

## **ТЕХНЭ: КОВАРНОЕ ИСКУССТВО ТВОРЕНИЯ**

В статье технэ рассматривается как путь ведения дела, в котором и которым творение идет. Проводится различие между «искусством творения» и «искусством присвоения». Особенности пути ведения дела рассматриваются в макро- и микроскопической перспективах. Акцентируется внимание на месте, где путь совершает поворот, сдвиг. Место поворотного сдвига определяется как место диалога.

**Ключевые слова:** технэ, путь, сдвиг, диалог.

У статті техне розглядається як шлях ведення справи, в якій і яким творіння йде. Проводиться відмінність між «мистецтвом творіння» і «мистецтвом присвоєння». Особливості шляху ведення справи розглядаються в макро-і мікроскопічною перспективах. Акцентується увага на місці, де шлях робить поворот, зсув. Місце поворотного зрушення визначається як місце діалогу.

**Ключові слова:** техне, шлях, зсув, діалог.

Article tehne is examine as a path of doing creature. Distinctions of “creation art” and “art of appropriation” are taken in article. Some features of path are handled in the macro-and microscopic perspectives. Attention is drawn to the place where the road makes a turn, shift. The turning shift place is defined as a place of dialogue.

**Keywords:** tehne, path, shift, dialogue.

Читая *Тезета*, Ахутин обратил внимание на сходство современных политтехнологов с греческими софистами: «Есть люди и целые города, – отмечает Ахутин, – просто *знающие*, как оно есть, в соответствии с тем, каково им сейчас и *пока* оно таково, – и есть *мудрецы* (софисты), знающие как-то иначе, умеющие разными способами *изменять* состояния сущего (растений, людей, городов) к *лучшему*, т.е. знающие к тому же, *что* лучше. Софист же отличается от других умельцев тем, что он умеет изменять состояния душ с помощью *логосов*, – речей, рассуждений... Своего рода *психотерапевты* или *проповедники*. Они не просто убеждают или доказывают, они буквально позволяют *увидеть, услышать, ощутить* то, о чем говорят» [5, с. 229-230]. Не следует, вероятно, древнегреческих софистов и современных технологов порицать за их воображение, позволяющее им «знать как-то иначе», хулить за многословие, упрекать за красноречие, в котором видимое и слышимое предстает как живое. В конце концов, коли нечто есть живым, то и представляться оно должно таким: показывать себя и красиво, и иначе. Однако то, что «украшает» софист, только представляется как доподлинно существующее. В самом деле, можно говорить и рассуждать об убранстве дома (или устройстве города) и возможностях сделать его краше, но вначале дом должен стать годном к тому, чтобы быть украшенным. Рассуждать же о том, что мнится, бесполезно. Софист же норовит пуститься в рассуждения об уже использовании чего-то, и не намерен задаваться вопросом, а есть ли оно; есть ли оно таким образом, что годно к использованию и может использоваться. Говорение софиста не озабочено позитивным отношением с миром: необходимостью прикоснуться и понять то, что имеется, чтобы эффективно и с пользой пользоваться это. Его рассуждения заняты восхвалением (или низвержением) той инстанции, которая уже признает нечто существующим; и печется он о строгом соблюдении уже сформулированных правил, в пределах которых можно воображать и суесловить.

Конечно, в софистике есть резон. В самом деле, строительство, или процесс произведения чего-либо к его существованию как годного для того, чтобы быть использованным, не безопасен и протекает в хлопотах и заботе. Дабы сбросить заботу обращаются за помощью, в которой гарантируется достижение скорого результата. Скорость и результат безопасат: терзания и хлопоты рассеиваются, и позволяется беззаботно пользоваться тем, что уже поставлено. Но, вероятно, прав был Гераклит, когда говорил, что «не к добру людям исполнение их желаний» [20, фр. 110]. При этом в уже поставленном результате, не зависимость от «мудрого» совета к добру не ведет (подвластность не всегда является помехой для использования чего бы то ни было), но перспективы использования нечто закрываются. Ведь, имея под рукой только результат, возможности, например, и обустройства дома, и его украшения скудны. В этой связи, если и вести речь о перспективах использования нечто, то возможности таковых необходимо искать в самом деле, в котором то, что потом будет использоваться, обнаруживается как подлинное и годное. Софистику же, по всей видимости, отличает не только угодливость, но и леность быть при деле: скоро получить в распоряжение удел, чтобы беззаботно его пользоваться.

Быть при деле (заниматься, вести, иметь дело) – это пребывать в пути, в котором нечто осуществляется как годное для того, чтобы быть использованным. Этот путь не прямой и ровный, но испещрен перипетиями, поворотами и заставляет блуждать – коварен. И если ставишь задачу добраться до цели, в которой нечто обнаруживает себя годным и готовым к использованию, то необходимо держаться пути: быть внимательным, чтобы самим следованием гарантировать достижение результата. При этом осмотрительность необходима вдвойне. Ведь, когда идешь, спотыкаешься, и внимания требует и то, обо что споткнулся (вдруг согдится!), и чтобы не споткнуться еще раз. Таким образом, следует обратить внимание на этот путь и перипетии следования по нему.

Путь ведения дела, как говорит Платон, – это «искусство творения» (τέχνη ποιητική) [24, 319b, 12]. Ведь, «все, чего не было прежде, после рождения оживляется как рождающееся творением, сказываясь так, что вот это рожденное творимо» [24, 319b, 4].

Обращаясь к Платону, мы ставим задачу не столько разгадать значение слов отвечающего, сколько приобщиться к ходу его следования и стать ему спутником. Вообще, как нам представляется, обращение совершается не для того, чтобы понять чью-либо точку зрения и не для того чтобы прийти к консенсусу, который определит общность вместе-идуших – все это возможно произойдет потом. Вначале же – обращение, которое как приобщение идет. В этом совместном (но не вместе) шествии в пути и горизонт видения широк, и глаз зорче глядит,

позволяя высматривать и рассматривать то, что годно к использованию. Именно такое совместное шествие в пути единит спутников, разрешая им потом стать вместе-идушими.

Итак, наше обращение к Платону позволило услышать, что путь ведения дела (τέχνη) – произведение, творение (ποίησις); и является таким процессом творения, который и в котором то, что есть, приходит к своему существованию как годное к использованию – *оживляется* (ἄγειν εἰς οὐσίαν). Οὐσία, как отмечает Хайдеггер, – значит годное к использованию [19, p.186]. Собственно οὐσία характеризует то ладное положение дел, которое ведется ладно. *Оживлении*, которое идет как складывание лада, мир мируется – живет и живым есть.

Оживляется что? «То, чего раньше не было (ὄπτερ ἄν μὴ πρότερόν)», – вначале говорит Платон. Обратим внимание, что речь идет не о том, чего не было и быть не может (οὐκ πρότερόν), но об уже бывшем. А было Все: вселенский хаос. Древнегреческим словом χάος зовется и неопределенная множественность, и открытость – зияющий просвет, который отправляет в путь и ведет исхождение. «Прежде все, – сказывает Гесиод, – во вселенной Хаос зародился, а следом // Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный» [6, 117-118]. Все, таким образом, есть как зияние: им поставляется то, что видимым и доступным *оживлению*. Очевидно, не Все *оживляется*, но только то, что поставлено зиянием и пребывает в пути исхода. Потому Платон и говорит: τίς ὄν ὄστερον εἰς ἄγῃ – то, что после рождения, *оживляется*.

Каков результат *оживления*? «Τὸ δὲ ἀγόμενον, вот это рожденное». «Вот это рожденное» – οὐσία, или такое состояние чего бы то ни было, когда оно есть живым, существующим, годным к использованию. Раз рождено **вот это**, то оно уже есть как определенное нечто и потому «сказывается так» (ποῦ φαμεν), а не иначе. Т.е. фактически результатом *оживления* является вот это и не более чем это нечто.

Далее о τέχνη ποιητική речь не идет. «По другую сторону этого (т.е. «искусства творения») целостного вида (εἶδος) <...> некогда существующее оказывается определенно захваченным словами и делами, и притом захваченным так, что оно недоступно» [24, 219с, 5-7]. Таковая недоступность существующего в захвате (τὰ δὲ τοῖς χειροῦμένοις οὐκ ἐπιτρέλει) и характеризует εἶδος, который назван Платоном τέχνη κτητική, «искусством присвоения» [24, 219с, 7]. Собственно τέχνη κτητική лежит уже по другую сторону *оживления*: на стороне умирания. Вот Гесиод так и говорит о сторожевом псе, который «повадку коварную имеет» (τέχνην δὲ κακὴν ἔχει) и сидит перед входом в царство Аида и Персефонеи: «Встречает он всех проходящих, // Мягко виляя хвостом, шевеля добродушно ушами. // Выйти ж назад никому не дает, но, наметясь хватает // И пожирает, кто только попробует царство покинуть // Мощного бога Аида и Персефонеи ужасной» [6, 770]. Однако перейти на сторону умирания не значит уже умереть. Да и Платон не спешит помещать сразу уже годное к использованию «на другую сторону». Конечно, «вот это рожденное» «определенно захватывается словами и делами» (τὰ μὲν χειροῦται λόγος καὶ πράξις). Но далее следует пауза и происходит своеобразное уточнение этой «определенности»: она состоит в οὐκ ἐπιτρέλει, недоступности. Т.е. вот это нечто, будучи сотворенным, не только прибирается к рукам, но закрывается и недоступно. Как закрытое оно и мертво.

Но что значит «недоступное, закрытое»? Ему противоположное – ἐπιτρέλω, вертеть, оборачивать, передавать по наследству. Таким образом, «закрытое» – это необорачиваемое, невертящееся. В этой связи κτητική – не только и не столько «захват», но отсутствие верчения. Поэтому если κτητική характеризуется отсутствием верчения и εἶδος уже «той стороны», то τέχνη ποιητική – εἶδος «этой стороны» и суть верчение.

Как верчение, τέχνη ποιητική ведется как получение знания, τὸ τῆς γνώρισεως, но не является знанием; суть приращение имущества, τὸ τε χρηματιστικόν, но не богатство; как состязание идет, ἀγωνιστικόν, но не уничтожающей бойней является [24, 219с, 3-4]. С точки зрения и обретенного знания, и скопленного имущества, и одержанной победы, сам процесс произведения – пустое (ἐλεῖδῃ δημιουργεῖ μὲν οὐδὲν τούτων). Таковой результат, отмечает Платон в *Протагоре*, принадлежит уже τὸν ἰδιώτην, частному лицу, но οὐκ ἐπὶ τέχνη ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, «не получению знания, которое как ведение дела идет» [23, 312b, 3-4].

Таким образом, «искусство творения» идет так, как имеющееся исходит, принимается ведением дела и сказывается рождением вот этого нечто, которое есть, и потом захватывается

словами и делами, становясь недоступным, т.е. присвоенным частным лицом, использующим его уже по своему усмотрению. Такой ритм пути ведения дела созвучен глаголу Парменида о единосказывающем пути (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο), который лишается своего существа во множестве примет (λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἕασι πολλὰ μᾶλ') [21, VIII, 1]. Единость сказывающего пути рассеивается на множество примет, которые и являются объектами присвоения. Эти приметы хотя и имеют ценность (πολλοῦ), но замирает в них движение пути (и жизни): топчутся здесь и затаптывают его многие (πολύς). Фактически путь ведения дела идет как лишаящий себя самого своей творческой мощи. В этот состоит коварство пути. Дабы вновь возобновиться, он вновь начинается сначала и вновь приводит к растрате. Именно таковое верчение определяет творческую энергетику ведения дела.

Но и верчение коварно. Чтобы держаться пути и удержаться в нем необходима не только бездрожность, решительность, но и сноровка, что уловкой и хитростью мастерства зовется. Вспомним песнь Демодокла, которому внимал Одиссей. Он сказывал о «многославном художнике» (κλυτοτέχνην) Ифесте, который «хитрый окончивши труд» (ἔπει δὴ τεῦξε δόλον), «хитрое дело свершил» (τέχνας), и «посрамителя брака» Арея «хитростью взял» (ἔων τέχνησι) [7, VIII, 286-333]. Действительно, в единосказывающем пути, который как верчение идет, нечто как годное к использованию случается красотой своего лица. Как уже красотой отмеченное, творимое доступно для использования.

Обратим внимание на некоторые подробности пути творения, чтобы зафиксировать те моменты, в которых путь ведения дела лишается своей творческой мощи.

Ведения дела занимает место пограничной межи, которая размыкает и выделяет части длящегося континуума. В месте разомкнутости движение собирается воедино, и сопрягающей мощью собирания вновь и вновь возобновляется жизненное верчение, в котором нечто творится. Уже в словах Пиндара мы встречаем своеобразное определение ведению дела, которое длится как дискретный – границей рассеченный и на части поделенный континуум. Τέχνη δ' ἑτέρων ἕτεραί, τέχνη занимает место иного иного, – говорит античный лирик [22, 25]. Платон в *Софисте* фактически повторяет эту формулу; Хайдеггер в своих лекциях, посвященных разбору *Софиста*, уделяет ей особое внимание [19, § 77, 78].

В макроскопической перспективе граница размыкает путь, который почат множественностью Всего, поставляющей материал для ведения дела, и длится как поставление результата этого дела. Так, исследуя «существо и понятие φύσις», Хайдеггер подчеркивал, что не со Всем миром дело имеется, но только с тем, что возшло и видимо [17; см. также: 4]. Взошедшее – не обходимо. Как подчеркивал Аристотель, ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι, «вначале то, что дано» [3, 1095b, 6]. Эту данность взошедшего, что в исходе имеется, и нельзя обойти. При этом «то, что дано» есть как необходимое: ведение дела вооружено тем, как Все зияет – исходящим даванием. Хаос фактически гарантирует поставку видимого для ведения дела. Таковое видимое, во-первых, не следует принимать за Все: помимо видимого остается сокрытым и прочее, и прочее. Ведь, как говорит Гераклит, «природа (φύσις) любит прятаться»: Все не показывает свое все [20, фр. 123]. Во-вторых, то, что всходит и видится, не только глазом принимается или слышится, или осязается и т.п. Вот и Эфесец отмечает, что «глаза и уши – дурные свидетели для тех, кто не понимает язык души» [20, фр. 107] [\* 1]. В самом деле, ошибочно признавать только за пятью органами чувств абсолютное право касаться мира. Органом, который прикасается, является живое тело. В каждом его колебании организм живет. Источником такого колебания является исходящее движение мира. Таким образом, мир поставляется для открытия и не заставляет себя долго ждать: он ведением дела принимается.

Результат также отграничен от самого ведения дела: он поставлен как действительное осуществление того, с чем дело ведется. Собственно дело ведется так, что оно, будучи захваченным «тем, что дано», внимает поставленное и, держась его, поставляет для использования. Обращает на себя внимание то место, где процесс имени «того, что дано» как только видимого, поворачивается и сдвигается в направлении того, что оно уже имеется для использования. Как нам представляется, когда Хайдеггер дает определение сущности техники как поставка, то он акцентирует именно это место «поворота» (die Kehre): то место, которое является границей направлений движения. Речь идет не о направлениях движения per se и простоте изменения (было так-то, а стало иначе), но о самом «повороте»: том сдвиге, который и которым гарантируется то, что что-то вообще меняется. Вот и Платон в *Государстве* отмечает,

что подлинность, устойчивость, красота всего есть ἡ φύσει ἢ τέχνη ἢ ἀμφοτέρους [12, 381b, 1]. Это тройное ἢ, по всей видимости, не следует передавать как простое «или». Им акцентируется внимание на том, каким образом нечто есть как подлинное и устойчивое: потому что представлено в своем дарственном виде, является следствием τέχνη и благодаря «тому и другому». Это «то и другое» (ἀμφοτέρως) – есть округ разомкнутости (ἀμφὶ ἑτέρους) первого и второго, где собственно и происходит рождение нечто как подлинного и устойчивого. Спор Мира и Земли, о котором говорит Хайдеггер в *Истоке художественного творения*, вероятно, разжигается и ведется в месте разомкнутости, где поворотный сдвиг происходит: здесь истина пребывает и отсюда она творением исходит [16]. Таковой спор – событие стычки сторон – суть единство того единственного пути, где творение идет и творимое рождается. Красноречие Пиндара тому подтверждение: χρῆ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φύῳ, «выбор состоит в единственно правильном пути, что сдвигается вперед оспариванием видимого» [22, 25].

Сдвиг (στεῖχω) – начало τέχνη. Как отмечает Лосев, «в природе, в жизни и в бытии вообще ‘стойхейон’ – это есть первоначальное зарождение и сдвиг, который будет продолжаться все дальше и дальше, но тем не менее оказывается уже и в своем первоначальном состоянии чем-то строго определенным, отличным от другого и движущимся с ним в одном ряду. Таким образом, первоначальный сдвиг и даже самое простое проявление, а вместе с тем и закономерное соответствие всему окружающему – вот то, о чем говорит этимология этого греческого слова» [9, кн. 2, с. 174]. Подчеркнем, что *сдвиг*, как начало ведения дела, не есть просто фактом перемещения. Ведь то, к чему и ради чего дело ведется, несет в себе то, от чего оно исходит; а исхождение почато как направленное шествием к. Конечно, *сдвиг* не место беспорядка. Напротив, он обособлен тем и там, где оборачиваются от-ступление и на-ступление. Таким образом, дело ведется как верчение: здесь и так творимое творится. Следовательно, мастером можно признать того, кто причастен верчению. Платон в *Политике* не случайно говорит о ткацком мастерстве политика [14, 310e]. Этот диалог, являясь продолжением *Софиста*, некоторым образом ставит точку в определении софиста: он не обладает мастерством плетения, но лишь «искусен» в захвате и обороне.

В микроскопической перспективе граница повторяется и утверждается мерностью хода ведения дела. Тέχνη, таким образом, – пошаговый ход, в котором в-чем, с-чем, к-чему, ради-чего ведения дела собираются, как отмечает Хайдеггер, отношениями *отсылания* [15, с. 84]. Таковые отношения, отбивая ритм, ведут дело в осмотрительной озабоченности и отдалении предыдущего, обходительной заботой и приближением последующего. При этом граница, где озабоченное отдаление и заботливое приближения сопрягаются, вручает делу творящую мощь и ведет его.

Отношения отдаления и приближения характеризуются не только направлением движение (в процессе ведения дела нечто переносится от ... к), но и взаимопринадлежностью *тут* и *там*. Ведение дела есть такой процесс, в котором лад в пространстве чинится, и потому, мастерством, вероятно, только геометр обладает. Собственно, нечто есть годным к использованию потому, что оно на своем месте обнаруживается: есть здесь и таковым, где уместно. В этой связи τέχνη и вмещает, или внимает облик «того, что дано», и размещает – ведет к месту, где оно красотой своего лика блещет.

При этом вероятность того, что нечто не будет на своем месте, велика. Ведь *отсыланием* сказывается двоякое. С одной стороны, отношения шагов в ведении дела упорядочены. В этой связи ход дела можно заметить как такой, что ведом правилом. Однако, подчиняя ведение дела правилам, не путь творения озабочивает, но адекватность правилам беспокоит. В этой связи нечто не на своем месте находится, но где правило его поставит. С другой стороны, по-ступание имеет свой обособленный порядок. Однако до всякого ступания представление о таком порядке не столько шагать помогает и делу споспешествует, сколько грезами, фантазией о его результате отмечено. Таким образом, следуя правилам и грезя о результате, не столько при деле находишься, сколько удваиваешь его или в тени его суетишься.

Эта деформация ведения дела свой резон имеет: она ориентирована на упразднение случайности. Но является ли подчинение ведения дела правилам или фантазиям утверждением необходимости? Если положительно ответить на этот вопрос, то выигрыш всегда на стороне идеала. Однако это выигрыш не необходим: не им необходимость утверждается. Ведь это выигрыш без игры, когда победа или предрешена «идеальным» правилом, или предположена

призраком идеала. Необходимость же жребием утверждается. «Не вас получит по жребію гений, – записывает Платон, слушая рассказ о путешествии Эра по загробному миру, – а вы его выберете сами» [12, 617e]. Не о силе необходимости здесь ведется речь, но той необходимости, которая в ходе дела содержится. Ведь не «гений», программируя ход, избирает исход, но жребий – случай однократного хода, роковое сочетание – законодательствует и утверждает необходимость жизни достойной и достойной избрания. При этом Платон рассказывает о «жеребьевке» как судебном процессе, в котором сама состязательность сторон считается справедливой. Этой вот состязательностью, которая разворачивается на границе встречи сторон, гарантирована необходимость: необходимость судьбическая, роковая, исключаящая возможность переигрывания, удваивания, но вновь и вновь возвращаемая.

В пути ведения дела некто другой как не обходимый границей встречается. При этом другой не есть в глазении и прислушивании или интуировании уже предположенной общности с ним, но есть прежде всего на пороге. Только потом он или приближается к столу, или отдалается. Изначально же – приближение с отдалением, где, подобно верчению дверных петель [\* 2], состязание идет, и дело тем самым имеет место. В этом верчении и один, и другой – не творцы вовсе, но участники и соучастники творения. Как участники, они озабочены тем, что дано, и соприсутствуют. Как соучастники, они заботливы друг в отношении друга; но не для того, чтобы снять озабоченность, но споспешествовать процессу ведения дела. Дело, таким образом, ведется ни порознь, ни вместе, но вертящимся обращением, когда один с другим, сопутствуя и соревнуя друг другу, путь творения держат. Соучастники потом ход обращения друг к другу размеряют часами и делят уделы. Но, часов не замечая и не грезя о будущих уделах, дело ведется как исходящее ступание в наступление: в разрешении и для разрешения исхода.

Если в деле вершится разрешение исхода, то *что* он разрешает и, следовательно, на *что* необходимо решиться: в чем выбор состоит? Κρίναι δὲ λόγῳ, ас-суживай (критикуй, взвешивай, суди), – говорит Парменид [21, фр. VII, 5]. Рас-суживание – это выбор межи, которая задерживает и требует держаться ее. Быть задержанным и держаться места, которое границей разомкнуто, – выбор, что единицей творения отмечен. Не грезить и не топтаться в беспокойстве о соблюдении правил – таковы требования ведения дела. И таковое возможно, если задержаться и держаться того места, где противостоящее на границе встречи ведет обращение друг к другу. В этом состоит мастерство: оно разрешено и на него необходимо решиться.

Держаться, будучи задержанным [\* 3], – пребывать в пути исхода, шествие по которому ведется так, что не обходимое внимается, и уже как необходимое оно удерживается, споспешествуя продолжению пути. Здесь – на границе встречи дело ведется как сопряжение противостоящего: то, что дано, сказывается рас-суживанием и предстает в своем несокрытом лике. Покой держания, где дело искусно справляется, не является «местом» консервации и экономии достигнутого. Напротив, здесь вспарывание и извлечение идет: рас-суживание – «место» напряженного сопряжения противостоящего. Энергии этого сопряжения все причастно и она все проникает. Пребывание в «месте», которое занято рас-суживанием, мастерством отмечено; здесь таится энергия, которая ведет дело творения.

Диотима в Платоновом *Пире* говорит, что ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ, «творчество – это что-то широкое» [25, 205b, 6]. Эта *широта* такова, что сама ширится многообразием, различностью способов, нескончаемостью, интенсивностью. Таковой *широтой* древнегреческий λόγος обладает: он – διὰ-λογος (родитель всего и всепроникающий [\* 4]), что творение ведет. Как диалог, таким образом, ведение дела следует.

В седьмой книге *Метафизики* Аристотель, рассматривая контрверзы пути оживления, каждый раз употребляет фразу, которую можно счесть за некое дополнение. Только приступая говорить об οὐσία, Аристотель отмечает: «О сущности говорится если не в большом числе значений (λέγεται δ' ἢ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς), то во всяком случае в четырех основных» [2, 1028b, 34]. Далее он пишет, что «об определении, как и на вопрос о существовании определяемого предмета, можно говорить несколькими путями (πλεοναχῶς λέγεται)» [2, 1030a, 18]. И, в конце концов, заключается: «Про определения и суть бытия можно говорить в нескольких значениях (ἐλέχθη πολλαχῶς λεκτέον)» [2, 1031a, 9]. Цитируя Аристотеля, мы хотим обратить внимание не на «определение» бытия, но на «место», где

твориться годное к использованию. И таким «местом» является то, что λέγεται πολλαχῶς – «глаголится многими способами». «Многими» не значит, что можно так, а можно иначе; «многими» – суть та *широта*, где то, что дано, вертится и тем самым сказывается так, что есть *вот этим* и годно к использованию.

Что может быть обыденнее разговора, беседы. И древние – поразительно чувствительные к живой пластике повседневной жизни – не могли не заметить величественной простоты разговора. Ведь, здесь и так «все, чего не было прежде, после рождения оживляется как рождающееся творением, сказываясь так, что вот это рожденное творимо» [24, 319b, 4]. И в то же время нет ничего труднее разговора. Сократ, прослушав рассказ об идеальном государственном устройстве, который вели друзья Тимея, делится своими чувствами: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но не подвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тела. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного вами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают подвиги сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» [13, 19bc]. Состязания и спора требует Сократ. Действительно, только картина благородных и красивых тел не может удивить. Не удовлетворяют и догадки о том, что таковые могут быть и красивыми, и благородными: грезить о достоинствах – пустое занятие. А вот рас-суживание, что «на поле брани или в переговорах» идет, является тем поворотным сдвигом, где и которым годное творится, что потом можно эффективно и с пользой использовать.

Вот потому Сократ не столько почитал мудрецов и их угодливость, сколько, будучи захваченным миром, в живой беседе проявлял о нем заботу и упражнял творящее изведывание мира: призывал «беседовать, а не спать» и вернуть логосу его первоначальное, исходное место [11, 259d; 10, 99e]. Сократ требовал вновь и вновь возвращать мир и возвращаться к тому «месту», где рас-суживание идет и проницает все своим сопрягающим началом. Это – «место» диалога. Здесь не правильное слово в чести, но τέχνη ποιητική.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Во фрагменте речь идет не просто о «варварской душе». Ведь, «варвар» – это, прежде всего, тот, кто говорит на непонятном языке. С нашей точки зрения, Гераклит в этих словах различает «язык души» и «язык глаз и ушей». В «Архитектонике идентичности» мы рассматриваем «язык души» как разговор – диалог [18, с.210-216]. В этой связи, в диалоге и из него мир видится-слышится – допускает к себе и доступен.

\* 2. Заметим, что Августин в *О граде Божьем* подтрунивал над наивным отношением язычников к порогу и дверям: «Каждый к своему дому приставляет только одного привратника, и так как он человек, его вполне достаточно; но они поставили трех богов: Форкула к дверям (fores), Кардею к петлям (cardo), Лиментина к порогу (limentum). Таким образом, Форкул не мог в одно и то же время охранять ни петель, ни порога» [1, Кн.4, гл. VIII].

\* 3. Древние греки таковую динамику *держания* обозначали как σῆσις (σχεῖν, ἔχω), а римляне переводили это слово как habitus: держаться и держать то, что дано, в его нескрываемости.

\* 4. Диоген Лаэртский в своих «Жизнеописаниях...» отмечает: «Бог есть живое существо, бессмертное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел его – над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен. Он – творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, что проницает все; и по многим своим силам он носит многие имена. Он зовется Дием, потому что через него совершается все, и Зевсом, поскольку он причина жизни и проницает всю жизнь; он зовется Афиной, поскольку ведущая часть его души простирается по эфиру; Герой, поскольку по воздуху; Гефестом, поскольку по искусственному огню; Посейдоном, поскольку по воде; Деметрой, поскольку по земле; и другие имена, даваемые ему людьми, точно так же обозначают какие-то свойства» [8, 7, 147].