. Маркиша // Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М.: Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 11–94.
10. Платон. Пир / Платон; пер. с древнегреч. С. Апта // Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М.: Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 95–156.
11. Платон. Тетрактис / Платон; пер. с древнегреч. Т. Васильевой // Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М.: Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 223–318.
12. Платон. Софист / Платон; пер. с древнегреч. С. Ананьина // Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М.: Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1969. – С. 319–401.
13. Платон. Филеб / Платон; пер. с древнегреч. Н. Самонова // Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М.: Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 9–87.

14. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. Аверинцева // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 255–366.
15. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. Бибихина. – М. : Ad marginem, 1997. – 451 с.
16. Хайдеггер М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Н. Гучинской. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 301 с.
17. Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Т. Васильевой // Васильева Т. Семь встреч с М. Хайдеггером / Т. Васильева. – М. : Савин С.А., 2004. – С. 120–147.
18. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. Бибихина, А. Ахутина, А. Шурбелева. – СПб. : Владимир Даль, 2013. – 591 с.
19. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Ф.-В. фон Херрманн ; пер. с нем. И. Инишев. – Минск : Издательство ЕГУ ; Пропилей, 2001. – 168 с.