

## ПАУЗА СОЗЕРЦАНИЯ, ИЛИ О СОСЛАГАТЕЛЬНОМ НАКЛОНЕНИИ В ИСТОРИИ

**С.С. Неретина**

Институт философии РАН,  
Москва, Россия

abaelardus@mail.ru

Проблема достоверности истории, оценок событий и фактов ставит исследователя перед необходимостью анализа самого понятия истории и ее понимания как проводника метафизического. В ходе анализа выявлена фигура истора – избираемого третейского судьи или авторитетного лица, необходимого для первоначального суда-суждения в некоем деле. Анализ платоновского диалога «Софист» позволяет обнаружить метафизику истории через пары понятий бытия и ничто, движения и покоя, тождественного и иного, рассматривая ее как искусство создания образов и как миф, застигнутый и осознаваемый в момент своего появления. Смене образа истории способствует речь, способная менять значения. Истор и софист – два термина, показавшие границы нашего осмысления бытия, которое атомарно и которое постоянно заставляет делать выбор.

**Ключевые слова:** история, истор, бытие, ничто, событие, искусство, софист, мысль, инобытие, граница.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-3.1-34-53

### Истор – третейский судья исторического события

Задача помыслить историю и историческое встала передо мной заново и неожиданно – после известных заявлений о том, что в учебниках должны приводиться факты, которые получают достоверные оценки ученых с учетом, однако, нынешних государственных интересов (см. открытую лекцию В.Р. Мединского в МГИМО [5]). Можно, конечно, проницательно сослаться на Владимира Высоцкого, считавшего, что «жирф большой, ему видней», но лучше продумать вопрос, что случается с неизменным фактом, если его рассматривать с позиции меняющихся интересов.

Мы очевидно находимся в ситуации провозглашения конца истории. Но дело не в констатации этого казуса: можно сослаться на произведения А. Кожева, Ф. Фукуямы, М. Фуко и прочих, можно сде-

лать экскурс в историю бессознательно как заменителя истории. Но в данном случае конец истории объявляет верховная государственная власть – не как философскую проблему, а как проблему существования государства вследствие определенного хода истории. И если Кожев отказался от авторства идеи конца истории, заявляя, что он не говорит ничего нового по сравнению с Гегелем, то властные персоны, похоже, ощущают себя если и не творцами истории, которой пришел конец, то абсолютными носителями абсолютного бытия и тождественного ему знания об этом бытии. «Быть и мыслить одно и то же».

Мне вдруг пришло в голову, что тем, к чему нас сейчас призывают, – коррекцией истории, – мы на самом деле занимаемся всю жизнь. Мы уже писали и историю государства Российского, и историю ис-

ключительно патриотическую во имя сохранения мужественного и славного лица. Но если мы постоянно изменяем историю, факт – не перестает ли он быть раз и навсегда свершившимся фактом, оценка которого уже не меняется, или он, попадая в иную событийную конфигурацию, меняет свой статус? Или свершенное включает в себя будущее, которое, даже не свершившись, постоянно дает о себе знать? Из истории философии что-то всё время выкидывали: средневековье, Гегеля, ибо не по нему писали диалектику, псевдоМаркса, потом самого Маркса, человека, философию... Требовали писать историю «как она есть», но попытки сделать это показали полную беспомощность самой такой постановки вопроса. Ибо вопрос как раз в том, *как* она есть (при возникающем подозрении, что неизменны лишь даты рождения и смерти факта).

История, как говорил Гегель, цитируемый Марксом, повторяется дважды: первый раз как трагедия, второй – как фарс. Но что делает историк, копающийся в старых документах, передающих трагизм истории, как не повторяет уже свершившееся? И значит, совершает ее во второй раз? Но это уже *сослагательное* наклонение.

Однако согласиться с тем, что повторно открывающееся есть фарс, мешает то же, что мешает согласиться и с тем, что якобы нельзя переписывать историю (ибо мы ее постоянно переписываем). Любой добавленный в историю (обнаруженный) факт, в том числе факт мысли, меняет ее конфигурацию. Ибо, по Дильтею, фактическое, как живая изначальная реальность, никогда не выражается адекватно. Оно – синоним подвижности жизни, в нем выражена идея прецедента, сила и смысл которого меняется в зависимости от конъюнктуры.

Раз свершившись (в жизни), факт заставляет о себе рассказывать, но рассказ – это уже изменение, рассказ о рассказе – тем более. Из истории нельзя «вымарывать» те или иные события, которые составляют ее фактичность, но это не означает, что ее нельзя *менять*. Сохранившиеся свидетели (как правило, это документы) – **немы**, некогда живая сила в них свернута. Мы не слышим их, а видим лишь тексты на пергаменте или бумаге, а это совсем не одно и то же. Можно **вообразить** в написанном разные акценты и разные интонации, поворачивающие смыслы в ту или другую сторону. Всё, что можно из них сложить, – это более или менее адекватная последовательность происшедшего, и если о *причинах* события источники иногда рассказывают, то их *мотивации* чаще всего пропадают из поля зрения.

Источники к тому же (если это не донесения с места действия, приказы или репортажи, репортажи) передают не столько намерения (интенции) агентов действия и даже не столько их речи по мере произнесения, сколько то, как они воспринимались *после* действия. Они *уже* тем самым содержат некую оценку события и перенос этой оценки на деятеля. Вряд ли речь деятеля и даже его интенции будут тождественны их восприятию *после* события. Мы знаем, как можно изменить смысл речи простой сменной интонации. А если речь идет о событии, переворачивающем мир вокруг себя?

Деятель, имеющий лишь *намерение* нечто совершить, не тождествен тому же деятелю, который уже нечто *совершил* и к которому обращено им свершенное. Будущее, заявленное намерением нечто сделать в зависимости от успешности/неуспешности события, в одном случае всплывает на поверхность в качестве ошибок, которые могли бы стать достоинствами при благом ис-

ходе дела, или в качестве достоинств, которые можно было бы посчитать ошибками при пагубном исходе. Ясно, что в таком случае вопросы *кто, что* делает и *ради чего* нечто делается, позволят объединить их в некую сеть идентификации события, не смывая ни печальных строк, как сказал один классик, ни постыдных, как переименовал его другой, но и не отказываясь от других *возможностей*, связанных с событием; не исключено, что эти возможности прорастут в другом событии.

Поскольку история исключалась из состава всеобщего и необходимого знания, она рассматривалась как эмпирическая наука, которая способна дать только вероятностное знание. Но поскольку историческим сознанием проникнут весь корпус знания, то в него проникают и вероятностные основания знания, даже если исследователь настаивает на их достоверности. Этот парадокс зафиксировал Лаплас, который под очевидностью полагал то, что лежит на поверхности. Но затем он *в сослагательном наклонении* описывает состояние схватывающего это единство Ума: «Ум, которому *были бы* известны для какого-либо данного момента все силы, проявляющиеся в природе... *если бы* он, кроме того, был достаточно обширен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, обнял *бы* в одной формуле движения величайших тел Вселенной наряду с движениями легчайших атомов: *не осталось бы* ничего, что *было бы* для него недостоверно...» (цит. по [7, с. 49]. Курсив мой – С.Н.). Неловкие попытки определения истории или человека, которые так и остались незавершенными, лишь подчеркивают эту сослагательность. Естественно классифицированное время – это «квазивремя и квазиистория», но в них скрыто бесконечное количество вариаций вещей.

Сама эта мысль непременно должна была завершиться выдвижением идеи *историчности* бытия, и это, как подчеркивает А.П. Огурцов в книге «Философия науки эпохи Просвещения», сделала именно эпоха Просвещения, которая распространила *исторический* подход на природу и на естественную историю. Но эти истории имеют разные периодизации, т. е. они фактически параллельны. Не трактовки исторических событий, а сами истории, поскольку их хронологии разные. Человек ученый, homo sciens, стоит на перекрестке исторически расщепляющихся миров. Потому при понимании того, как возможна история, без обращения к ее началам не обойтись.

Слово «история» пришло из греческого, где означало «расспрашивание, узнавание, установление» (*ἵστωρ* – знаток). Греческое слово *ἱστορία* восходит к праиндоевропейскому слову *widtor* с корнем *weid* – «знать», «видеть». Родственным ему является санскритское *veda* – «я знаю». Отсюда русские слова «ведать», «ведун», «ведение», «весть» и даже «ведьма». Потому изначально история – это рассказ, миф. Но уже в античности этот термин имеет и другое значение.

Фукидид, младший современник Геродота, представляет Историю как «Описание» (даже «Сописание», *Συνγρᾶφή*), с выраженным стремлением к точности изложения. То же видим затем у Тацита в его «Истории» и «Анналах». Различие между этими терминами сейчас нас не интересует (тем более что есть мнение, что «История» Фукидида – компиляция текстов, сделанная либо в зрелом Средневековье, либо даже в эпоху Возрождения). Зато интересует другое: у Геродота история в руках Клио, и Геродот, пересказывающий Клио, – это уже третий вестник истории, включая ее саму (первое – это случившийся факт, вто-

рое – Клио, передающая сведения о нем, и третий – Геродот, лично передающий рассказ). Вопрос именно в достоверности сведений, степени достоверности и попытках передать *ход* истории. Под словом «ход» часто подразумевается не только процесс, но и цель истории, ее смысл.

Ход истории – это ход разворачивания логоса посредством муз, передававших мысль поэтически – благодаря сосредоточенности слова, мусически преображая мысль, снимая непосредственную эмоциональную потребность разделаться с противником: необъяснимым оказывается *наслаждение*, которое получаешь от голоса певца, играющего *злodeя*. Уже одно это должно заставить нас свернуть с дороги абсолютной правдивости истории.

Логос говорит по-разному: эпически и лирически, исторически и трагически, комически и молчаливо, с помощью пантомимы или танца. Он будто знает то, что возникнет спустя множество столетий: можно не доверять документу, который может лгать, но верить разговорам на кухне «из уха в ухо». И всё это сводится к мысли, которая мусична, музыкальна, будь то сказ или танец. Звук, который изначально значим, ведет лад и готовит, организует целое. У Геродота все девять муз оказались историей: мы знаем, что девять написанных им книг называются именами муз, а вместе – Клио. Таким образом, история в своем начале – это не некий природно-антропологический процесс, а особый вид искусства. Клио, шествуя за корифеем, последовательно передает свои функции другим музам, так что история владеет всяким искусством.

Эту «искусственную» роль истории, как правило, сейчас не учитывают, считая, что она должна убеждать не любыми способа-

ми, а «серьезно», со ссылками на источники, что Фукидид определяет как «отыскание истины». Сам Фукидид основывался на личных наблюдениях и опросах свидетелей – иные документы использовались лишь изредка. История, им рассказанная (на книге есть авторская подпись) в чистом виде, без домыслов, имеет цель – ясно представить минувшее, которое может повториться в том же самом или подобном виде. Но и у него история – повествование, желающее точно соотноситься с событием, что соответствовало философской идее корреспондентности истины.

Имя Клио означает «дарующая славу». Клио была дочерью Зевса и Мнемозины. Она повествует о тех, кому даруется слава. Такой рассказ у Геродота называется логосом. «История» Геродота – сам Логос, *явившийся и развернувшийся через посредство всех девяти муз, образующий миф*. История – это *миф, застигнутый и осознаваемый в момент своего появления*. Он возник как рассказ о некоем запомнившемся или важном для всех событии. Логос – заботливое собирание мысли, смыслов, речи в том числе – это один из родов существующего (сущего); лишившись его, мы, как сказал Платон, «лишились бы философии» [9, с. 260 a–b]. И истории лишились бы, ибо любое понятие (мы это попытаемся показать на понятии «иное») исторично само по себе.

Еще одним значением Клио является докса. Геродот, пересказывающий свиток Клио, – это уже, повторим, третий вестник истории. Кстати сказать, и средневековые хроники – не истории, а именно хроники, начинающиеся «от Адама». Они включают время, о котором повествует хронист, во всеобщее-историческое время и стараются точно передать факты: их основная задача – минимизировать слухи. Вопрос имен-

но о достоверности сведений, степени достоверности и попытках передать ход, т. е. стих истории (от греч. *στειχω*, означающего «выстраиваться в ряд», «маршировать военным строем», «идти в ногу»). Ход истории – примерно то же, что «следование определенным началам»; в христианстве это значит ходить по следам Христа, т. е. по вере Его.

Имя истории означает определенную мысль. След истории – это мысль, направленная в сторону сообщения о случившемся достоверно в определенное время, что может быть описано и поэтически. Главное всё же, что это мысль, а мысль, как говорил Платон, – это корабль, который сорвался с якоря и который надо пригнать назад в гавань.

Мирча Элиаде в «Мифе о вечном возвращении», рассказывая о собственной неудачной попытке написать философию истории, считает, что «чем меньше времени, тем больше метафизики». «Мы полагаем, – пишет он, – что в удалении значения истории, т. е. событий, не имеющих сакрального образа, в отказе от непрерывного мирского времени следует усматривать своего рода повышение метафизической значимости человеческого бытия» [11].

Не вполне ясно, почему Элиаде считает исторические события лишенными сакрального образа, ибо священная библейская история – именно сакральный образец для мирских событий. Зато очевидно понимание не просто метафизической значимости человеческого бытия и даже не полагания метафизикой однократности события как всеобщего понятия. «Мы не поднимаемся к метафизике, а исходим из нее» – это формула для понимания истории как проводника метафизического. «Бесполезно искать в архаических языках термины,

трудолюбиво изобретенные великими философами: скорее всего, такие слова, как “бытие”, “небытие”, “реальность”, “нереальность”, “становление”, “иллюзорный” и им подобные не существуют в языке австралийских аборигенов или в языках древней Месопотамии. Но отсутствие слова не означает отсутствия предмета: предмет “назван” – т. е. определен в совокупности присущих ему свойств – посредством символов и мифов» [Там же]. Дело сейчас не в понимании универсалий, этого здесь касаться неуместно, а в том, что именно это творил неавстралиец Геродот.

«Дела людей, равно как и вещи окружающего их мира, не имеют собственной реальной значимости. Предмет или действие *приобретают значимость* и, следовательно, *становятся реальными*, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной. Если это не так, то неизвестно, как именно человек стал мыслить, если он изначально не был определен мыслью и словом, не обладал бы “*бытием* во всей его полноте”» [Там же] (курсив мой – С.Н.). Только при наличии воли можно говорить о мифологическом подвиге. Лишь при таком усилии вещь становится сосудом, в который влита «*внешняя сила*, которая отличает его от ему подобных и придает ему *смысл* и *значимость*. Эта сила может быть заключена в субстанции вещи или же в ее форме; любая скала *представляется сакральной*, потому что само ее существование уже нерофаня... Она противостоит времени, становится реальной вдвойне по причине своего бесконечно долгого существования, в определенном моменте *понадобившегося земле*» [Там же] (курсив мой – С.Н.).

Потому событие в истории постигается как такое единичное, которое нужно запомнить, без него всё дальнейшее будет лож-

ным и неловким. Нельзя составить новую историю из старых фактов, если выбросить из них хотя бы один. Он ложно представит ту трансцендентную реальность, которую призван выразить, ибо это уже было сделано. Миф – это отдуманность и поступки давно ушедших народов, народов памятливых, но бесписьменных – в силу понимания ими реальной трансцендентности, которая есть, которую они проявляют и на которую оглядываются. Письменность – свидетельство утраты памяти, как и нынешний компьютер; вопрос в степени утраты. Но эта утрата обусловлена утратой обычного понимания и вхождением в полное непонимание того, как началось то, что стало понимаемым и обыденным, т. е. вхождением в полное ничто, достигаемым упорным трудом свободы. Нежеланием такого вхождения можно объяснить нарастающее раздраженное нежелание создать новую историю, даже если мы сами при этом неосознанно это делаем (выкидывая Гегеля или Маркса), ибо нельзя сделать небывшим то, что уже есть, что вписано в трансцендентные, метафизические скрижали. Тем более *нельзя сделать бывшим то, чего не было.*

Элиаде считает, что даже изготовленная человеком вещь обретает свою реальность и самобытность только в той степени, в какой она причастна трансцендентной реальности. Загадка состоит в том, что мы не знаем, какова эта реальность. Мы мечаемся в поисках ее, и только способ, каким происходит событие, указывает на нее. Новые свидетельства подправляют наши допущения, исходящие, однако, не из заведомо навязанных идеологических предпосылок, а из вопрошания этой реальности, из диалога с нею, прислушивания к ней.

Задолго до того, как история стала рассматриваться как повествование о неких со-

бытиях, было такое понятие, как «истор» (*ἵστωρ*). Это слово дважды встречается в «Илиаде» Гомера, не говоря уже о некоторых связанных с ним словах. *ἵστωρ* – знаток, судья и свидетель. В первый раз у Гомера он упоминается в сцене изготовления щита для Ахилла, где изображен спор двух человек о «цене, мзде за убийство, и клялся один, объявляя народу, будто он всё заплатил, а другой отрекался в приеме, оба решили представить свидетелей» на народное собрание, где старцы в качестве исторов производят суд, держа в круге «два таланта чистого золота, мзда для того, кто из них справедливое право докажет» [4, 302]. Во втором случае роль истора исполняет Агамемнон во время спора Аякса и Идемонея по поводу похорон Патрокла («спора свидетелем мы изберем Агамемнона оба» [Там же, 367].

*ἵστωρ* – не титул, не чин. Это избираемое авторитетное лицо (лица), необходимое для первоначального суда-суждения в некоем деле, логос этого дела, о котором он лично ничего не знает. Он вершит *первый* суд, как арбитр выносит *первое* решение, которое должно быть утверждено другим авторитетом (в «Илиаде» – народным собранием). *ἵστωρ* – переключатель между вынесенным вслед за чем-то совершенным предварительным решением и переданным на второе, может быть, отдаленное (может быть, наше, современное) решение. В процедуре суда он выступает как бы в двух временах. Андре Сож, опубликовавший в 1992 г. во Франкфурте книгу «От эпопей до истории», считает это своеобразным перфектом в настоящем (не настоящим в прошедшем, а именно перфектом в настоящем), который может иметь значение каузатива, предполагающего наличие как минимум двух ситуаций, и обозначает

такое отношение между этими двумя ситуациями, при котором первая приводит к осуществлению второй, т. е. получает значение не то, которое она имела изначально, а то, какое ей придает третейский судья (А), в известном смысле искажающий первичную ситуацию. Новый участник, выполняющий роль агенса, действующего лица (В), *причиняет* новую ситуацию. Перфектность при этом распространяется не на всё прошедшее время, а только на время осуществления суда. Если найдется что-то иное для нового рассмотрения, это иное изменит ситуацию. *Ἰστορ* у Гомера – тот, кто находит «крюк», который позволяет узнать, кто говорит правду в состязательности процесса или кто по праву может потребовать придать событию такое-то значение, такое-то название, такую-то компетентность. Его задача, во-первых, возвратить прошлое или удостовериться в том, что происходит в некотором пространстве, и, во-вторых, написать рассказ, который убедил бы и читателя, если этот читатель не читает фантастики. Далее поймем, что значит этот акцент на фантазии.

В задачу истора входит, во-первых, совершение некоего публичного действия при соблюдении определенных формальностей, при соблюдении *уже наличествующего в обществе закона*. Значимый для всех закон – номос: *стена* (первое значение), *лад*, *мелодия* – то, что делает правильной жизнь определенного общества. Этот закон, равный для всех, и есть то, что устанавливает *isonomia*, равенство, где при подлинном публичном признании устраняется лояльность по отношению к тем, кто признан неправым. В этом смысле *при условии соблюдения закона можно считать принятой ту версию истории, которая принята законом*. Это, однако, не значит, что событие происходило та-

ким именно образом, потому и важно не распространение прошлого времени на всё время. Записанное правило – вещь, выставленная на обозрение. Это не предписание какого-либо лица, это общее установление, общая мера при нейтральной фигуре Третьего. Здесь ставка на доверие, предполагающая давать нечто и отдавать себя, чтобы другой поступил так же.

Если всё это признать, то получается, что не социум получил законы (по примеру естественно-научных), как стали считать много веков спустя, а, наоборот, *природа*, выделившись из искусства, которым Платон считал всё, весь мир, *стала искать законы на манер общественных*.

Изначально истор, а к нему относится и Геродот, узнает нечто от кого-то, даже от себя, если был чему-то свидетелем, но всей истории не знает. Он не знает целиком даже того события, в котором участвовал. Истор выносит только первое решение, участвуя, повторяюсь, сразу в двух временах. Он не может быть простым мнемоником, хранителем памяти, его нельзя обвинить в том, что он не так сочленил ход событий. Специфически исторической техники в противовес риторической здесь нет. Полагаю, что философское суждение сохранило нечто (третейское) от старой роли истора.

### Искусство в его возможностях

Нужно поставить акцент на том, что история не обладает природным статусом. Она – мусическое, поэтическое искусство. Потому надо разобраться, как в то далекое время, когда появилось само понятие истории (чуть позже философии), понималось искусство.

Понимание искусства Платон выразил в разных диалогах, не последним из кото-

рых является «Софист». В «Софисте» Платон, «сражаясь за истину», показал способности вопрошания истины с целью согласовать спрашивающего и вопрошаемое, диалектику и эвристику, т. е. искусство находить новое, с двумя действиями – мольбой и исследованиями. Платон в этом диалоге определял искусство как то, чего «прежде не существовало, но что кем-либо потом вызывается к жизни» [9, 219 b] (курсив мой – С.Н.). Оно, как скажут в Средневековье, *из ничего*. Того, кто его вызвал и кто нечто делает на основании искусства, Платон называет творцом. Им может быть любое живое существо, обладающее умом: бог или человек.

Собеседниками в диалоге являются Тезет и философы Сократ, Феодор, некий юноша Сократ, так и не вступивший в беседу, а также Чужеземец (Ксенос) – кто в то время афинским демократом воспринимался как тот, в споре с которым выявлялась возможность критически – со стороны – посмотреть на знание, связанное с истиной и ложью и обнаружить критерии для обозначения лжеца. Для собеседников Чужеземец (будем пока его так называть) – человек божественный: «Так я называю всех философов», – представил его Феодор [Там же, 216 c]. (Впрочем, и тогда, как и сейчас, философов одни считали ничтожными людьми, другие – достойными, одни политиками, другие софистами, третьи сумасшедшими.)

В начале диалога Сократ, собственно, и хотел понять, кто такие софист, философ и политик. Начинают с софиста. Тут-то и встает вопрос об искусстве – для того чтобы показать, под знаком чего стоит что-то делать: разделить нечто на благо и зло, истину и ложь, т. е. совершить дихотомию и описать сферу противоположного, ибо казалось, что если есть истина, есть и ложь.

Но оказалось, что *выделение сферы противоположного – одна из самых больших трудностей*, и это анализируется в «Софисте». Чужеземец не случайно стал героем диалога: он элеат, «последователь Парменида и Зенона, истинного философа» [Там же, 216 a], а Парменид не столько проработал, сколько закрыл противоположное («есть» есть, «нет» нет), ибо, как он считал, надо сдерживать мысль от испытания им. Аллегория к тому же заслоняет тропу в ничто.

Желая определить софиста, Чужеземец прежде всего спросил, искусен ли он в своем деле, и, получив утвердительный ответ, начинает выяснять, что такое искусство. Именно здесь выясняется, что оно для него – не только всё, что возникает не из природы, но и вообще *всё*, ибо и природа – произведение Бога. Всё, что есть, и человек в том числе, понимается как искусство, которое делится на божественное и человеческое, а затем на собственно творческое и изобразительное. Человек выделен из живых существ как тот, кто, как и бог, обладает способностью творить. Однако, будучи произведением бога, он творит не сами вещи, а образы вещей [Там же, 266 b]. Но *как* это показывает (доказывает!) Платон!

*Весь «Софист» – это третейский суд*, где Чужеземец исполняет роль истора. Он терпеливо ведет разбирательство. Изначально мы не знаем, кто такой софист. Чужак-Ксенос долго выясняет, к какому искусству можно отнести его деятельность. Он делит сферу искусств на *подражательное, или творческое* искусство (земледелие и уход за телом – всё, что сложно и сделано), и искусство *приобретающее* (искусство дельца, борца, охотника), т. е. *не творящее*, однако подчиняющееся своей власти то, что есть и что возникает.



Затем он начинает деление надвое каждого искусства, не забыв про приспособления того или иного искусства: например, сравнив софиста с удильщиком, он упоминает сети, крюки, трезубцы, выказав себя хорошим знатоком ойкаса. Это довольно длинное исследование проведено не только для того, чтобы показать правильность предположения, что софист, который сравнивается с удильщиком, – знаток своего дела, отнесенного к приобретающему искусству, *большая часть которого скрыта* от наблюдателя. Это – удивительный прием: говорить подробно и до тошно, чтобы в результате сказать, что всё равно что-то скрыто; вещь всегда всё-таки «в себе». В детальном обсуждении охоты, под которой уже явно подразумевается не просто искусство охотника, но исследователя, *хотящего* найти ускользающее, появляется деление на насильственную охоту (разбой, тирания, военное искусство) и искусство убеждения – судейское, всенародное говорение, искусно скрывающее все взаимозависимости микро- и макрокосма и многое другое. Его увлеченность этими связями позволяет не замечать замешательства слушателей, для которых очевидно не просто подводка к чему-то простому (и фантастическому) – для них необычно само это деление.

#### Диалогические переключения

Искусство убеждения делится на *приватное* и *публичное* убеждение.

Приватное искусство (охота!) *приносит дары* (любовное искусство) или *требует награды*. Вот это требующее награды искусство Чужеземец и назвал софистикой. Но всё перечисленное, повторим, скрытые составляющие этого искусства, включающие разные виды охоты, подчинения, продажи.

Это феномены всего лишь искусства приобретения. Речь же должна пойти о творческом искусстве, где впервые обнаруживается точка переключения диалога, и эта речь пойдет тогда, когда будет найдено предварительное определение софиста.

Весы Фемиды начинают медленно склоняться в другую сторону. После довольно длинного рассуждения об искусстве обмена разговор переключается на торговлю, связанную в том числе с тем, в чем нуждается душа; на музыкальное искусство, пересекающее границы полисов; на живописные произведения, фокусничество и пр. Скупщиками такого знания и являются, как считает Чужеземец, софисты. Они не творцы, их занятия – на перекрестке приобретающего и подражательного искусства: в оба входит охота.

Путем развернутого рассказа мы получили, таким образом, предварительное малопривлекательное определение софистики:

1) «охота, принадлежащая к искусствам приобретения... к искусству продавать за деньги, к мнимому воспитанию... охота за богатыми и славными юношами» [9, 223 b];

2) «искусство... торговать духовными товарами, а именно рассуждениями и мнениями, касающимися добродетели» [Там же, 224 c–d];

3) отчасти покупка, отчасти изготовление и продажа знаний о вещах, нужных душе с целью обеспечения себя «средствами к жизни» [Там же, 224 d];

4) участие в спорах, препирательстве, сражениях и приобретении с целью наживы [Там же, 225 c–e, 226 a].

Под такое определение может попасть весь преподавательский состав современных вузов. Если же иметь в виду тему истории, то можно предположить, что ее дела-

ют по госзаказу те самые софисты – продавцы знаний, ибо при выполнении этого заказа знания всё же должны основываться на некоем правдоподобии. Это то, что Чужеземец связывает с физическим трудом: процеживание, просеивание, отделение, вычесывание, прядение, ткачество [Там же, 226 b]. То, чем занимается софист – *рабское* занятие.

Здесь он, правда, поперхнулся, ибо и сам занимался тем же, к тому же испытывает смущение: «зверь этот пестр... его нельзя поймать одной рукой» [Там же, 226 a]. То есть Чужеземец понимает, что одного самого разумно выстроенного рассказа для определения недостаточно. И переворачивает рассуждение, начиная поход к самому Логосу. Он замечает, что все вещи, которые движутся и имеют впереди «какую-то цель, к достижению которой и стремятся, при каждом порыве минуют ее и ошибаются» [Там же, 228 с 3–4].

Для нашей дальней цели такое суждение дорогого стоит, даже если мы согласимся, что «всякая душа заблуждается во всем не по доброй воле» [Там же, 228 с 7–8]. Он говорит, что есть два вида заблуждения: то, что происходит в процессе рассуждения *говорящего*, и то, что происходит у *слушателя*, по-своему понимающего говорящего. Одно это предполагает обращение к Логосу и предполагается Логосом. Но обращение к паре «говорящий–слушающий» означает, что Чужеземец выполняет действия именно *третьейского судьи*. И текст это подтверждает.

Для борьбы с заблуждением существуют гимнастика и правосудие. Внезапно, *вдруг* (у Платона это почти термин<sup>1</sup>) мы совершаем прыжок из дома-ойкоса в полис.

<sup>1</sup> О термине «вдруг» см. [6].

С помощью гимнастики и правосудия (занятий *свободного человека!*) можно выявить «ошибки в мышлении» [Там же, 229 с]. Искусство обучения называется воспитанием, которое осуществляется с помощью умного назидания (*νοῦθητικὸς*) или очищения через обсуждение речи и рассуждение. И это тоже называется софистикой. Софистика, таким образом, предстает иначе – не как *рабская*, а как *благородная по своему роду*. В этом напряжении двух определений (отрицательном и положительном) и пойдет диалог.

Вторая чаша весов начинает перевешивать первую. Собеседники при этом пребывали в недоумении, ибо софист ускользал от их внимания: Теэтет даже спрашивает, не забыли ли они, о чем идет речь.

Чужеземец, находящийся в таком же недоумении, предлагает назвать его общим именем, объединяющим все определения: «искусник в прекословии». Оба собеседника признают, что тот, кого определили как софиста, учил спору и о божественных, и о человеческих, полисных делах не только устно, но и письменно. Им не по себе и от положительных, и от отрицательных характеристик. Чужеземец показывает трудность раскрытия того, что такое софист, само имя которого связано с мудростью.

Известны греческие мудрецы, среди которых есть тиран, и в кандидатах был другой тиран. Вопрос о том, что такое мудрость, неясен и труден. Хайдеггер писал, что трудно раскрыть мудрость, *σοφός*, поскольку это понятие просто так не раскрывается для повседневности [12, с. 95].

В этом одном из самых ответственных мест диалога оба его главных участника, Чужеземец-Ксенос и Теэтет, по их признанию, должны «как бы перевести дух», остолбеневав от «многовидности», «ловкости

и хитрости» софиста. Они и раньше были в этом уверены, а теперь удивлены. Чужеземец, сам определивший софиста как спорщика, вдруг стал опровергать искусство спора, как бы забыв об умении этого искусства учить и божественным, и человеческим делам.

Весы снова качнулись.

Софист оказывается обладателем многого знания обо «всём», а всё знать нельзя. Однако, занявшись искусством деления, участники диалога допускают возможность подмены, превращающей софиста в «чародея и подражателя... фокусника» [9, 235 а–b]. Это как раз то, на что мы обратили внимание выше, говоря об искусстве истории, и это *новый поворот* диалога, поскольку разговор пошел уже не просто о речи, а о речи обманчивой. С помощью такой речи «произносимое принимают за истину» [Там же, 234 с], что со временем можно, однако, изменить, когда «действительные дела» будут способны опровергнуть прежде усвоенное – тоже с помощью речи, но осуществляемой методом логосов.

Возможность подмены истинного Ксенокс видит в наличии образов и призраков. К творцам призраков относятся художники (прежде всего скульпторы), сознательно допускающие перекосы в своих творениях (желая передать истинную соразмерность фигуры, они могут сделать верх ее меньших размеров, а низ – больших). Перекос возможен и в речи. И такой перекос можно принять за новую мысль и тем самым обмануть молодых людей «действуя на слух (например, с помощью интонации – *С.Н.*), показывая словесные призраки всего существующего. Так и достигается то, что произносимое принимают за истину, а говорящего – за мудрейшего из всех и во всем» [Там же].

Новая трудность и новый переключающий момент диалога (весы качаются и качаются) возникли при выяснении внезапно вставшего вопроса о *небытии*.

Мы уже говорили, что это один из самых серьезных вопросов, тем более что необходимо знать, как соотносятся «явление» («кажимость») и небытие, говорение и неистинность, поскольку философ, как говорил В.С. Библер, «берет на себя ответственность за самое *речение*... стремясь обнаружить переход от обычных фразеологизмов к внутренней речи, к речи на грани молчания... предельно осмысленной...» [1, с. 72]. К речи, как к Логосу, обращаются за разъяснением. Она обладает очевидной силой, позволяющей убеждать с помощью одного только произнесения слов. Но в зависимости от манеры произнесения и найденных аргументов речь может оказаться истинной или ложной, хотя в обоих случаях вполне намеренной – в этом и трудность. Можно, например, вяло сказать: «Идем», и при этом никто не сдвинется с места. Но можно сказать так властно, что и спящий проснется и мгновенно подчинится приказу. Это сразу же изменит конфигурацию события, что само по себе будет аргументом существования лжи, следовательно – небытия. «Вполне возможно говорить или думать ложное, – говорит Чужеземец. – А это предполагало бы существование небытия... в противном случае, и самая ложь была бы невозможна» [9, 237 а].

Такое суждение звучит неожиданно. Оно противоречит утверждению Парменида, который говорил: «Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было; Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль» [Там же]. Чужеземец же – элеат, он считался последователем «великого Парменида». Но Чужеземец поставил вопрос о речи, о Логосе (которым Геродот, напомним, называ-

ет свои сказания), делая его ответственным за бытие/небытие. Логос свидетельствует о том, что уже *есть*, что уже *названо*. Иначе где, как не в «есть», искать имена? Имена и говорят о том, что «есть», и сами есть то, что есть. Но вот, оказывается, мы обнаружили что-то, что «не есть». Трудность вызывает выражение «полное небытие» ( $\mu\eta\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma\ \delta\upsilon\nu$  [Там же, 237 b]). Для Чужеземца само произнесение этих слов – отвaga. Он говорит: «Дерзнем ( $\tau\omicron\lambda\mu\tilde{\omega}\mu\acute{\epsilon}\nu$ )!».

«Дерзнем ли мы произнести» эти слова, ибо ясно, что это «не должно быть отнесено к чему-либо из существующего» [Там же, 237 c], что противоречит вышесказанному: речь может идти только о том, что уже есть. Говоря это и одновременно понимая несуразность такого выражения, язык скручивается, застревает в горле, ибо полное небытие понимается как нечто иррациональное. Мы его как бы допустили и тут же уничтожили. Ведя речь, высказали ничто. Чужеземец говорит парадоксальную фразу: «Кто пытался бы говорить о небытии, того и говорящим назвать нельзя» [Там же, 237 e]. Получается что-то вроде «открывает шука рот, а не слышно, что поет».

#### Основная проблема: быть – не быть

В диалоге с этого момента слово «апория» едва ли не основное. Чужеземец говорит: «весьма сильное и существенное», возвращающее к началу ( $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ). Возвращение к началу – это возвращение к философии с ее вопросом о бытии. Вообще слово *начало* у Платона вызывает беспокойство. Он жил в эпоху непрерывных войн. Война дает мощный толчок возвращения к началу – может быть, потому, что неизвестно, что там. Ясно, что еще нет войны. Но, возникнув, бытие соединяется с любым су-

ществующим, например, числом. Небытие («не есть») не соединяется ни с чем, «если только вообще что-нибудь следует признать бытием», напомнил Теэтет [Там же, 238 b] – разумнейший слушатель, ерзающий, не соглашающийся или проглатывающий что-то как неуместное.

Вот рядом с бытием возникает понятие «сила». Чужеземец приходит к определению *бытия как силы*,  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  способности. Силы воздействовать на что-то или испытывать воздействие. Бытие есть «не что иное, как сила» (в русском тексте « $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ » переведено как «способность» [Там же, 247 e]). Если не знать, однако, ни что такое сила, ни что такое бытие (поскольку бытие – это сила, то пустое подлежащее можно заместить сказуемым, получив «сила – это сила»), может возникнуть недоумение. Сила как бы возникла на пустом месте, как и «небытие».

Сила всегда связана с принуждением. Бытие – не просто то, что есть. Наоборот: то, что есть, – сила, понуждающая, обязывающая быть. Чужеземец и скажет далее, что философы являются «понуженными в отношении ко всему употреблять выражения «быть», «отдельно», «иное», «само по себе»» [Там же, 252 c]. (Впоследствии это будет обосновывать Аристотель, для которого  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  – слово, которое не является чисто модальным понятием, не совпадает в точности с «возможностью». Это и сила, и склонность к чему-либо, заложенные телеологически). У Платона введение этого понятия ведет к развитию мысли о том, что бытие (= сила бытия) есть альтернатива между бытием и небытием того «нечто», которое названо силой<sup>2</sup>.  $\epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$  является осуществлением последней, а тем са-

<sup>2</sup> На это обращал внимание Н. Гартман [3, с. 200].

мым – разрешением указанной альтернативы без уничтожения небытия. Определение бытия как силы – примерное определение. Но это и мера интенсивности воздействия на нечто. Чужеземец, зная это, и определил бытие через силу воздействия или претерпевания. «Позже, – говорит он, – быть может, и нам, и им представится иное» [Там же, 248 a].

Что здесь понимается как *иное*, пока неясно: то ли имеется в виду иное (*ἕτερος*) понимание бытия (инобытие), то ли имеется в виду «иное» как таковое – не инобытие, а невесть что, неведомое. Это, как мы помним, только некая сила. И не значит ли это, что небытие не обладает никакой силой? Но ведь есть сила произнесения? Хотя и нельзя с помощью числа охватить мыслью несуществующее [Там же, 238 b], поскольку оно «непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла» [Там же, 238 c]. В этих бесконечно перемежающихся «но» и «хотя» и выражается трудность понимания бытия и небытия. Мы видим метания мысли Ксеноса. Он же говорил: вернемся к началу, но в начале нет ничего определенного. В этом сила его произнесения – в попытке обосноваться там, где ничего нет. Относя число к области бытия, он пытается выстроить его, хотя имеет дело уже не с единым, а с «числовым множеством», которое, однако, «не должно и пытаться прилагать к небытию...» [Там же].

Уместно, однако, спросить Чужеземца: в чем неуместность попытки приложения числового множества к небытию, если его можно приложить к бытию, точнее – к силе бытия? Ведь если мы его только что, вот сейчас приложили, значит, совершили *чудо преображения*. Дело в том, что вся античная логика – чудо преображения, апорийное чудо черепахи, вечно уходя-

щей от Ахиллеса, но требующей суждения, как возможно такое преобразование. И Платон разворачивает перед нами логику начала определения понятий. Логика кружений при начале этого определения. Диалог «Софист» имеет другое название – «О логическом» («ἡ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός»). Разворачивается действительно труднейшая логика диалога при интенсивном развитии мысли, которая чревата неожиданностью. Начало – это фактически искус началом, в противном случае оно еще (или уже) не начало. В искусе – искусство, творение. Обо всем можно рассказать, причем рассказать так, что создается впечатление полного понимания – до того момента, пока обо что-то не споткнешься. Тогда мысль возвращается назад, чтобы недоумевать, как Теэтет: «Если только вообще что-нибудь следует признать...» В такого рода возвращении мы постоянно оказываемся в оглушающей пустоте, в небытии.

Платон показывает способность человека мгновенно переводить мысль: поскольку душа бессмертна и руководствуется умом-нусом, она имеет возможность смотреть туда, куда хочет, и видеть то, что хочет. Определяющая роль ума здесь очевидна. В данном случае нечто не-бытийное (значит, не-истинное, *ложь*) обрело свое бытие *в речи*. Нет ли здесь логической обратимости: не только «можно лишь то говорить и мыслить, что есть» [8, с. 296], но и *то, что есть, зависит от того, что мы говорим и мыслим*? В этом случае нет тождества мысли и бытия.

Мы произносим ложь каждый день, час, минутой. Иногда мы попросту врем, зная, что врем. Но можно говорить ложное и при этом всего лишь ошибаться. При ошибке меня могут поправить, хотя с поправкой можно согласиться или не согла-

ситься. Известны случаи, когда уверенность в истинности сказанного, не принятого обществом ученых, считавших это убеждение ложным, влекла за собой смерть говорящего. Возникает впечатление, что мы имеем дело с некоей другой реальностью, коль скоро о ней *говорится*, т. е. она сама дает возможность говорить о себе и даже допускает творить себя из данности слов.

Не случайно дуализм истины и лжи (лжи, понятой как не-истинность того, что принято за истину), света и тьмы часто лежали в основании мира. Это понимал и Чужеземец из Платонова диалога. «Или ты не замечаешь из сказанного, – говорит он, – что <...> небытие приводит в такое затруднение, что, кто лишь примется его опровергать, бывает вынужден сам себе здесь противоречить?.. Ведь говоря “небытие”, я все же “говорю одно слово”, но *говорю* его, хотя прежде утверждалось, что оно невыразимо, необъяснимо и лишено смысла» [9, 238 е] (курсив мой. – С.Н.).

*Его* иное – ничто относительно чего-то. Полная ли это противоположность бытию, если помнить, что противоположность – то, что лежит напротив? *Ничто* не лежит напротив, его просто нет. Но *иное*, понятое как *небытие*, тоже не противоположно бытию. «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное. <...> Если бы утверждалось, что отрицание означает противоположное, мы бы с этим не согласились или согласились бы лишь настолько, чтобы “не” и “нет” означали нечто другое по отношению к рядом стоящим словам, либо, еще лучше, вещам, к которым относятся высказанные вслед за отрицанием слова» [Там же, 257 b–c]. Скажем, алое – не красное, но, хотя оно не красное, оно не противоположно красному.

Чужеземец затем словно забыл о понимании иного как ничто. Далее он говорит об ином как о *другом*, меняя термин. Это уже не *ἕτερος*, а *ἄλλος*. Чем отличается иное от другого? Судя по всему, эта разница только сейчас им начинает осознаваться. «Природа иного, *θατέρου*, кажется мне раздробленной на части подобно знанию» [Там же, 257 с].

Бозэций (и это выдает в нем знатока Платона, которого он не раз упоминал), рассуждая об отличиях между двумя вещами, пишет, что всякое отличие придает вещи иной характер. Но отличие бывает общим, собственным и наиболее собственным. Вещь, чем бы то ни было отличающаяся от другой, он называет *alteratum* (аналог *ἕτερον*). Вещь, к которой прибавляется наиболее собственное, специфическое отличие, называется *aliud* (аналог *ἄλλος*). Такая вещь превращается в нечто другое. Разница между *alteratum* и *aliud* не в объеме инаковости [2, с. 79]. Первое (общее) отличие изменяет вещь, второе создает нечто совершенно другое. У Бозэция все телесные изменения (детство, юность, старость) – от природы, а действия – от воли. У Платона нет понятия «воля», но есть «сила», исходящая от *ничто*. Воля связана с разумом, но связана ли с ним сила?

Платон не знает, что делать с полным ничто. Он, который часто говорил, что надо иметь мужество идти за мыслью туда, куда бы она ни привела, оказался в данном случае на распутье. Сбой происходит не из-за некоей неправильности, а в результате осознания невозможности показать то, из чего всё; для этого нет языка. Само это распутье – нечто особенно важное, ибо, как кажется, Чужак подспудно, в голове держит того истора, который перекапывает в поисках софиста всё подверженное вскапыва-

нию, натываясь на неизвестное, для которого нет слов. И подводит в результате к тому, что уже несводимо к чему-либо, непознаваемо и не поддается никакой рефлексии (хотя бы потому, что этот вопрос, не имея ответа, постоянно рассчитывает на него). Это возможно только на распутье.

Ответ Теэтета на вопрос о том, что же такое иное, вызывает удивление: «Очевидно, это то самое небытие, которое мы исследовали из-за софиста» [9, 258 b 7–8].

Такой простой и неожиданно предсказуемый ход, хотя, казалось бы, при чем здесь софист, при чем здесь история. При том, что *небытие существует на самой границе с бытием, потому ложь возможна, потому возможна и профессионально, технически выстроенная история*, цель которой задана настоящим-будущим, к которому человек умело подводит прошлое. Надо суметь ответить на вопрос, является ли истина человеческим изобретением, или она является внезапно, как *пришедшая откуда-то*. И ответить так, чтобы в утверждении не содержалось ни капли мистического. Между тем это вполне может быть понято как мистическое, если в одном и том же высказывании на деле произведен повтор. Августин, повторяя выражения Плотина, на деле воспроизводит уже другой характер мышления. К этому можно добавить и ложные общности грамматики с омонимией имени и глагола (*esse* в латыни и «быть», и «бытие»), и превращение глагола в имя («Сократ бежит» и «Сократ есть бегущий») и пр.

У человека есть ум и речь. Фантазия из небытия выводит нечто на свет. Проблема не в *незыблемости* основания, а в том, что оно предполагает речевую *трансформацию*. Начиная нечто описывать (рассказывать, создавать текст), человек описывает то, чего еще нет, что рождается на кончике его пера

или в звуке голоса. В этом смысле история всегда некий симулякр, оригинал которого найти очень трудно, поскольку он обрастает массой трансформированных (фантазийных относительно друг друга) рассказов. Чужеземец выводил из детской фантазии именно такое понимание доксы-славы-кляно. Оно оказывается *ψευδής* – ложным, как это обычно переводится. Логос тоже оказывается ложным (какое родство!), «так как мнить или высказывать несуществующее – это и есть заблуждение, возникающее в мышлении и логосах <...> Но если существует обман, тогда всё необходимо должно быть полно отображений, образов и призраков» [Там же, 260 с].

### История как образ истории

Теперь вспомним, что логосами называл Геродот рассказы о лидийцах, скифах египтянам, притом рассказы не вполне достоверные, в которых надо разбираться так, как это делает Чужеземец в «Софисте». Вспомним также анализ *ψευδής* – лжи, сделанный Чужеземцем, который показал, что *ψευδής* есть.

Уверенность, что софист существует как нечто *неистинное*, неоспорима, но рассуждения о нем постоянно ввергают нас в сомнение: там, где искали (что?), не находим, но, может быть, найдем в другом месте? Хотя, как напоминает Теэтет, «род этот неуловим». Он как горизонт или черная кошка в черной комнате.

Итак, перед нами сразу два произведения божественного творчества: вещь и ее образ. В случае творчества человека всё созданное им в свою очередь удваивается: он может построить дом, чему способствует строительное искусство, а может создать образ этого дома, чему способствует искусство изобразительное. Он может участво-

вать в битве и может создать образ этой битвы. История, как любое искусство, представлена в произведениях-поэсис. Само поийетическое искусство Чужеземец определил как силу рождения (*δύναμιν ἥτις ἀν αἰτία γίγνεται*) того, чего раньше не было, а всё созданное суть порождение, произведения бога, *θεοῦ γεννήματα* [Там же, 266 b]. Если вспомнить, что прежде бытие понято как *сила* бытия, то искусство-поийесис оказывается тождественным бытию со всеми его свойствами, т. е. со свойством происхождения – но из чего? Этот вопрос, как и в рассуждении о бытии, опущен. На него жестко ответила следующая эпоха: *из ничто*, добавив к определению искусства Платоном приведение к бытию *из ничто*. Изобразительное же искусство – это искусство произведения вещи, подобное сну или призраку, что свойственно человеку, который сам есть *произведенная вещь*, т. е. вещь и образ вместе. История тоже подобна сну или призраку, ибо того, о чем она повествует, уже нет, есть только рассказ об этом.

Мы видим истоки проблемы начала. Она встала в Средние века в христианстве, не сразу и не безоговорочно принявшем идею творения *из ничего*. Но в Средние века – и это очевидно из текстов – из ничего творилась история, прежде всего священная, и одновременно, как ее образ, как ее тень, всеобще-человеческая. О священной повествует Библия, о всеобщей – документы, хроники, воспоминания. Эту идею, как мы видели, наметил Чужеземец (как в «Алкивиаде 1» Сократ). О том, что эта идея намечена, но не развита, свидетельствуют слова Платона, говорящего о творении как *γεννήμα* (*рожденное*, одного корня с генезисом, происхождением, рождением). Это совсем не то, что означает латинское слово *creatura*. Средневековые мыслители специ-

ально это оговаривали, отличая рождение от творения. Здесь, поскольку бог рождает бытие-природу и поскольку можно даже говорить о природе богов, произведение – это рожденность. В Древней Греции искусство – это выражение самой экзистенции. Это не возможность или желание, а само ее свойство. В конце диалога Чужеземец снова предлагает искусство, творящее призраки, разделить надвое: на то, что творит призраки-обманки посредством орудий, и на то, где творящий эти обманки сам себя делает орудием, используя свое тело. Его искусство – искусство прямого действия, никем и ничем не опосредованный разговор между художником и зрителем. Тело как орудие есть одно из делений искусства, произведенное Платоном, который считает искусством само бытие, предполагающее разнообразие действий, в том числе фантазийных.

Если современность как долго длежащее реформирование рассмотреть как вызов античности, то в ней любое человеческое действие: история, политика, философия, социальность – вид искусства. И этим оно не просто дает новые ориентиры и горизонты: оно втягивает Платонову мысль в современную, показывая, как и чем она жива.

На последнем этапе диалога разыгрывается опять же вполне современная драма. Мы писали выше, что время жизни Платона разворачивается во время войн, когда музы молчат. Но молчат не только музы. Путаются все понятия, в том числе (и прежде всего) понятие справедливости: оно разное для борющихся сторон и внутри самих борющихся. Платон сообщает о трудностях своего времени, которые привели к тому, что истинного деления на знающего и незнающего никто не проводил.



В результате анализа мы видим: софист у Платона не тот, кого он таковым считает, не некая реальность, а лицо виртуальное: это тот, кто мог бы таковым быть, т. е. принадлежать не к знающим, а к подражающим, к тем, кто творит призраки, образы, сны основывающимся на мнении, а не на знании. Один всенародно лицемерит (народный вития), другой в частной беседе заставляет собеседника противоречить самому себе. Его-то Чужеземец и предлагает назвать софистом, т. е. подражателем мудрецу, «лицемерным подражателем искусству запутывания в противоречиях, искусству, творящему призраки, выделяющему не божественную, а человеческую часть фокусничества» [9, 268 с].

Приговор, мягко говоря, странный. Повторю: он, софист, как кажется, виртуален, ибо речь идет не о ком-то конкретно существующем. Ибо и Сократ ничего не знал и говорил о человеческом хитроумии. Здесь важен сам разговор об искусстве-бытии, искусстве быть и искусстве быть-не-будучи, который весьма важен для понимания возможностей истории.

#### **Искусство попадания-в-историю и выпадения-из-истории**

Главное в «Софисте» – введение двойственного понимания *иного* в анализ бытия: иного как небытия, пронизывающего все модусы бытия, и иного как ничто, высвечивающего бытие, делающее его оформленным, тем, благодаря чему искусство-бытие возможно. Это *не инобытие*. Это именно *ничто*, о чем ничего сказать нельзя. Ничто – не имя, а скорее отрицающий жест, ничтожение того «что», которое имеет силу быть. Но это свойственно любому произведению: не быть чем-то из того, что уже есть.

«Софист» – напряженный и нервный диалог. Платон разбирается со всеми – с собой, со своей теорией идей (такой сарказм!). Свободная мысль шатается, не в силах выбраться из собственных тенет. В результате он с нею, похоже, не справляется. Платон *не знает*, чем он захвачен, и должен узнать, прояснить или разродиться понятием, которое он *видит* (ничто), увидеть, что острота этого захватывающего понятия – нечеловеческая.

Проводя логически жесткий анализ искусства, Платон обнаружил значимость *микрии понимания*. Страсть к аналогиям сильна во многих эпохах, но еще сильнее ощущение выпадения из связи времен, когда обнаруживаются несовпадения этих аналогий. Из сказанного Платоном идея полного ничто, от созерцания которого он пытался уйти в описание границы небытия/бытия, движения/покоя, тождественного/иного, – его очевидное открытие. Полностью от *ничто* уйти невозможно: уже сооткался такой оксюморон, как «экзистенциальное ничто», нечто неопределимое и не из косноязычия вырастающее, но предполагающее косноязычие как возможность указания на то, чего нет. Мы не вытаскиваем нечто в память из забвения, а памятное подвергаем забвению. Платонова апория ничто и небытия, по-разному связанных с бытием (через отсутствие и присутствие), делает возможной «обманчивую историю», с которой смешно бороться административными мерами, ибо *ψευδής* (а это не только ложь, но и любая косвенность) входит в определение *истории как произведения*. Это и вызывает нынешнее напряжение между так называемой «парадной историей» и историей «истинной», между прямой ложью и неизменно возникающим *ψευδής*, рожденным желанием «побороть» эту прямую ложь.

История поэтому *никогда не может быть чисто рациональным предприятием*. Как дело богов (метафизика), она всегда неизменна. Как дело, которое лично и телесно делается человеком, она всегда фантазийна.

При этом понимании история вполне может обладать сослагательным наклонением, ибо, происходя и оставляя следы, она эти следы путает множеством свидетельств. Ее путь – не столбовая дорога. История состоит из множества путей, среди которых есть нехоженые тропы в ничто и даже ненайденные тропы; в нее включено незнание о полноте события, даже если его описывает сам участник события. Автор высказывания о недопустимости сослагательного наклонения в истории – гейдельбергский профессор Карл Хампе (1869–1936). Вот его высказывание: «Die Geschichte kennt kein Wenn» («История не знает слова “если”»). Оказывается, знает, *если* найдены новые документы, *если* возникла мысль о новом истолковании, *если* правда становится ложью, *если* ложь намеренно объявлена правдой и пр. В этом смысле мы всегда проигрываем историю как бы заново, тасуя документы, генеалогии (считал отцом и матерью одних, оказалось – иные), помыслы и смыслы, отчего ее пути могут быть пройдены многократно. Однократно, если вообще можно так употреблять этот термин, лишь *понятие* истории, *идея* истории, если ее рассматривать как идею, созданную человеком.

Не удивительно, что фразу об истории, не терпящей сослагательного наклонения, произнес И.В. Сталин в беседе с немецким писателем Эмилем Людвигом, ибо товарища Сталина (а теперь и тех, кто восстанавливает старую идеологему) устраивала несменяемость строя, личная диктатура, догматика власти. Удивительно, что эту фразу

повторяют, как правило, либеральные историки.

О свободе истории, поскольку она – плод свободной воли, вопрос не ставился. А она и свободна, и предопределена, поскольку, хотя творится человеком, над нею довлеет третейский суд. Вопрос именно в том, кто его осуществляет. А это не бог, а всё тот же человек, выведший себя из истории и сделавшийся (на время – см. выше об исторе в «Илиаде») ее судьей. И потому история, хотя по-прежнему *пишется и случается*, уже не что-то безличное метафизическое, а *зияющая портретная рамка с меняющимися лицами*. Историк оказывается историографом историографии историографии... Не хронистом, а хроникером, регистратором. Может быть, первыми чистыми историками были первые ее творцы: Геродот и Фукидид, Ксенофонт и Тацит, лично знавшие дело или слышавшие о нем. Во всех других историях (да и в этих, конечно) тоже домысел обязателен.

Почему вопрос об истории сейчас актуален? Потому что наше – отечественное – время в тупике. Войнами и ГУЛАГом разорвав связь времен, мы так и не смогли понять, что это время поглотило не только реальные поколения, но и сами стили жизни как глубокие внутренние идеи ее. Затягивая дыру над пропастью нитями чудом сохранившейся эмигрантской истории мысли, мы считаем, что замазываем белые пятна истории. Недокументальное (да по большому счету и документальное) прошлое до нас не достучалось.

Виртуальный софист Платона сейчас полуреален: продаем знания за деньги, но не обладаем почетом. Можно, конечно, назвать современность *временем-после*, беспмятностью, а потому безвременьем, как это сделал В.А. Подорога [10], но вряд ли оно

скоро найдет свое место среди исторических времен, потому что безвременье – это выпадение из истории. Я назвала бы его *ухронией* (в противовес утопии) – прямой безжизненной линией кардиограммы, отсутствием агона истории и не-истории.

#### Литература

1. *Библер В.С.* На гранях логики культуры: книга избранных очерков. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 423 с.
2. *Бозций А.М.С.* Комментарий к Порфирию // Бозций. Утешение философией и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – С. 5–144.
3. *Гартман Н.* К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с.
4. *Галер.* Илиада [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.libros.am/book/read/id/156502/slug> (дата обращения: 16.08.2017).
5. Мединский призвал учитывать в учебниках интересы государства [Электронный ресурс]. – М., 2015. – URL: <http://www.interfax.ru/russia/480298> (дата обращения: 09.08.2017).
6. *Неретина С.С.* Одно. Вдруг [Электронный ресурс] // Vox. Философский журнал. – 2006. – № 1. – URL: <https://vox-journal.org/html/issues/vox1> (дата обращения: 09.08.2017).
7. *Огурцов А.П.* Философия науки эпохи Просвещения. – М.: ИФ РАН, 1993. – 213 с.
8. *Парменид.* О природе // Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – С. 286–298.
9. *Платон.* Софист // Платон. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 3, кн. 2. – 678 с.
10. *Подорога В.А.* Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное Зло. – М.: Логос, 2013. – 174 с.
11. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении [Электронный ресурс]. – URL: [http://ofar.ru/pisatel/7682/book/49104/eliade\\_mircha/mif\\_o\\_vechnom\\_vozvraschenii](http://ofar.ru/pisatel/7682/book/49104/eliade_mircha/mif_o_vechnom_vozvraschenii) (дата обращения: 09.08.2017).
12. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Abt. 2. Bd. 19. Platon. Sophist. – Frankfurt-am-Main, 1992. – 682 p.

## A PAUSE FOR RECOLLECTION, OR ABOUT THE SUBJUNCTIVE MOOD IN HISTORY

**S.S. Neretina**

Institute of Philosophy RAS,  
Moscow, Russian Federation  
[abaelardus@mail.ru](mailto:abaelardus@mail.ru)

The problem of the reliability of history, assessments of events and facts puts the researcher before the necessity of analyzing the very concept of history and its understanding as a bearer of the metaphysical. In the course of the analysis, a figure of the historian (Histor) - an elected arbitrator or an authoritative person, necessary for the initial court-judgment in a certain case was identified. Analysis of the Platonic dialogue “Sophist” allows us to discover the metaphysics of history through pairs of concepts such as: being and nothingness, movement and rest, identical and different, treating it as the art of creating images and as a myth caught and realized at the time of its appearance. Change of the image of history is facilitated by a speech that can change meanings. Historian (Histor) and sophist are two terms that have shown the limits of our understanding of being, which is atomic and which constantly forces us to make choices.

**Keywords:** history, historian (Histor), being, nothingness, event, art, sophist, muse, thought, otherness, border.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-3.1-34-53

### References

1. Bibler V.S. *Na granyakh logiki kul'tury: kniga izbrannykh ocherkov* [On the verge of the logic of culture: the book of selected essays]. Moscow, Russian Phenomenological Society Publ., 1997. 423 p.
2. Boethius A.M.S. *Kommentarii k Porfiryu* [Commentary on Porphyry]. Boethius A.M.S. *Uteshenie filosofiei i drugie traktaty* [Consolation by Philosophy and other treatises]. Moscow, Nauka Publ., 1990, pp. 5–144. (In Russian).
3. Hartmann N. *Zur Grundlegung der Ontologie* [On the founding of an ontology]. Berlin, W. de Gruyter, 1935 (Russ. ed.: *K osnovopolozheniyu ontologii*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2003. 640 p.).
4. Gomer. *Iliada* [Homer. *Iliad*]. (In Russian) Available at: <http://www.libros.am/book/read/id/156502/slug> (accessed 16.08.2017).
5. *Medinskii prizval uchityvat' v uchebnikakh interesy gosudarstva* [Medinsky urged to take into account in the textbooks the interests of the state]. Available at: <http://www.interfax.ru/russia/480298>. (accessed 09.08.2017).
6. Neretina S.S. *Oдно. Vdrug* [One. Suddenly]. *Vox. Filosofskii zhurnal – Vox. Philosophical journal*, 2006, no. 1. (In Russian) Available at: <https://vox-journal.org/html/issues/vox1> (accessed 16.08.2017).
7. Ogurtsov A.P. *Filosofiya nauki epokhi Prosveshcheniya* [Philosophy of science of the Enlightenment]. Moscow, IF RAN Publ., 1993. 213 p.
8. Parmenides. *O prirode* [On nature]. *Fragmeny rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers]. Moscow, Nauka Publ., 1989, pt. 1, pp. 286–298.
9. Platon. *Sofist* [Sophist]. Plato. *Sochineniya*. V 3 t. T. 3, kn. 2 [Works]. In 3 vol. Vol. 3, bk. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1970. 678 p.
10. Podoroga V.A. *Vremya posle. Osventsim i GULAG: myslit' absolyutnoe Zlo* [Time after. Auschwitz and the Gulag: to think an absolute Evil]. Moscow, Logos Publ., 2013. 174 p.
11. Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii* [Myth of eternal return]. (In Russian). Available at: [http://ofap.ru/pisatel/7682/book/49104/eliade\\_mircha/mif\\_o\\_vechnom\\_vozvrashchenii](http://ofap.ru/pisatel/7682/book/49104/eliade_mircha/mif_o_vechnom_vozvrashchenii) (accessed 09.08.2017).
12. Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Abt. 2. Bd. 19. *Platon: Sophist*. Frankfurt-am-Main, 1992. 682 p.