

© Худенко А. В., 2009

Художественный символ обладает исключительным качеством не только и не столько указывать на обозначаемый объект (денотат), сколько акцентировать внимание на художественных – образно-эмоциональных, асоциативных нюансах, связываемых с ним. Это качество особенно востребовано на уровне обыденного сознания, где конвенциональная сущность семиотической единицы уходит на второй план, а её художественная привлекательность оказывается наиболее значимой. Художественный символ, прямо не указывая на символизируемый объект, предлагает реципиенту самому определить отношение к последнему.

Символы, как прямые продукты операции отвлечения под элементами расчленённого чувствования, не могут заключать в себе ничего, что не содержалось бы в исходной форме. Они выстраиваются из тех же элементов, которые лежат в основании расчленённой чувственной группы [7, с. 595].

Смысловая структура символа многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего. Смысл символа объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамичная тенденция: он не дан, а задан. Этот смысл, строго говоря, нельзя разъяснить, сведя к однозначной логической формуле, а можно лишь пояснить, соотнеся его с дальнейшими символическими сцеплениями, которые подведут к большей рациональной ясности, но не достигнут чистых понятий.

В отличие от теоретического уровня, где особую важность представляет научная обоснованность – верифицированность понятий, в сфере обыденного сознания значимо, прежде всего, личное отношение индивида к означенному понятию. Наиболее приемлемой и универсальной структурой для обозначения этого отношения как раз и является символ. А художественный символ со свойственной ему яркостью, эстетической привлекательностью и эмоциональной окрашенностью, применяемый в ходе обыденного общения в специфических, адаптированных к текущему моменту контекстах, как никакая другая структура выражает личное, эмоциональное отношение к символизируемому объекту. Он не указывает на объект, а предлагает к восприятию целую гамму художественно-ассоциативных смысловых нюансов связанных с ним. Именно такая форма подачи информации провоцирует воспринимающий субъект к «разгадыванию» смысла или смыслов заложенных в передаваемых и разворачивающихся в его сознании художественно-символических структурах, что в свою очередь провоцирует активную познавательную-эвристическую и творческую деятельность реципиента в процессе восприятия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агеев В.Н. Семиотика. М.: Весь мир, 2002. – 251 с.
2. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М.: Наука, 1933. – 238 с.
3. Тимохов А.В. Художній символ в буденній свідомості. Автореф. дис. ...канд. філос. наук. /09.00.03. ПДПУ ім. Ушинського – Одеса, 2006. – 28 с.
4. Гегель. Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
5. Уваров А.В. Образ, символ, знак. – Минск: Наука и техника, 1967. – 119с.
6. Дубинин И.И. Динамика обыденного сознания. – Минск: Народная Асвета, 1985. – 135 с.
7. Сеченов И.М. Избранные философские и психологические произведения. М.: Знание, 1987. – 283 с.

Стаття надійшла до редакції 25.12.09.

Худенко А. В. - доцент Інститута соціальних наук Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

УДК: 900

ХОРА: ДИАЛОГОВЫЙ ПРИНЦИП ОБУСТРОЙСТВА МЕСТА

В статье дается интерпретация древнегреческого слова «хора». Обосновывается диалогический принцип (основание) устойчивости, подлинности нечто существующего.

Ключевые слова: хора, диалог.

У статті міститься інтерпретація старогрецького слова «хора». Обґрунтовується діалогічний принцип (підвалина) усталеності, достеменності того, що існує.

Ключові слова: хора, діалог.

In article the interpretation of "khora" is doing. Dialogue mode of matter in itself steadiness and identity is emphasizing.

Key words: khora, dialogue.

Нечто занимает место. И занимает его так, что оно уместно. Нечто в своей уместности на им занимаемом месте суть оно свое собственное вот это и не более, чем это нечто. Вот на этом месте идентичность нечто находится: оно выставлено на показ и предстает как годное к использованию. Таковое место, где нечто уместно и выставлено на показ, древние греки называли *topoj*. Однако то, что представлено не раскрывает содержание топоса. Изначально нечто помещается и призывается к месту, а также признается и размещается на месте. Именно в этом помещении и размещении обнажает себя содержание топоса. Фактически, он обнаруживается в путешествии, когда отдаление близкого приближает покинутое. В этом плане топос – дифференциал пребывания в пути (поиск места) и указания направления движения (шествие, которым нечто признается на своем месте). В пути шествия идентичность нечто находит свое место на границе встречи подвижного; и обнаруживается так, что подробности мира в их живой, подвижной единственности находятся в диалоге – сопряжением их сближения с отдалением. «Место» диалога, где собственный лик нечто открывается, не столько исходно дано либо задано своей распорядительной силой, но случается как дифференциал исходной распорядительности: и в помещении, и в размещении. В этом событии нечто наличествующее утверждается в своей собственной стати – как вот это и не более, чем это нечто. Постараемся быть внимательными, чтобы подойти насколько возможно близко к «месту» диалога и акцентировать событие диалоговой конституции идентичности.

«Философствовать значит спрашивать об из ряда вон выходящем», – замечает Хайдеггер [1, с. 97]. Действительно, магия философии завораживает своей решимостью следовать все дальше и дальше и в пути находить близкое. «Выходя вон», под вопрос ставится не только и не столько опрашиваемое, сколько само вопрошание, в котором заявляет о себе требование удержаться и держаться «места» вопроса. Тяжесть философии, может быть, и определяется тем, что необходимо выдержать стояние в этом «месте». Вопрос о «месте» диалога, который всегда имеет место – философский вопрос. С одной стороны, его постановка ничего не добавляет: вопрошание, вообще, не входит в обычный распорядок, который требует неподвижности, устойчивости, т.е. скорее, ответов, чем вопросов. Диалог и не валяется на дороге так, что его можно увидеть вблизи.

Или, все-таки, он царит вблизи? Пытаясь найти «место» диалога здесь, «под ногами», мы оборачиваем его в простую циркуляцию посланий. Ни это ли называл Бахтин «альтернативным монологизмом»? Охочий до слова обмен посланиями оказывается не столько альтернативой монолога, сколько инкубатором двойников и копошением теней. Подобный обмен не имеет «места»: оказывается несобранном множеством монологов, противоположных друг к другу. Обезображенный «диалог» и выступает основанием насилия. Той суетой общин, в которой тяжесть мира редуцируются до элементарных противоположностей. Суета узаконивает порядок пещеры, и оставляет «дневному свету» лишь права греть окоп. Сокращение и, в конечном итоге, устранение дистанции не приносит никакой близости. Скорее наоборот: скорость и безудержное желание сделать диалог во что бы то ни стало явным лишь удаляют его. В самом деле, насилие не исключает обмен посланиями и даже увеличивает его объем и скорость, но «место» диалога оказывается изрытым окопами. Сопротивляясь явленности, он не только ускользает, но и мстит за невоздержанное любопытство.

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

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

Сократ, вероятно, был первым, кто практиковал легкость тяжести. В его присутствии все пронизывалось легкостью и удовольствием. Вторя великому греку, Кант, для которого хороший обед в хорошем обществе содействует истинной гуманности, подчеркивал: «Пуризм циника и

умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, – это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность» [2, с. 372]. Настроенный удовольствием и диалог длится легко.

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

В Софисте устами Чужестранца Платон, определяя существующее, отмечает: *ta\ o)/nta w(j e)/stin ou)k a)/llo ti plh\ n du/namij* – «то, что есть каковым оно есть – ни что иное как годное к использованию» [3, 247e]. Принимая это определение, Платон далее ведет речь о подлинности существующего. При этом первый вопрос, который задает Чужестранцем, не вызывает затруднений с ответом у Теэтета: *ge/nesin, th\ n de\ ou)si/an xwri/j rou dielo/menoi le/gete; h)= ga/r* [3, 248a]. И для Платона слова Чужестранца – лишь констатация очевидного. Он уже в Софисте несколько торопится поведать о той вершине, с которой все предстает в своей устойчивости и подлинности, и, следовательно, каждый шаг надобно делать, «приобщаясь» (*koinwnei=n*) к ней и вспоминая о пребывании там. И только, может быть, строгость не позволяет Платону не обратить внимание на то, что происходит в срединном округе вершины.

Как нам представляется, перевод этой фразы С.А. Ананьиним подчинен, скорее, перспективной цели древнегреческого академика; он гласит: «Вы говорите о становлении и бытии, как-то их различая; не так ли?» Платон, действительно говорит о *ge/nesij* – том исхождении и изготовлении, что в творении находит себя. Ведь, «генезис» – не путь в никуда; ход рождения идет так, что заключает в себе цель. И то, что присутствует – есть как устойчивое, подлинное (*ou)si/a*) – содержится в его изготовлении. Вероятно, слова Чужестранца не показались Теэтету странными ввиду их обыденности. В самом деле: хозяйство прочно своим ведением, и оно таково, как дело ведется; коль оно справляется так, что направлено к своей устойчивости и стабильности, – оно и ладно. Не кажется странным и то, что ведение хозяйства и его устойчивость – суть не одно и то же: они отдельны (*xwri/j*). Действительно, не каждое дело действенно; и не каждое хозяйство хорошо, что таковым некогда было. Различие, таким образом, очевидно. Но что это за «отдельно», что вмещает в себя и ведение хозяйства, и его устойчивость? Эта – *xw/ra*, что вмещает составляющие хозяйства так, как они в своей разомкнутости собраны глаголинем (*dielo/menoi le/gete*), и заданы годностью своего использования. Итак, Платон ведет речь о *xw/ra* – «месте», в котором все вмещаемое размещается глаголом; здесь и дело ведется слаженно, и хозяйство обнаруживается как ладное.

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

Передавать значение древнегреческого слова *xw/ra* либо как «пространство», либо как «место воображаемое» было бы подобно, с одной стороны, признанию бремени наличествующего и, следовательно, артикуляции располагающего склада пространства, с другой – желанию овладеть тем, что есть, и потому предаться силе, которая взывает повелевать и присваивать. Античная дилемма «страдание-повеление» и хора, где она разворачивается, вела и Хайдеггера. И не только в тот период, когда основным предметом его исследований явилось рассматривание «поворота» в движении философской мысли. Так в лекционном курсе 1929/30 годов Основные понятия метафизики Хайдеггер упоминает о хоре. Как он сам говорит, ссылая на Тимея [отрывок 50d-e] «призвана не столько прояснить сочленимость *paremfai=поп* и *оп*, со-явления и бытия как устойчивости, сколько должна в то же время указать, что начиная с платоновской философии, т.е. в трактовке бытия как *ide/a*, готовится трансформация, посредством которой, с трудом представляемые сущности места (*topoj*) и хоры (*xw/ra*), замещаются на пространство, определяемое протяженностью. *Xw/ra* могла бы означать то, что разделяет, что отходит в сторону от всякой единичной вещи, то, что ускользает, но также то, что как раз принимает другую вещь и размещает ее» [Цит. по 4, с. 168]. То, что хора и отделяет, и соединяет – факт принятый Хайдеггером при чтении Платона. Но речь не должна идти только о его констатации. Вопрос должен быть поставлен о содержании этого отделения-соединения. Действительно, не следует спешить и отгаликиваться от того, что афинский академик уже сделал. Его путь следует продолжать и для этого – признать в нем друга и стать его спутником.

Уже в Бытие и времени Хайдеггер обращает внимание на «место», которое, будучи *a)/morfon o)/n*, нечто входящее и помещает, и размещает так, что в этом помещении-размещении

собственная статья нечто является (или, как говорится в Тимее, $\theta\lambda\eta\nu\ \alpha\upsilon(\tau\omicron\upsilon = \text{paremfai} = \text{non} - \text{«самостью со-явления»}$ [5, 50e]). В самом деле, чтение Тимея в 1929 году уже подготовлено акцентированием обособленности брошенно-набрасывающей разомкнутости, в которой и тяжесть расположенности, и легкость понимания равносходны. В этой разомкнутости нечто стоит в понятности и «имеет смысл». Однако, подчеркивает Хайдеггер, «понят, строго говоря, не смысл, а сущее» [6, с. 151]. Конечно, не смысл сам по себе годен к использованию, но то, что понято. А понято оно так, как держится разомкнутости: «Смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. Понятие смысла охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование» [там же]. Комментируя определение «смысла» как «формального каркаса», Херрманн отмечает, что он «суть рама, соединенная из штангов, 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» [7, с. 40]. Здесь важно подчеркнуть, что каркасоустройство «места», с одной стороны, задана подвижностью того, что нужно для строительства здания, с другой – дана самим зданием, которое стоит удерживаемое каркасом. Этот каркас и артикулируется. В самом деле, не смысл сам по себе «имеется», но строительство того, что годно для использования, глаголится, и потому возводимое «смысл имеет» и «зданием» называется.

Здесь, где строительное дело ведется, правит не возводимое или то, из чего оно строится, но, как говорит Платон, – «суверенное место логоса, который движется ко всему, принимая тела [наличного] по их природе» [5, 50b]. Логос принимает все, и размещает все вместе: все по отдельности согласно природе принимается так, как в размещении скрепляется. Не о синхронии или диахронии помещения и размещения идет здесь речь, но о взаимодополнительности этих процессов: движение последовательное, «продольное» отграничено «пересекающим» их синхронном. Логос и правит этой границей. Т.е. не последовательность движения подвижного или их вместе размещенность выдыхается глаголом, но от границы они ведомы, дыша в продолжение своего движения. Здесь – на границе – единство всего. Отсюда возводимое славится именем (prosrhte/on). Это «место» имяславия: здесь нечто находит свою собственную статью, и отсюда издается зов к его использованию. Ход же использования того, что выставлено в своей устойчивости, как и использования его не так, как оно приходит к самому себе, – всегда подражание. Это подражание тому, что во всеединстве пребывает и только потом из тигля разливается. Потому, чтобы избежать подражания и не поддаться силе «голового» повторения», вновь использование чего-либо требует вновь разведения огня, помещения в печь и нового литья. Во вновь изготовленном возвращается сила плавильной печи, и она утверждает свою исходнораспорядительную мощь. Соответственно, и некогда констатированное должно вновь быть призванным и стать признанным. Не замедляет это ход движения, но заряжает его энергией, и утверждает силу всепроницающего глагола, которым путь ведется дальше и дальше.

Продолжая разговор о хоре, Деррида, прежде всего, акцентирует каркасоустройство этого «места». «Ее имя, – пишет он, – это не правильное слово. Оно предназначено несводимому, даже если то, что оно называет – хора – не сводится к чему бы то ни было и, уже тем более, к своему имени. Тропик и анахронизм неизбежны. Мы бы хотели только показать структуру, которая делая их неизбежными, получает из этого нечто другое, чем случайности, слабости или возможные моменты. [...] Речь могла бы идти о структуре, а не об определенной сущности хоры, ведь по ее поводу вопрос о сущности больше не имеет смысла» [4, с. 129]. То, что хора не имеет смысла, но является смыслопроизводящим каркасом – порядок, отпечатанный ходом следования Хайдеггера. Но Деррида говорит также о тропиках и анахронизмах. Собственно, его вопрос, без сомнения провокационный, «кто хора?» является одним из таких ярких выражений, которое позволяет трактовать хору либо как занятую или Сократом, или Тимеем, или Критием, или Солоном – кем-то другим, кто в своей собственной персоне сплавляет и единит все богатство мира; либо как таковую, где они все вместе восславляют выстраиваемое. Также хора может предстать и как вместилище повествований о «деле», которое выбито египетскими письменами, которым славен Солон, которое вспоминается Критием, которое нашло свое место на страницах платоновского Тимея, к которому мы обращаемся сейчас. Тогда, действительно, чтобы «осмыслить хору, нужно вернуться к началу более старому, чем начало, а именно – к рождению космоса» [4, с. 165]. Очевидно, что население хоры фигурами каждого в отдельности и всеми вместе, а также повествование о хоре – лишь ее

случайности и слабости. Но они и неизбежны. Какова же тогда их роль? Почему Сократ готов «принять угощение» и «правдоподобными мифами»? И если он принимает этот дар (а у нас нет сомнения, что Сократ удовольствие получает), то где он находится?

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

Как же Платон расчищает это «место»: «место», которое, фактически, основывает и обосновывает стройность, красоту, подлинность, устойчивость всего потом представленного? Отвечая на этот вопрос будем помнить, что здесь рассуждения Платона носят, скорее, пропедевтический характер. Его «разговор» о хоре – это своеобразное введение: глаз древнегреческого академика уже видит дальше и этот фундамент закладывается как приобщение к тому, что должно стать прочным и устойчивым. Но таковое «должно», с нашей точки зрения, надобно понимать как требование внимательности, строгости и основательности: фундамент не может быть слабым и требует прочности, устойчивости.

«Один, а 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 воли они ни за что не отказались бы от нашей беседы» [5, 17a]. Так Платон, с одной стороны, обыденно, и в то же время, выразительно начинает своего Тимея. Этот обыденный характер любого начинания неизбежен и его не должно упускать из вида. В самом деле, профанность подчеркивает конкретность происходящего: нечто есть, и это нечто не в грезах видится и не воображаемое. Фигуры Сократа, Тимея, их собеседников, оставшаяся позади трапеза и предвкушение новой – и это все есть. Есть и уже прозвучавшая речь о государственном устройстве: «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» [5, 26c]. Отсюда и далее можно следовать по направлению к следующей цели. Подобного рода начинаний в платоновском Тимее несколько. Каждое новое повествование ведет все дальше и дальше, разбирая и обнаруживая мир. Не единожды говорит Платон: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде различению» [5, 48e]. Сама длительность происходящего также не является чем-то необычным. При этом, несколько отдельных отрезков пути или даже весь путь в его целостности предстают как некое ровное течение жизни, когда каждый последующий шаг оставляет позади себя околешнее достижение предыдущего, чтобы и после себя оставить труп.

Конкретность и привычность, без сомнения, позволяет проживать обыденное легко. Но эта легкость порой перестает удивлять, удовлетворять и, в конце концов, не зовет к продолжению. Платон, вероятно, и не смог бы начать «новых речей о вселенной» если бы не останавливался, не отставал и не возвращался вспять. Уже первые строки Тимея возвращают предыдущее, чтобы и оживить сказанное, и позволить разговору длиться дальше [5, 17b]. И буквально через некоторое время вновь звучит требование возвращения к началу: «Мы должны вернуться вспять и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало, еще от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше» [5, 48b]. В этом возвращении – исполнение долга: «После того как вчера ты, как подобает, исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, – говорит Тимей Сократу, – с нашей стороны было бы просто нечестно не приложить усердие, чтобы отплатить тебе тем же» [5, 17b]. В привычном жесте отдарить дарующего говорит нужда нечто наличествующего быть утвержденным в своей подлинности и устойчивости. ...И слышимый зов заставляет обернуться! Однако Платон возвращается не только для того, чтобы вспомнить то, к чему должно прийти. Здесь – требование остановиться на самом рождении: стать в «месте» рождения и исполнить «родное» как то действительное, что действием осуществляется. Без возвращения вспять здесь, действительно, не обойтись. Но анахронизмы необходимы не для того, чтобы идти назад, а остановиться, задержаться, артикулировать и удержаться в «месте» рождения. Вот это рождение – «место» рождения – сакрально: там, где профанная продолжность течения зовет к продолжению, «почитается богиня в ее праздник» [5, 21a] и «по обычаю творится молитва богам» [5, 27b]. Нет, Платон не разрушает ровный и привычный ход течения жизни, пряча его за божественным предназначением; и не профанирует божественное. Это «место» свято сплавлением профанного и божественного. Не огонь ли тигля здесь вновь возвращает Платон, чтобы путь изведывания мира продолжался в удовольствие и радость?!

С одной стороны, это «место», действительно, суть то, где огонь, затухая, вновь разгорается. С другой: «Ах, Солон, Солон! – передает Платон слова египетского жреца. – Вы, эллины, вечно

остаетесь детьми, и нет среди эллина старца. [...] Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходящего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. Причина же тому вот такая. [...] Какое ли бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о котором мы получаем известие, все это с древнейших времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих» [5, 22b, 23a]. Сокрушается ли по этому поводу Платон, являясь представителем рода эллинов? Отправляясь в путь, дабы обнаружить подлинное и устойчивое, он, без сомнения, помнит «затверженное в детстве», что «неизгладимо запечатлелось в памяти, словно выжженная огнем по воску картина» [5, 26b,c]. И тем не менее он вновь и вновь «повторяет повествование уже не в сокращенном виде, но со всеми подробностями, с которыми его слышал» [5, 26c]. В конце концов, оставленные письма и сами являются плодом того, что были услышаны; и для того, чтобы их слышали, их надобно повторить: вновь распалить огонь и «выжечь картину». Таким образом, не письма требуют своего возвращения, но вечно юный огонь, что мерцает, играет и вновь выжигает картину; и выжигает ее по-другому.

Не случайно слово «хора» впервые появляется в Тимее, когда Сократ и возвращает пройденное, и метит само «место» возвращения. Он ведет речь о воспитании и говорит, что «дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другую часть города; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить за теми и другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен» [5, 19a]. Не просто здесь речь ведется о различии двух «частей города». Это различие суть переход: то «место», которое отмечено возвращением, оборачиванием и переменой – *xw/ran metalla/ttein*. Дело, следовательно, не в том, что дети воспитываются, будучи при родителях или отделенными от них, но воспитываются там, где свершается оборот, и самой этой оборачиваемостью. Хора – это «место».

Динамичность, живость этого оборота подчеркивается Сократом, когда он говорит о своих чувствах, которые вызвал у него уже прозвучавший «набросок государственного устройства»: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но не подвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тела. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного вами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают подвиги сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» [5, 19b,c]. «Место» борьбы хочет разглядеть Сократ. Действительно, картина благородных и красивых тел его не удивляет. Не удовлетворяет его и догадки о том, что таковые могут быть и красивыми, и благородными: грезить и воображать о достоинствах – пустое занятие. Но Сократ не исключает, что нечто обладает определенными достоинствами и может быть представлено как несущее их. Сообразно своему складу они должны вступить в борьбу. И только встречая «другое», что обладает не меньшими достоинствами, здесь – «на поле брани или в переговорах» обнажается подлинность того, что есть. Хора, таким образом – это «место» борьбы, где встреча случается и все, что переговорами и бранью принимается, размещается сообразно складу своему, и тогда живая подлинность наличествующего – в его действительной красоте и благородстве – открывается.

Сократу известны способности поэтов, софистов и государственных мужей являть живую подлинность наличествующего. Но бранит он их не за присущий им склад. Поэтам он воздаст должное за умение «воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет» [5, 19d]. Действительно, эта способность внимать привычную конкретность целостности мира, не может не быть отмеченной. Однако, как говорит Сократ, «то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле» [там же]. «Что касается рода софистов, – продолжает Сократ, – я, разумеется, всегда считал его искушенным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений или переговоров как философы, так и государственные мужи» [5, 19e]. Конечно, и Сократ, и Платон

были оппонентами софистов. Но 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. Вообще, как отмечает Аверинцев, «внутренние противоречия античной философии – противоречия между традиционализмом и рефлексией, между установкой на ‘догму’ и принципом методической самопроверки, между устремлением к единой истине, стоящей превыше ‘мнений’ и не могущей противоречить себе, и множеством противоречащих друг другу доктрин об истине, в которых к ‘знанию’ всегда примешано ‘мнение’, – все эти противоречия преодолевались риторикой, да как – победно, триумфально! Там, где философу отказано в окончательной уверенности, риторика эта уверенность не то, что разрешена, а вменена в долг. Добавим – в высокий долг, удостоверяющей его превосходство над копушей философом» [8, с. 24]. Эту вот искусность владения словом Сократ и признает. Ведь, не владея этим искусством, борьбу легко превратить в бойню. И тем не менее, красота плетения слов необходима, но, отнюдь, недостаточна. Как нам представляется, говоря об отсутствии собственного дома у софистов, Сократ хочет обратить внимание, что речь риториков льется, но не знает преград, путь длится, но шаг не чеканится. Но может ли «не геометр» войти туда, где подлинность наличествующего открывается? Ответ очевиден. Но, с другой стороны, и математическая точность, которой славятся государственные мужи, также кажется недостаточной: в акцентировании подробностей и деталей, их последовательном или синхронном собирании конкретная целостность мира забывается.

Таким образом, не философические таланты поэтов и софистов, с одной стороны, и не чеканный шаг государственных мужей – с другой, ведут борьбу, но в огне борьбы данное им по природе и воспитанию сплавляется и родит нечто наличествующее в его подлинности. «Итак, остается только род людей вашего склада, – говорит Сократ, выказывая почтение Тимею, Критию, Гермocratesу, – по природе и воспитанию равно причастный (a/ma a)mfote/rwn) философским и государственным занятиям» [5, 19e]. Здесь Сократ ведет речь не о видении только философов либо государствоведов, и не о некоем равном для всего и всех видении, но о том, что, во-первых, таланты каждого и, следовательно, шествующее обнаружение подлинности нечто, отдельно друг от друга (e/teron); во-вторых, они в своей отдельности, являются спутниками, но не идут вместе; в-третьих, их совместное шествие (равность такового) гарантировано тем, что они, ведомые каждый мерой своего шага, являются один для другого частью и шествуют, взаимодополняя друг друга. Показательно, что Тимей не только принимает комплимент Сократа, но и в знак благодарности, фактически, повторяет их: «Что же, поделим между собой обязанности и попытаемся сообща (koinh=?) должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил» [5, 26d]. Платон как будто специально подчеркивает, что «сообща» не значит «вместе». В более раннем диалоге, передавая рассказ Протагора о происхождении добродетели, это древнейшее различие представлено более рельефнее: «Люди сначала жили разбросанно, городов еще не было, они погибали от зверей, так как были во всем их слабее, и одного мастерства обработки, хоть оно хорошо помогало им в добывании пищи, было мало для борьбы со зверями: ведь люди еще не обладали искусством жить обществом, часть которого составляет военное дело (politikh\ n ga\l te/xnhn ou)/pw ei)=xon, h(=j me/roj polemikh). И вот они стали стремиться жить вместе (dh\ a(qroi/zesqai kai\ sw/?zesqai kti/zontej po/leij) и строить города для своей безопасности. Но чуть они собрались вместе, как сейчас же начали обижать друг друга, потому что не было у них умения жить сообща (th\ n politikh\ n te/xnhn); и снова приходилось им расселяться и гибнуть» [9, 322b]. Действительно, некое множество, что вместе собрано, еще не говорит о существовании единства; о его существовании не говорит и мастерство размещения; даже уже представленное единство не гарантировано от того, что не будет рассеяно и не погибнет. Но лишь совместное строительство, которое ведется мастерством каждого в соперничестве и борьбе, славится единством всего. Таковое единство, фактически, обнаруживается только в пути совместного изведывания мира – politikh\ n te/xnhn. Только потом – родившись от «места» этого ведения, оно и красит все вместе существующее.

При этом, измеряемая борьбой красота явившегося, требует, чтобы была акцентирована отдельность каждого. Мастерством поэта либо государственного мужа нельзя пренебречь: поэтичность и математичность изведывания мира – обоюдодовесны и равноисходны. «Так что будем лучше обращаться друг к другу, – утверждает Платон, – а большинство оставим в покое» [10, 64c]. Конечно, дело не в пренебрежительном отношении к «большинству» или ко всему, что уже собрано вместе, как это может видится в русском переводе фразы. Скорее наоборот: нечто высказанное славно (xai/rein ei)po/ntej), если кажет себя через обращение к каждому (ei)/pwmen ga/r pro\j h(ma=j au)tou/j). Но насколько тогда очевидно, подлинно и устойчиво нечто, если все его содержимое

следует своему и отдельному природному складу; и в чем содержание гармонии, если нечто кажется себя как красивое и благородное?

Читая Тимея, мы, казалось бы, без труда сможем найти ответ на наши вопросы. «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 оставленным из совершенных тел. В центре стоявший 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» [5, 34a,b]. Действительно, душа, имеющая место в «центре» мира, определяет его комическую гармонию и, пребывая в общении и содружестве сама с собою, правит лад. Но не будем спешить ставить здесь точку и продолжать разговор от этого «места». Остановимся и зададимся вопросом: что это за «центральное место», каковое в общении и содружестве дает жизни, т.е. отмечено рождением подлинной тверди нечто (тела нечто) и космоса? Каково оно «душеглаголинье»?

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, но заметим важность самого различия. В самом деле, Платон ведет речь не просто о «двух» богах, но пути, что необходимо должен быть пройден от того, что есть – o)/ntoj a)eil logismoj qeou=, до того, каким он есть – qeou\ n logisqeij. Собственно, от того, что есть, через это следование (peri\ to\ n pote\ e)so/menon) жизнь дается, и нечто уже наличествующее кажется себя. Также и твердь нечто обретает свою подлинность (swma/twn sw=ma) в промежутке этого пути: здесь – через следование – нечто становится «гладким», «целостным», «совершенным».

Подчеркнем, что этот путь необходимо проходится: он движется так, что уже несет в себе свое окончание – цель, к которой направлен. Таким образом, ход в этом промежутке ведом отдаленной преданностью цели. Именно здесь «тело космоса» обнаруживается как подлинное и совершенное. Уже потом Аристотель артикулировал факт подлинности и совершенства нечто в его преданной «направленности к осуществлению» (pro\ j th\ n e)ntele/xian). Но Платон, как внимательный и строгий «историк мира», за-метил эту императивности цели.

Несущий в себе свое окончание, путь душе отводит место в «центре». Этот «центр» – середина, промежуток, в котором твердь нечто жизнь обретает, и вот это нечто выставляется таким, каким оно и должно быть: yuxh\ n de\ ei)j to\ me/son au)tou= qeij\ dia\ panto/j te e)/teinen kai\ e)/ti e)/cwqen to\ sw=ma au)th=? perieka/luen – «душа, что в промежутке самоявления бога есть, все проникает и распространяется, одевая тело таким, каким оно есть». Душа, фактически, занимает место промежутка, где ткется то, что есть, таким, каким оно есть. Само это ткачество в общении и содружестве верховодит.

И опять, не будем спешить и приписывать душе некие сверхестественные качества. В Тезтете, комментируя слова Протагора о «мере вещей», Сократ говорит, «что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она» [11, 152a]. Потому – все принадлежит самим вещам и не предполагает никакого переноса в глубины «я» или высоты некоего «Я». И, «мудрому мужу, – продолжает ироничный Сократ, – не подобает болтать вздор [11, 152b]. В этой связи, декартово cogito, как окно души, скорее, это окно закрывает: закрывает так, что не позволяет удивиться и получить удовольствие от мира и красоты космоса. Надо остаться в мире, на его поверхности и остановиться, чтобы, может быть, не столько разглядеть, но насладиться подробностями того промежутка, где мир в своей жизненной красоте пребывает.

Итак, душа верховодит явлением того, что есть, таким, каково оно есть: она – a)\ n a)/rxesqai presbu/teron u(po\ newte/rou sune/rcaj ei)/asen – «правитель, что старше подлежащих ей младших [тел], и есть как сопряжение [таковых]» [5, 34c]. В этой связи ее верховенство определяется как правление (1), которое осуществляется и над различными телами (2), и различием таковых (3) [см.5, 35a].

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

Симмий вступает в разговор тем, что утверждает гармонизирующую суть души: «В настроенной лире гармония – это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное, божественное, а само лира и струны – тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному» [10, 85e]. Он не исключает, что душа божественна, но она есть лишь сочетание и гармония телесных начал,

«когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом» [10, 86с]. Речь Симмий, фактически, движется от видения, наличия не смешанных между собой «телесных начал» к натяжению таковых и, далее, к гармонии. Чем его слова не правдоподобна? И потому было бы неверным сказать, что Сократ вообще не приемлет таковых рассуждений. Различие тел и пребывание их в натяжении не ставится Сократом под сомнение. Но душа – более, чем «гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал» [10, 92b]. Он говорит, что она действует против того, из чего состоит: «Противится ему чуть ли не во всем и в течении всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляет исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны» [10, 94d]. Это «словно бы со стороны» требует своего прояснения. У Платона сказано, что душа «despo/zousa pa/ntaj tro/pouj [...]w(j a)/lh ou)=sa a)/lhw? gra/gmati dialegome/nh» – «правление всем ведет [...] так, что одно и отличное от него другое отбираются и собираются [соразмерно] их годности». Таким образом, правление ведется отбором различных «телесных начал» и их собиранием как годных к использованию. Таковое *gra/gmati dialegome/nh* – обособлено, т.е. в стороне от «одного» и отличного от него «другого», держит в натяжении «телесные начала» и ведет их так, что они уже не те, что есть, но такие, какие являются годными к использованию. Чтобы выказать обособленное пребывание души и то, что она является равной для всего мерой, Сократ ссылается на Гомера и восклицает: «Разве у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа – это гармония, что ею руководят состояния тела, не наоборот – что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии?» [10, 94с]. Поэтический дар Гомера просто необходим Сократу. Тем самым он утверждает, что душа гармонична не слагающим ее составом, но тем, что она со-держит все в ней помещенное, и в ней содержится целость всего. С точки зрения того, что она со-держит – она негармонична; но, как всепроникающая, она «божественнее любой гармонии».

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

Сократ начинает с того, что рассказывает о своем пути исследования мира, и заключает: *e)/doce dh/ moi xrh=nai ei)j tou)j lo/gouj katafugo/nta e)n e)kei/noij skopei=n tw=n o)/ntwn th\n a)/lh/qeian* – «стоять следует там, где логос возвращается себе свое первоначальное место, и нечто видится в своей собственной устойчивости, открываясь» [10, 99e]. Далее Сократ говорит о том, что подлинность нечто может быть или изображенной (*e)n ei)ko/si*) или «рассматриваться в ее собственном осуществлении» (*skopei=n h)\ to\n e)n [toi=j] e)/rgoij*) [10, 100a]. Мы еще обратим внимание на это различие, но, пока, будем следить дальше за ходом следования Сократа. Он, собственно, и говорит о необходимости «продолжать возделывание приданной земли» (*ou)=n dh\ tau/th? gew(/gmhsa)*; и сам шествует «так, что кладет в основу твердость рас-судительной поступи логоса» (*kai\ u(poqe/menoj e)(ka/stote lo/gon o(\n a)\n kri/nw e)rrwmene/staton ei)=nai*). Речь идет именно о «рас-судительности» (*kri/nw*) логоса! Как нам видится, логос и занимает то место, где вершится суд; он – эта граница. *a(\ me\n a)/n moi dokh=? tou/tw? sumfwnei=n ti/qhmi w(j a)/lhqh= o)/nta, [...] a(\ d' a)\n mh/, w(j ou)k a)/lhqh* – «и что является из этой [рас-судительной] симфонии, в том подлинность [нечто] несокрыта, а что нет – сокрыто» [10, 100a]. Выказанное в этой «симфонии» и предстает как то, что ее изображает.

Изображением, конечно, пользоваться можно, но надо помнить, о чем предупреждает Сократ, что этот путь ущербен (*ou)k e)/oiken*) [10, 99e]. Ущербен он в том, что, во-первых, рисует лишь картину осуществляющего срабатывания нечто подлинного, где, как отметит потом Сократ (Тимей) и на что мы уже обращали внимание, все видится красивым, чинным и благородным, но неподвижным. Даже меняющиеся изображения или сравнение меж собой различных «картинок», в чем хочется видеть приближение очевидного лика нечто – лишь симуляция той рас-судительной поступи, что кладется в основу. Во-вторых, и в этом, может быть, не столько «ущерб», сколько уже порок, изображение присваивает себе право распоряжаться работой возделывания: признает лишь явленное и помечает «черной меткой» все сокрытое от него – логирует мир. Такой мир не только не удивляет и не удовлетворяет, но является безалаберным: таким, где лада нет.

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

противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнем» [10, 102e – 103a]. Таким образом, каждый сделанный шаг уникален и в нем выказана устойчивость нечто. Но отдаление (a)pe/txetai) – совершение шага следующего – чревато потерей прежней устойчивости (paqh/mati). И в то же время, в нем – обретением новой. В этой связи, выказанное мерит не столько различие шагов (различие порядков), сколько само шагание (порядок различия). Порядок различия уравнивает различия, устанавливает меру сравнения и позволяет исчислять шаги. Во-вторых, и это главное, «сама противоположность» (или «место» границы») имеет имя и называет именами то, что находится по обе стороны границы. В самом деле, как говорит Сократ, «в следование, что несет в себе противоположности, они самые зовутся именами, которые от их противоположности им присваиваются, [a] ход самой противоположности, в чем устойчивость существует, называется именем» [10, 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 – неременное условие fu/sewj i(stori/an. Вообще, как говорит Сократ, «нет большей беды, чем ненависть к слову. Рождается оно таким же точно образом как человеконенавистничество» [10, 89d]. Но этот путь – не апология «правильного слова», которым выказывает себя равенство «противоположностей» и которое уравнивает «противоположности». Оно само есть как граница встречи «противоположностей»: вот здесь – где, в напряженности со-держажимся «телесным началам», присваивается имя как годными к использованию; здесь – где, рас-судительная поступь твердым, чеканным шагом, собирает свое хождение в одно, обнажая очевидный, подлинный лик нечто наличествующего. В этой связи, «здесь» отличается не копошением наличествующих «тел» и не словобеганьем, но pra/gmati dialegome/nh. И diale/gomai – рас-судительная поступь логоса: в пути шествия логоса нечто осуществляется в своем срабатывании и потому является годным для использования – как вот это нечто и не более, чем это.

Одни из последних слов, которые произнес Сократ перед казнью, были сказаны о логосе и душе: «Когда ты говоришь неправильно (mh/ kalw=j le/gein), это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло» [10, 115e]. Нет, здесь речь не идет о правильности или неправильности того или иного слова, или о том, что «говорением» может быть разрушена гармония всего вместе существующего. Сократ, словно, просит продолжать тянуть ляжку (kalw=j) глаголинья: не копошиться и не расточать словеса, но сказывать и утверждать космический лад мира; не просто вернуться, но глаголить возвращением, когда всепроницающий логос, обнажая подлинную и очевидную стать нечто наличествующего, являет его как годное к использованию. Вот каково «душеглаголинье». Не случайно, поэтому, древние греки – тонкие знатоки слова, осторожные и внимательные наблюдатели мира – использовали yuxrologew и dia/logoj как синонимы.

Глаголинье есть, фактически, то «место», где различия «телесных начал» и порядок, который определяет само это различие, сопрягаются. Силовой, соревновательный ход этого сопряжения все единит. Всеединство, что борьбой есть, и являет очевидный лик нечто наличествующего таким, каким оно годно для использования. Тимей так и повествует о составе души и ее предназначении: «Схватка меж собой местесмешанного, что имеется как единовидимое, [и] местешагания, не поддающегося смешению, в борьбе слита на меже, где подлинное творением трех [начал] едино» [5, 35a-b]. Обратим внимание, что в составе души нет места крайностям. Это «место» сближения и отдаления – суда. Таковое судящее сопряжение – суть душа. Здесь, в приближении с отдалением, нечто только наличествующее рас-суживанием открывается в очевидном лике своем и годно для использования. Уже потом Аристотель в Никомаховой этике скажет о душе как о том, что открывает и являет нечто в его собственной очевидности: a)lhqe/uei h (yuxh/ [12, 1139b, 15]. И утвердит: h(yuxh/ ta onta po=j esti panta – «душа есть все сущее» [13, 8, 431b, 21].

Еще раз подчеркнем, что «сущее есть» не только, потому что кажет себя, но рас-суживанием является таким, каким оно есть. В своем очевидном лике оно, следовательно, не только взято – помещено, но и есть таким – размещено, что годно для использования. Именно на это помещение-размещение – казание нечто его рас-суживанием – обращает внимание Хайдеггер, растолковывая понятие «феномена» и «логоса» [см. 6, §7]. Определяя свой «феноменологический метод», Хайдеггер, словно, сопутствует Сократу в его обращении к Симмию и Кебету. Действительно, само по себе видение нечто и явление его в рассматривании, еще не говорит, что нечто дано как идентичное. «Выражение 'явление' само может опять же значить двойное: во-первых (про)явление в смысле давания о себе знать как себя-не-казание и затем само дающее знать – которое в своем казании себя указывает на нечто себя-не-кажушее. И наконец можно применять

явление как титул для аутентичного смысла феномена как казания себя. Когда эти три разных положения вещей обозначаются как явления, то путаница неизбежна» [6, с. 30]. «Феномен, – продолжает Хайдеггер, – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то» [6, с. 31]. Этот «особый род встречи» – логос: «*logoj* дает чему-то видеться (*fai/nesqai*), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соотв. для говорящих друг с другом. Речь «дает видеть» от того самого, о чем речь. В речи (*apo/fansij*), насколько она подлинна, речение должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так, что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому» [6, с. 32]. Таким образом, нечто очевидно, идентично, подлинно если само себя из себя глаголиньем кажет – говорением друг с другом. Но не в говорении (или словах) состоит идентичность нечто, но «для говорящих». Лишь «в конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучания в словах» [6, с. 32]. В этой связи, платоновские конкретные фигуранты разговора о мире, и в их числе Поэты, Софисты и Государствоведы – все говорят: кто, смешивая все в едином слово, кто с любовью к слову «правильному», кто словом, чеканя свой шаг. Но лишь встреча таких, судящее сопряжение их мастерства и рас-судительность глаголинья кажет мир как слаженный космос. В этой связи, «место» границы встречи, где глаголинье пребывает, и феноменально, и ноуменально. Также и нечто, являющееся в своем очевидном лике – как идентичное, – феномен, который дается именем своим. Здесь, в этом феномено-логическом каркасе, то, что внимается приближением отдалёко, размещается отдалением. Таковое приближение с отдалением мы назвали диалогом. Таким образом, диалог, исходно распоряжается нечто: извлекает его из сокрытия и являет таким, каким оно годно для использования. Здесь – «место» рождения нечто живого: вот этого и не более, чем этого нечто.

Когда Тимей заключает речь о том, как все родилось, он говорит о «тройкости трех» (*tri/a trixh=?*) «начал», которые возникли еще до рождения: *o/n te kai\ xw/ran kai\ ge/nesin ei)=nai* [5, 52d]. Как нам представляется, речь не идет просто о различии подлинности нечто, неком месте и рождении нечто как такого, что оно есть – различии порядков. Не говорится здесь и о единстве трех: той «тройке», которая задает порядок различия. «Приговор» Тимея таков: нечто подлинно местом рождения, откуда оно и есть. Это «место» (*xw/ra*), «где и откуда рождение идет» (*th\ n de\ dh\ gene/sewj*), и следует толковать, вслед за С.С.Аверинцевым, как «Кормилица»: «А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполняющие ее потенции не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при просеивании зерна и отсеивании мякны [...]. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихий] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом четыре рода обособились в пространстве (*dio\ dh\ kai\ xw/ran*) еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной (*es au)tw)=n diakosmhqe\ n gene/sqai*)» [5, 52d-53a]. Как мы видим, не четыре наличествующие стихии мира устроят космос, и не их четверка являет его комический лад. Космос рождается там, где они помещаются и размещаются приближением (просеиванием) и отдалением (отсеиванием). Хора – рас-суживающее «место» – рождение ведет; здесь случается то, что нечто является в своем подлинном и очевидном лике. Отсюда и мир устрояется ладным, т.к. кормится и проникается событием своего рождения.

За столетие до Платона поэтический дар Парменид явил: *αιθήρ τε ξυνός γάλα τ' ούράνιον και ὄλυμπος // ἔσχατος ἦδ' ἄστρον θερμόν μένος ὠρμήθησαν // γίγνεσθαι* – «эфир, всепитающий всепокрывающий, как и Олимп верховный, // пыланием звезд вырывается // вдруг рождением» [14, фр. XI]. Парменидово «вдруг рождение» – не просто *opus operatum* либо *modus operandi*. Здесь, во «вдруг рождении», действительно, «место» и подвижности всепокрывающего эфира, чем пылание звезд питается, и взрыв, обнажающий их горячее сияние. В следующем стихе Парменид пишет о Богине, что «в середине пребывает» и «всем ведет управление» (*ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ*). «Всё, как ужасные роды, так и случка, ей исходно подвласны» (*πάντα γὰρ <ῆ> στυγεροῖο τόκου και μίξιός ἄρχει*), – продолжает он [14, фр. XII]. «Вдруг рождение», таким образом – это и случка наличествующего, и роды: рождение, которое случается встречей, касанием и объятием. В этом «вдруг» и звезды горячи, и огнем они вырываются. Это – событие рождения.

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

При этом Сократ не переоценивал мастеров красноречия и не был любителем длинных речей. «Стоит обратиться к ним с вопросом, – отмечает он, – они, словно [немые] книги, бывают не в состоянии ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хотя бы какую-то мелочь из того, что они сказали, они отказываются, словно медные сосуды, которые если по ним ударить, издадут долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» [9, 329 a-b]. Его «беседа» – это и говорение, и слушание; и спрашивание, и ответ. Мы намеренно употребили это «и...и». Беседу ведет не говорящий и не слушающий; не тот, кто спрашивает, и не тот, кто отвечает. Беседа – руководится сообща, совместно. Она вообще есть как совместность: здесь обоюдность «одного» и «другого» задана их разомкнутостью, которая исходно распоряжается явлением нечто наличествующего как оно есть свое собственное вот это. Следовательно, не одному, например, Сократу либо Тимею или Критию принадлежит «правильное слово»; и не все вместе дают видеть то, что есть, таким, каким оно есть. Но здесь – в диалоге нечто открывается как вот это нечто: в своем очевидном лике и как годное к использованию.

Что может быть легче такого разговора? Что может быть тяжелее такого испытания?

ЛИТЕРАТУРА

1. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб: Наука, 1999.
3. Платон. Софист / Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 2. – С. 319 - 401.
4. Деррида Ж. Хора / Социо-логос постмодернизма. Альманах российско-французского центра социологии Российской академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 122 - 170.
5. Платон. Тимей / Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 3(1). – С. 255-366.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. – М: Ad marginem, 1997.
7. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. – Минск: Издательство ЕГУ, 2001.
8. Аверинцев С.С. Античная риторика и судьба античного рационализма / Аверинцев С.С. Образ античности. – СПб: Азбука-классика, 2004. – С. 7-39.
9. Платон. Протагор / Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т.1. – С. 187 - 254.
10. Платон. Федон / Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 2. – С. 11 - 94.
11. Платон. Тезтет / Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 2. – С. 223 - 318.
12. Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53 - 294.
13. Аристотель. О душе / Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 371 - 448.
14. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А.В. Лебедева. – М.: Наука, 1989.

Стаття надійшла до редакції 26.01.10.