

Единство истории-философии как закон человеческого существования

С.С.Неретина

Чтение книг Петрова навело и еще на одну мысль, свидетельствующую не только против дисциплинарного происхождения философии как следствия номотетики и лингвистики, но в пользу того, что ее начало совпадает с началом истории и поэзии, которая у Петрова играет вторичную роль записи, свидетеля появления универсально-понятийного строя мысли. Можно сказать, что их общее начало есть истинный и единственный закон человеческого существования.

Историцизм и философия

Нам привычно выражение, что философия и история философии – близнецы сестры. О том говорили М.К.Мамардашвили, В.С.Библер, того же мнения был и М.К.Петров. Это мнение, исходящее, разумеется, не только из уст российских философов, но свойственное и многим западноевропейским философам, оспорено Лео Штраусом, который до недавнего времени считался одним из ведущих авторитетов политической философии (его авторитет пошатнулся только в последнее время). Лео Штраус был ревностным критиком философского историцизма, который, на его взгляд, был следствием позитивизма и который низвергает все константы мира. Он полагал, что последовательный историцизм, в результате которого можно равно оправдать как цивилизацию, так и каннибализм, ведет в конечном счете к нигилизму, соответственно к отрицанию устойчивой системы координат. «Типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее»¹. Перетолковывание для Штрауса имеет смысл изменения, отвержения постоянства в человеческой природе и зависимости от будущего. Гадамеровский, однако, смысл интерпретации, предполагающий захваченность узнаванием, которое есть ты сам и которое обладает «доверительной интимностью» и опознается как своё, здесь не учитывается. А потому смысл интерпретации оказывается суженным, но тогда, возможно, при умении и желании понять разные перспективы мысли как равные действительно можно прийти к конформизму, прежде всего политическому².

Опознание в прошлом своего собственного прошлого или не своего, но вошедшего в сознание человека и ранящего его, устанавливает с ним партнерские отношения, носящие характер взаимопомощи и взаимообоснования, в диалоге с которыми между ними, за границами обоснований вырастает новая вещь. Более того, прошлое, даже не своё, может затронуть так, что ты уже не можешь мыслить или действовать иначе, как с его учетом. Возврат к прошлому (новых поколений и новых социальных сил) оказывается возможным и в силу плохо опознанного своего, в силу вялости усилий своего собственного, а о том, что «постоянное в человеческой природе и в истории» сохраняется, как того желал Штраус, свидетельствует наличие в разные времена и до сих пор одних и тех же форм правления – установленных издревле монархии, тирании-деспотии, олигархии, демократии в их отклоняющихся от образцовых формах.

Обращение к истории часто носит смысл неосознанной внутренней эмиграции, само собой исключаящей какой бы то ни было редукционизм, поскольку «внутреннее» предполагает «свободное», а потому в прошлом пытались найти мысль, скрытую пеленами запретов, наслоениями времени, забвением. Когда М.Л.Гаспаров говорил, что москвичи 60 – 80-х годов бравировали традиционностью, подходя к современности с опытом фольклористики и медиевистики, то это нельзя считать духом редукционизма: и фольклористика, а тем паче медиевистика были для того времени абсолютным новшеством, вдруг

¹ Цит. по: Руткевич А.М. Политическая философия Л.Штрауса//Штраус Лео. О тирании. СПб., 2006. С.14.

² Этим рассуждением я не защищаю идею интерпретации. Я хочу лишь заметить, что гадамеровский смысл интерпретации не задет критикой Штрауса.

открывшимся атеистическому, научному веку всей свежестью мысли, верований, эмоционально-психического настроения. М.М.Бахтин акцентом на карнавализацию и смеховые элементы не столько показывал некий тип народной культуры (материал сопротивлялся этому), сколько показывал *возможности* народного поведения в эпоху тотального народного угнетения. Стоит ли удивляться, что и для Петрова именно средневековые теологические принципы оказались таким же новшеством, через призму которого он попытался осмыслить *всю философию*, в том числе ее «начало»?

Впрочем, история философия представлялась «лазейкой» для всех интересовавшихся религией не только в России, но и на Западе. Э.Жильсон писал, что в начале XX в. во Франции сциентистские настроения были столь сильны, что некоторые профессора Сорбонны «испытывали «почти» неловкость, называя себя философами». Занимаясь же историей философии, восполняли пробел в образовании: «почему бы не поучиться у Платона, Декарта и других великих мыслителей прошлого искусству ставить и разрешать метафизические проблемы?»³

Возражая сейчас Лео Штраусу, я одновременно свидетельствую некоторое внутреннее раздражение и против отождествления философии и истории философии, всегда присутствовавшее и всегда разрешавшееся почему-то не в пользу разведения этих способов бытия человеком. Я думаю, что раздражение исходило из следующего мотива: когда Лео Штраус и те, кто разделяет его позицию, выступают против философско-исторического редукционизма, остается впечатление, что философствуют они как *философы*, осознающие (иногда смутно, интуитивно) то, что есть философия, а под историей понимают представления о ней *историков*, для которых она давно стала дисциплиной, или таких *философов*, которые перевели философские представления об истории на язык историографии. Они, подчеркнем, рассматривают ее не как *собственно* философы, ибо не поставили под микроскоп понятие истории, не только, каким оно сложилось к началу второго тысячелетия, но и каким оно стало в конце его, в сталинско-нацистском XX в. (с его установкой на геноцид), в связи с чем возник вопрос о конце не только философии и истории, но и старых определений человека. Не в силах справиться с мыслями о ГУЛАГЕ и Освенциме, философы, задача которых – вторгаться в область незнания и неопознавания, как страусы утыкаются в старые сложившиеся образцы представлений об истории (философии), работают в них профессионально, обнаруживают многие интересные вопросы, которые академически разрабатывают, получая за это жалованье. При этом редко ставится **проблема**, что же такое та история, которая есть и которая заставляет к ней обращаться в дни сомнений и тягостных раздумий. Только ли это прошлое, как в основном считается? Только ли это история как деяния или история деяний? Я сейчас не буду касаться различных определений и делений истории – их много, и сделано это добросовестно. Меня интересует сам феномен истории, связанный с конечностью мира и человека.

Об историцизме много писал К.Поппер, полагая его «и социальной, и политической, и моральной (...даже... – аморальной) философией, и как таковой он имел очень большое влияние с самого начала нашей цивилизации. Следовательно, весьма трудно комментировать его историю, не обсуждая фундаментальных проблем общества, политики и морали, причем в таком обсуждении всегда содержится существенный личностный элемент»⁴. Этот элемент присутствует, разумеется здесь и сейчас. Недавно по телевидению показывали два фильма: «Заговор» и «Гибель империи. Византийский урок». В первом речь шла о *правовой* и *неправовой* подоплеке уничтожения евреев в Германии в 1941 г. после принятия Нюрнбергских законов. Фильм основан на документальном материале, но не это важно. Важна, разумеется, проблема правовых и философско-языковых акцентов, представленных создателями фильма, ибо именно они играли в нем едва ли не решающую роль. При признании, например, синонимами терминов «эвакуация» (от лат. «vacuum» -

3 Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С.33.

4 Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.П. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы/Пер. с англ. яз. под общей ред. В.Н.Садовского. М.,1992. С. 299.

«пустота») и «ликвидация», сохранились бы и всеобщее спокойствие после исчезновения в результате эвакуации множества людей, и возможность после этой акции передать наследство отца с такой частью еврейской крови, на основании которой его считали евреем, сыну, у которого такая часть, которая позволяла его причислить к арийцам по закону.

Возможность правовой подоплеки бесправных действий и позволила заново поставить вопрос об истории, о законе и о том, что такое высший закон как высшее благо – чем именно оно является. По Аристотелю, оно - бытие, а бытие позволяет включать в себя вещи определенные *вместе* с неопределенностью, в которой нет ни блага, ни зла, то есть то, что у Поппера и названо а-морализмом⁵. Если же учесть, что, по Петрову, номотетика предшествует рождению философии, то вопрос, что есть закон, история, закон-в-истории, приобретает первостепенный смысл.

Именно в этом – проблема. И эту проблему усилил другой недавний фильм «Гибель империи». Византия в этом фильме представлена только и исключительно сквозь призму православия, потому любые упоминания об экономике, политике кажутся там лоскутными заплатками на дорогостоящем сукне. При этом не было проведено никакого контекстного анализа, а упомянутые в нем факты были специально подогнаны под весьма незамысловатую современную идеологему: засилья олигархии, их предательства православной власти, демографического кризиса, связанного с повальным обнищанием населения, низкопоклонства перед Западом и пр. История Византии оказалась списанной с истории России второй половины Восьмидесятых годов XX в. – первых лет второго тысячелетия. Не история России как Третьего Рима списывалась с истории Рима Второго, а Второй списан с Третьего. Это и не редукционизм, ибо здесь все перевернуто, не переписывание истории с помощью перестановки (трансмупции) одних и тех же элементов, а полное сминание истории в требование политического момента. Это напоминает старый библейский эксперимент, связанный со строительством Вавилонской башни. «Сойдем же, - сказал Господь, - и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого» (Бытие, 11, 7). «Язык», заметим, а не «языки». Назовем-де стол стулом, и пусть разбираются. Этот эксперимент напомнил реальные уроки истории: в середине Семидесятых годов XX в. в учебнике истории было сказано, что реформы Ивана Грозного (XVI в.) были объективно прогрессивными, потому что готовили Великую Октябрьскую социалистическую революцию (1917 г.).

История ли все это? Да, с позиции определенного политического учения, задача которого, помимо обеспечения успеха своим планам (скажем, исключить прозападнические настроения или жажду наживы), породить *страх* и у той части населения, у которой изначально атрофирован интеллект, и у той, которая помнит ужасы недавнего ГУЛАГА и время от времени повторяет про себя «Не дай, Бог», а также культивирование имперского сознания (по мнению автора фильма, «инога в России и быть не может»), которое на краткий миг было заглушено, вызвав к жизни желание и возможность изменения. Такое возможно и с историей, понятой как образец, и с историей, которая гоняется по кругу за своим хвостом, как говорили в XII в., и с историей, которая эклектична и сущностно разорвана, когда отдельные исторические дисциплины – истории права, национального самосознания, народа, экономики, интеллигенции рассматривались в отрыве друг от друга, в разорванности, в их хронологическом несовпадении. В XIX – XX вв. (по преимуществу) увлекались расчленениями, забыв про целое и превратив историю в скучное нравоучение. «Мне... ненавистно всё, что только поучает меня, не расширяя и... не оживляя моей деятельности» - эту мысль Гёте⁶ я вынесла невредимой после учебы на историческом факультете МГУ в 1958 – 1963 гг. Этими расчленениями начала заниматься еще античная мысль. Но она изначально и принципиально имела в виду целое, она занималась диффе-

5 Недавно при чтении старого и еще не опубликованного перевода «Приключений идей» А.Н.Уайтхеда мне открылся очень любопытный факт. Один из переводчиков, разумеется, случайно, слово «immortality» («бессмертие») прочел как «immorality» («вне-моральность»). Текст при этом приобрел неожиданный контекст, вовсе не исключавший бессмертия, ибо речь шла о вечной жизни, но приобретший острый попперовский смысл.

6 Гёте И.В., Шиллер Ф. Переписка в 2-х томах . Т.П. М., 1988. С.176.

ренциями этого целого, чтобы лучше его рассмотреть. Для сознания людей последних двух веков, наоборот, это целое часто представлено в виде утопического будущего или череды законов истории.

Но в таком случае естественно, что происходит редукция философии к некоей исторической ментальности!

Возможность выстроить правовую концепцию геноцида базировалась на представлении о том, что сформировать определенную программу действий можно на базе теоретической селекции. Такая селекция предполагает отбор тех или иных фактов с допущением неопределенности результата. Более того, как писал Поппер, при этом учитывалась и наша вера в правильность последствий, хотя вопроса об истинности или ложности действий, предпринятых на основе избранной теории, не ставится. Поскольку в первой половине XX в. история понималась на салтык естествознания, то не исключен оказался радикально зловещий исход событий, что и случилось в Тридцатые – Сороковые годы XX в. в Германии и России с их попытками правовой определенности. Только в первой предполагалось введение *неопределенности* в определенность, а во второй имела место прямая подделка следственных протоколов, создававших видимость правовой определенности. Универсальный закон природы человека, заключающийся в том, что он живое и призванное к жизни существо в случаях метафорического его понимания, выраженного максимой Римского права «высшее право – высшее бесправие», может привести к геноциду. Жесткий отказ от истории, наблюдаемый в последнее время («конец истории»), усиленный попыткам и переписать ее с помощью прививки достоинства к недостойному, недоверие к исконному ее свидетелю – письменному источнику - связан именно с возможностью такого неопределенного устава, заключенного в недрах самой истории. Ничем иным, как метафорой, нельзя объяснить то извращение права, которое использовало лингвистический кунштюк, заместив ликвидацию эвакуацией.

Здесь, разумеется, утрируется мысль Поппера, но она утрируется лишь постольку, поскольку оказалась злостно и преступно утрированной реальная жизнь человека (народа) в конкретный период его существования. Поппер пишет: «Мы очень редко испытываем сомнения относительно универсальных законов... Это случается лишь тогда, когда мы наблюдаем некоторые новые и особенно странные для нас события, подобные неожиданной химической реакции»⁷. Поппер, однако, полагает, что в истории «не может быть никаких исторических законов»⁸, а потому, подобно многим *историкам*, рассматривает историю как интерпретацию событий. С моей же позиции, сама история есть этот универсальный закон. Именно на основании закона, то есть самой истории, или естественного закона (память о котором ныне почти стерлась), сложились правовые концепции, придерживаясь которых, люди формируют позитивные (положенные, дающиеся) законы. Цепочке «право – закон» в этом случае противостоит цепочка «естественный закон – право – позитивный закон как принятое решение». Ни в коем случае из этого не вытекает, что есть некий формирующий нас один-единственный закон. Тот имеющийся в виду закон есть мы сами как исторические существа. *В этом смысле ни о каком номосе, предшествующем философии, о чем идет речь у Петрова, нет и не может идти речи.*

История как интерпретация и история как хранитель способов правильного существования

Когда Поппер говорит, повторим, что, поскольку «исторические факты нельзя воспроизвести или создать по нашей воле», а «источники часто содержат только те факты, которые соответствуют некоторой сконструированной заранее теории», которые невозможно проверить, то их надо называть интерпретациями, которых может быть много и среди которых не может быть подтверждающего эксперимента, подобно тому, как это бы-

⁷ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. П. Время лжепророков. С. 304.

⁸ Там же. С. 305.

вает в физике⁹. Поскольку же история – интерпретация, которую волён давать каждый приступающий к ней, то «история смысла не имеет»¹⁰. Поппер при этом делает весьма важную оговорку: он полагает (на мой взгляд, абсолютно правильно, и это то, что заставило и меня в меру сил попытаться прояснить это понятие), что обычно за историю принимают то, что о ней написано в литературе, поскольку описание одних и тех же событий, кочующих из книги в книгу, складываются в определенную серию фактов. Поппер при этом полагает историю как историю надежд, борений и страданий каждого народа, считая такое понимание истории присущим «каждому гуманисту и особенно каждому христианину», считая представления о смысле истории как о цели Бога «чистым идолопоклонством и суеверием»¹¹. Тем более что люди в силах – чисто номиналистически – придать истории смысл и цель.

Мне сейчас не хотелось бы оспаривать это утверждение, противоречащее установкам Поппера о необходимости *разных* интерпретаций истории. Главное здесь – другое: отсутствие, повторим снова и снова, *философского* понятия истории. С точки зрения Поппера, покоящейся, как кажется, именно на отсутствии философского понимания истории, «историцизм допускает, что мы можем пожинать то, что не сеяли... Подобно карточной игре, историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий. Он представляет собой надежду и веру человека, достоинство которого унижено. Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на псевдонауке о звездах, на “человеческой природе” или на историческом предопределении»¹². В этом смысле историцизм несостоятелен не только с точки зрения рационализма, он противоречит также и любой религии, которая учит, что совесть играет в жизни человека очень важную роль. С этим я могу решительно согласиться, столь же решительно не согласившись с номинализмом тех правовых решений, согласно которым мы «должны стать творцами своей судьбы», ибо мы «по природе» ими являемся, а соответственно мы двусмысленны: как природа и как искусство, о чем давно-давно говорил светлый ум – Бозций.

Однако с чем можно еще более решительно согласиться, так это с известной установкой, что «закон *не* может быть нарушен», сделав, однако, немаловажную поправку, связанную опять же с двусмысленностью понятия «закон». Если закон понимать как *начало* истории, его действительно нельзя нарушить. Но если под законом понимаются правовые решения людей в конкретный период ради конкретных целей, то попытка понять неизменным *такой* закон действительно может привести «к моральному футуризму». Здесь Поппер прав: это ведет к внутреннему убеждению, что, «как бы мы ни действовали, все равно придем к одному и тому же результату, что даже фашизм (можно добавить: и любой род тоталитаризма в его наихудшем варианте. – С.Н.) в конечном счете ведет к всеобщему благосостоянию»¹³.

Заострить внимание, однако, хотелось бы все же на то, что даже в лучших *философских* работах руками *философов* производится *умаление роли философии*. Для П.Рикёра, например, история – это прежде всего доступ к прошлому. «Философ, - пишет он, - *не в состоянии поучать историка. Сам философ получает знание от занятий в сфере научного знания. Нам следует сначала прислушаться к тому, что говорит историк, размышляющий о своем ремесле* (идет ссылка на книгу «Ремесло историка» Марка Блока. – С.Н.), поскольку именно оно является мерой объективности, соответствующей истории, а также и мерой хорошей и плохой субъективности, которая включает в себя эту объективность»¹⁴. Поскольку умаление философии исходит от философа, то что уж говорить о та-

9 Там же. С. 306 – 307.

10 Там же. С. 311, 320.

11 Там же. С. 312, 313.

12 Там же. С. 321.

13 Там же. С.316.

14 Рикёр П. История и истина/Пер. с фр. И.С.Вдовиной и А.И.Мачульской. СПб., 2002. С.37. Курсив мой.

ком его современнике, каким был *историк* А.Я.Гуревич, вежливо слушавший философов, но остававшийся чуждым даже лучшим из них¹⁵. На наших глазах происходила – и не только у нас – девальвация философии и ее превращение в довесок истории, политики и др. Рикёр лишь после этой методологической установки ставит проблему истины в исторической деятельности через соотношение отрицания и утверждения, ставя акцент на силе последнего. Понимая под историей события *прошлого времени*, он видит прорыв в будущее через разрыв с прошлым в бунте, который обеспечивает полное воссоединение человека с определенной частью его самого, обеспечивая победу любому утверждению как таковому, которое обладает онтологической ценностью. Само это ценностное отношение к истине является веским поводом для антиисторицистов воскликнуть: вот и дорога к редукции, поскольку то, что ценно для этой системы отсчета, может оказаться не ценным в другой.

Но представление о том, что история – это прошлое (а так думает не только философ Рикёр, так думают многие историки, например, Л.Н.Гумилев), умаляет уже не только философию, но и саму историю. Такое представление странным образом выхолащивает великую христианскую идею истории, включавшую в себя предвестия и пророчества – ими полон Ветхий и Новый Завет. Это и заставляет поставить вопрос, что есть история, как назревший и актуальный.

Есть и еще один момент, делающий этот вопрос злободневным. Он связан с многочисленными энциклопедическими изданиями. Со времен Д.Дидро и Ж.Л.Д'Аламбера считается, что в них не только полно представлена история любого термина, но и жестко проведена линия, прогрессивно ведущая к установлению его современного содержания, на которое можно ориентироваться как на правильное. Обычно ссылка на такое сложившееся содержание сопровождается словами: «Как известно, то-то и то-то означает то-то». Вот это «как известно» играет злую шутку для понимания истории терминов. В энциклопедиях, как правило, представлены (верно или неверно – зависит от степени компетентности авторов статей) *результаты* исследований без углубления в существо представленных идей, из которых исчезла тяжесть их рождения, мучительного ворочания мысли и речи, но зато в наличии централизация и автономизация проблем, взятых (см. выше) в отрыве друг от друга и в сущностной разорванности, что не позволяет обнаружить живую идею, то есть идею, которую с успехом можно применить на практике. Энциклопедии становятся своеобразным музеем мертвых мыслей. Требуется много усилий, чтобы обнаружить среди них нечто, хотя бы еле теплящееся. На это в свое время обратил внимание М.Фуко, предложивший другой ход мысли.

При анализе технологии власти он отказался от этих старых приемов последовательного развития, считая, что все техники и приемы мысли должны быть обращены к отдельному индивиду и предназначены «управлять им последовательно и непрерывно»¹⁶. Задачей Фуко стало найти (где и в какое историческое время – неважно) такой теоретико-практический прием, который способен обеспечить индивиду правильное существование в мире. Нахождение такого приема, на его взгляд, снимает представления об истории как о прошлом, поскольку этот прием можно использовать и сейчас. В качестве одного из таких приемов он приводит *пастырство*, называя его индивидуализирующей властью. Смысл пасторства, возникшего в жизни и мысли Древнего Востока (Египет, Ассирия и Иудея), а затем вместе с христианством перебравшегося в Западную Европу, заключается, по Фуко, во-первых, в том, что пастырь – это бог или царь, спасающий свой народ через «непрерывное, индивидуализированное и благосклонное участие», заботясь о пропитании индивида, участвуя в каждом отдельном индивиде, находясь в постоянном бдении. Проанализировав историю обществ, в которых возникло пастырство, Фуко сделал вывод, что эти

15 См. в этой книге статью «Арон Яковлевич Гуревич и Безмолвие» и Интервью, взятое у него Е.Матусевич (Vox. 2007. N.2//www.vox-journal.ru).

16 Фуко М. Omnes et singulatim: к критике политического разума//Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч.3. М., 2005. С.287.

общества оказались «способны на...ошеломляющее насилие», породили многочисленные политические структуры и технологии, полностью перевернувшие структуры античного общества¹⁷. Ибо хотя метафоры папства были в пифагорейских текстах и у Платона, для Фуко важно, что папством в Древней Греции мог быть не только царь, но много разных людей, например, врач, учитель гимнастики, в то время как в христианстве «папство» должен отчитываться не только за каждую овцу, но и за каждое из действий овец, за все хорошее и дурное, что они способны сделать, за все, что с ними происходит»¹⁸. В христианстве, по Фуко, отношения между папством-Богом и овцами являются отношениями личного подчинения, и это совершенно справедливо, как справедливо и то, что эти отношения индивидуализируются. Знание каждой из овец – частное знание. Исследование сознания и направление сознания оказывались завязанными в один узел.

Нам важно здесь обратить внимание не столько на точность исследования Фуко (это другая задача), сколько на его методологию применительно к истории. Ибо, конечно, нельзя не отметить, что идею папства нельзя назвать средневековым (пусть и ранне-средневековым) идеалом, поскольку с ним связана старая римская идея патернализма – отцовства, породившая необычайную пестроту личных взаимоотношений между богами и человеком, с одной стороны, между отцом и сыном, с другой, между индивидом и властью, между членом общины и общиной, между господином и слугой и т.д. Раннее до-средневековое варварство отличал от античности принцип личной свободы каждого человека. Этот принцип породил и государство, существовавшее в условиях не столько единообразия, сколько в условиях противостояния «двух мечей» – сакральной и светской власти, теоретически исключавших «ошеломляющее насилие» или допускавших его в том же объеме, что и античные общества, в которых идея папства не была главенствующей. «Ошеломляющее насилие» оказалось возможным на излёте средних веков, когда утвердилась власть одного меча. И в одном случае это был меч папский, в другом – стерильно-рационализированный. Ибо: ни в античности, ни в средние века люди не работали на нашу современность. Они работали и жили для себя. В том и вопрос, как жизнь для себя оказалась жизнью для всех, то есть: *как проявился принцип истории во всеобщем мире истории, став объективно пригодным для всех времен - и для античности, и для средневековья, и тем более для нашей технологически устремленной на индивида современности.* В обнаружении такого единого принципа – заслуга Фуко.

Но сама идея власти не превалировала над идеями Слова, свободы и свободного решения, предопределения, воплощения, спасения в средние века, а в античности - эйдоса, незнающего знания, единого и его отношения к времени, к бытию и пр. Идея власти отождествлялась с идеей разума и/или идеей блага. Как говорил Петр Абеляр, власть без разума и блага превращалась в деспотию, разум без власти и блага осуществлял только расчет, а благо без власти и разума становилось чистой мечтательностью. Если не принять это в расчет, то и методология Фуко окажется редукционистской, подчиненной современным принятым практикам. И в этом случае мы рискуем «снять историю» даже не дойдя до нее, но найти основания для, скажем ГУЛАГА, которого не было во Франции или Италии, в идее папства, а основания Освенцима - в предельно развитом рационализме в духе Т.Гоббса, с которого, возможно, началось «политическое новое время» и который речь считал простой регистрацией мыслей, разум счетом, а рассуждение – тем, что «образует в уме лишь итоговую сумму путем сложения частей или образует остаток путем вычитания одной суммы из другой»¹⁹.

Попробуем, однако, прояснить смысл этого раздражающего понятия «история», а вместе с ним и закона.

История-философии: закон начинания

¹⁷ Там же. С.291.

¹⁸ Там же. С.297.

¹⁹ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С.58.

В 1969 г. А.А.Тахо-Годи опубликовала две статьи, посвященные анализу понятия и термина «история»²⁰. Разницу между понятием и термином она разъясняет следующим образом. Понятие может быть не выражено термином (так, например, у Фукидида нет термина «история», между тем он, как считаем мы, написал именно историю) и выражено многими терминами. Так, под понятие «история» (собственно – «след») подпадают термины *sugrammata*²¹ (сочинение, произведение), *hipomnena* (летопись, мемуры), *pragmateia* (труд, сочинение), *syntaxis* (связь), *anacrisis* (изыскание), *diḡsis* (изложение, рассказ). Более того, термин «история» применяется не только к истории, но и к мифам (в переводе также – «рассказ»), и вообще к *разносторонним актам человеческого мышления*. *Historiḡs* Гомера – творческие деятели, у Гесиода – «искусные». При этом такой творческий или искусный человек не только тот, кто видит, но и тот, кто судит²². Фалес исследования природы называет «*tḡn peri physḡos historian*». А Гераклит утверждает, что очень много должны знать (*historas*) мужи философы. Тахо-Годи совершенно справедливо подчеркивает *философское* (натурфилософское) значение термина «история»²³, подтверждая это мнением Платона, высказанным в «Федре»: «Я удивительно жаден был до той мудрости, которую называют историей природы: мне представлялось делом блистательным знать причину всякой вещи, отчего каждая рождается, отчего погибает и отчего существует» (196 А).

Историки также употребляли термин «история». Гекатей Милетский имеет в виду историю как мифолого-генеалогическое сказание, Геродот употребляет его в смысле разнотолкования, доказательной истории (*historiḡs apodexis*), цели (*historiḡs logos*). Связь истории с логосом, и с аподиктикой напоминают соответствие сущности и описания у Аристотеля в «Истории животных»²⁴, не говоря уже об аподиктическом силлогизме и представлении о логосе как речи, собирании, отчете, разуме и, в конечном счете, законе.

В эллинскую эпоху автор «Истории» Полибий (ок.200 – ок.120 до н.э.) понимал историю как *совокупность* всего, о чем он намерен писать, и как единое *зрелище* всего, что привело под власть римлян многие народы. Причем к этому «зрелищу истории» нужно подходить методически (*methodicḡs*) с правилами и принципами²⁵. Полибий, как и Гераклит, полагает, что глаза более точные свидетели, чем уши, подчеркивая тем самым первичность не только *зрения*, но, поскольку действовать необходимо, следуя правилам и принципам, и *умозрения*. Этимологически, как пишет Тахо-Годи, в свою очередь ссылающаяся на авторитетных немецких исследователей, слово «история» связана с индоевропейским корнем *vid-* (откуда латинское *video* – вижу, русское «видеть» и пр.). Из греческого *oida*-знаю и *eidenai*-знать произошло немецкое *wissen*-ведать, свидетельствующее о познавательных процессах. Эвгемер в III в. до н.э. в утраченном труде «Священная записка» (*anagraphḡ* – надпись)²⁶, представляющем собой рационалистическое учение, из которого следует, что боги любой религии – это обожествленные люди, называет историей свою, как пишет Тахо-Годи, «развенчанную мифологию»²⁷. И старинная наивная мифология, и мифология как область человеческой фантазии, и мифология как рассказы о реальных героях – все это носило название истории и «трактовалось как тождественное с нею»²⁸. История к тому же в других исторических произведениях понималась как эон, аналогичный небесным явлениям, как хранилище деяний.

а) Миф как история

20 Тахо-Годи А.А. Ионийско-аттическое понимание термина «история»//Вопросы классической филологии. П. М., 1969; *ее же*. Эллинское понимание термина «история»//Там же.

21 В тексте статей греческие буквы транслитерированы латинским шрифтом.

22 Тахо-Годи А.А. Ионийско-аттическое понимание термина «история». С.113 – 114.

23 См.: там же. С.115.

24 См.: там же. С.119, 120, 124.

25 См.: там же. С. 127, 131.

26 См.: там же. С.134.

27 См.: там же.

28 См.: там же. С.135.

Из исследования Тахо-Годи следует, что история тесно связана с философией, с умозрением и познаванием, с мифом как с истоком. Последнее особенно важно ввиду обращенности ранней греческой философии к началу. *Миф оказался не антагонистом истории.* Между тем мнение о том, что он – ее антагонист, перенесено почти во все энциклопедические словари, объявляющие, что миф свидетельствует доисторические времена, а история – время достоверных свидетельств²⁹. *Возможно как раз обратное: он – в первоначале ее сам есть история.* Он не требовал достоверных свидетельств, но и не возражал против выведения порядка из его хаотичности. Порядок именно выводился, подобно тому, как Аполлон выводил муз в своем хороводе. Тем более что слово «муза» тесно связано со словом «история», поскольку подразумевает пение, поэзию, прорицание и смерть, болезнь и здоровье, память и забвение³⁰, необходимое человеку для того, чтобы выдержать громаду истории, на миг почувствовать себя неисторическим, на границе между вечностью и историческим временем, и предполагающее трансформацию природного и экстатического (дионисийского) в аполлоническую гармонию. В этом смысле миф может быть понят как оформленная история в некоем ее потоке, который сродни самой жизни как она есть – не оформленной, не осознанной, ничем особенным не характеризующейся³¹, но, подчеркнем, оставляющей о себе следы.

Попробуем определить эти вытекающие друг из друга понятия. 1) *История*, являющаяся изначально целым, есть сама жизнь, не требующая аподейктики, не требующая свидетельств и доказательств, 2) *миф* – это оформленная история, однако также не оставившая свидетелей и доказательства, а 3) то, что оставило свидетелей, точно берущих след (что собственно и означает слово «история»), это собственно история, которая и дала рождение тому, что назвали *историзмом*, – то, что относится к миру науки, имеющей дело с миром объектов; это, как говорил Н.А.Бердяев, в известном смысле застывший, оформленный, частичный эмпирический мир. Это было понято в средние века, когда складывалась философия исторического свидетельства³². При чтении произведений, относящихся к началу христианской эры заметно, как история-миф перерастает в религиозно-теологические видения («Пастырь» Ерма), а история становится, с одной стороны, священной, а с другой – мирской, основанной на следственных доказательствах³³. Именно тогда проявился тот историзм, который, по Мирчо Элиаде, могли выдумать те европейские народы, для которых история не была кошмаром. Я бы сказала наоборот: он проявился у тех народов, для которых история была кошмаром, достаточно вспомнить последние века существования Западной Римской империи.

б) Время истории-философии

Поскольку исток – корень и основание истории, то в качестве такового история тесно связана с временем, ибо начало чего-то предполагает и его конец, чему соответствует круговорот времен и возможность, данная «творческому деятелю» Гомера или «искусному» Гесиода обзреть *совокупность* всего, о чем он намерен писать, как единое *зрелище*. Такой обзор целого осуществляется лишь при условии видения всего времени, которое в момент видения отчуждает человека от времени, к которому он принадлежит. Этот «творческий деятель», таким образом, и во времени и вне его, он историчен как принадлежащий текущему порядку и внеисторичен, как видящий то, из чего этот порядок рождается. Он един, но двусмыслен. Двусмыслен – не в том плане, что одно видно, с одной стороны, а другое – с другой. Нет, одно и другое имманентны друг другу, они вместе до той поры, пока не пришло время выделения одного ради его акцентирования. Это выделение сродни

29 См., например, «Иллюстрированный словарь античности» Ф.Любкера (М., 2005. С.692).

30 См. об этом: *Топоров В.Н.* Moisaï. «Музы»: Соображения об имени и предыстории образа//Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С.29.

31 См. об этом: *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. Введение.

32 См.: *Неретина С.С.* Иустин: философия свидетельства//*Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.

33 См. об этом: *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995 (главы, посвященные анализу «Пастыря» и философии свидетельства).

выращиванию одного из другого. Когда Аристотель говорил о трех частях души: растительной, животной и интеллектуальной, это не значит, что они каким-то образом сложены вместе, взятые порознь неведь откуда. Это значит, что в основании души растительное начало как ее жизнь и как ее историческая способность, дающая ей основание стать, вывести из себя, животное (сродни мифу) состояние, а затем и интеллектуальное (сродни осознанной истории возникновения, абстрагирования). Это значит, что интеллектуальная часть души коренится в/внутри растительной, которая изначально содержит в себе все возможное произойти из нее, то есть произойти исторически в разное время.

«Нашего подлинного исторического времени мы не знаем, - писал М.Хайдеггер. - Мировой час нашего народа скрыт от нас. Мы не знаем, кто мы, если вопрошаем о нашем, подлинно временном бытии. Но в таком случае оказывается тщеславной опрометчивостью то, что мы сразу же объявляем: мы давно уже избавлены от необходимости отречения от “древних богов”. Ибо легко устанавливаемый факт, что мы сегодня одобряем или же больше не одобряем гуманизм, увиденный с позиции подлинного мирового времени, безразличен уже потому, что в действительности, даже если мы и поддерживаем неким образом античный гуманизм, это никоим образом не гарантирует того, что мы связаны с древними богами. Они спокойно могут в этом случае остаться предметом ученых занятий». Это мы и видели в «Священных записях» Эвгемера, как о том рассказала Тахо-Годи. «Но может быть и наоборот, - продолжает Хайдеггер, - даже когда мы не заняты в целях ученых занятий или образования греками, связь с древними богами существует»³⁴. Это высказывание Хайдеггера может быть понято как осознание необычайной трудности появления конечного из бесконечного и безмерно-вечного. Обычно поход к божественному бытию начинается с отдельных преходящих и конечных вещей. Но возможно понять и то, что сами эти вещи – трудность для вечности. *Не вечность – трудность для конечной вещи, а эта конечная вещь – трудность для вечности.* Чтобы это понять, нужно встать в позицию Ансельма Кентерберийского, то есть в позицию мистически настроенного, успокоенного ума, которому это «преднеслось». Если не встать в подобную позицию, любые рассуждения об истории будут рассуждениями о чем-то совершенно конечном, происходящем в строго определенное время и заключающем свой смысл внутри себя, а потому не дающем о себе знать, ибо они вещи в себе. Собственно, я здесь и пытаюсь показать важность и необходимость для нынешнего обсуждения проблемы почти забытого умозрения, которое некогда считалось первой философией, важность попытки не сведения разрозненных понятий в нечто целое, а встать в пункт, где сосредоточено само это целое.

Именно об этом писал Н.А.Бердяев, называвший истинное время временем историческим, в которое погружено наше существование. Бердяев писал о мистике постижения истории, на основании чего его считают мистиком. Но про него скорее всего можно сказать, что он исповедовал высший рационализм. Высший рационализм – смысл его постижения истории, ибо «мистицизм», о котором он говорит, преодолевается на собственной почве – там, где рассчитать невозможно, а разуметь по-прежнему необходимо, ибо надо работать в экстремальных ситуациях понимания смысла жизни как бытия. «”Историческое” нельзя, как это... пытаются делать различные направления в философии истории, рассматривать только как феномен, только как явление внешне воспринимаемого мира... “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, - писал Бердяев, - а не феноменально... Для того, чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины *моё*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу». И вот, собственно, повтор хода Ансельма Кентерберийского: «Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину»³⁵, туда, где «живет» целое. Для Бердяева, назвавшего одни из своих чтений «метафизика истории», очевидно изначальное синкретическое тождество философии и истории и их взаимопревращения. Да и другой рационально

34 Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн»//Vox. 2007. N.2. С.11 (www.vox-journal.ru.)

35 Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1974. С.23 – 25.

мыслящий мистик П.А.Флоренский понимает историю как мысль и жизнь в динамике ее развития, ибо «от зримого нами здесь и теперь тянутся бесчисленные нити к бытию вселенскому, к полноте бытия. И нити эти – нити живые»³⁶, протянутые временем.

в) Поэтика истории-философии

Между тем время (греч. χρόνος, лат. tempus) прежде всего предполагает темп и ритм, заложенные и в содержании и в звуковом обозначении этого слова. Именно время обеспечивает метр, ритм и производимый ими смысл, который «задавал» историю. Это значит, что *история изначально* не только жизнь, миф и философия, но и *поэзия*. И философы, и филологи признают, что сама метрика, темп и ритм несут в себе собственное значение, что звучание по природе имеет содержательную окраску – хотя бы, как говорил М.Л.Гаспаров, самую неопределенную, чисто эмоциональную³⁷. «Есть детский вопрос, - пишет Гаспаров, - который стесняются задавать литературоведы: почему поэт, начиная стихотворение, берет для него такой-то размер, а не иной?»³⁸ Но поскольку мы задали не литературоведческий, а философский ракурс рассмотрения вопроса, то нам такой вопрос задать легко, потому что философ, предельно доводя свою мысль, не только всегда утыкается в неизвестное, но и очерчивает сферу этого неизвестного, не стесняясь сказать: я знаю, что вот того (многого, ничего) я не знаю. Однако связь между метром и ритмом очевидно проистекает из начала, и эта связь органическая, о чем в свое время писали М.В.Ломоносов, Н.С.Гумилев, сравнивавший метр с душой.

Но история, проходящая сквозь время, сродни поэзии еще и тем, что в ней главное - сохранность мгновения. Для Декарта самосохранение в каждый момент проходящего времени было одним из доказательств бытия Бога. Поэзия - и эпическая (как у Гомера) и лирическая (как у Сапфо) выполняла роль хранилища мгновения. В 10-е годы в России, в эпоху повальной эмиграции в Античность, в дионисийское и аполлоническое начало под влиянием Ницше и Мандельштамова «Мир (чуть было не сказала: миф) сначала» Марина Цветаева превращала стихи в дневник³⁹, издавна относившийся к литературно-историческому жанру. Поток стихов вообще, всех стихов создавал дневник времени – своим, как говорил Гаспаров, «набором образов, эмоций, стиля, стиха... Брюсов... именно с этой точки зрения судил и оценивал поток новых стихов» и «одинаково... похваливал и Анну Ахматову и какого-нибудь Александра Булдеева»⁴⁰. Современные «живые журналы», не довольствуясь тем, что могут сказать историки и политики о современности, часто и справедливо не доверяя официальным материалам, выражают эту потребность, соответственно - необходимость темпов, смены ритмов, в том числе сезонов, сказав себя собою о себе другим, через них проявляется этот общий номический зов.

Хайдеггер писал, что человек владеет (наряду с выбором, расположением и последовательностью слов) «структурой колебания поэтического сказывания, которая выражает так называемый смысл как некое первое, впервые предчувствующее речь творческое колебание»⁴¹.

На этом тройственном союзе надо сделать акцент. Часто задают вопрос: как философия влияет на жизнь – народа, социума, человека? В свете только что сказанного очевидно, что она в любом действии, которое исторично или поэтично. Как поэзия имплицитно живет в истории и философии, так история имплицитно живет в поэзии и философии, также и философия имплицитно живет в истории и поэзии. Это, если внимательно присмотреться тесно связано с любой формой деятельности - в свете ли принятия решений или обговаривания совместных действий, требующих консенсуса, то есть правильно понятых

36 Флоренский П.А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С.23.

37 Аффективной тональности и окрашенности любого случившегося события, впрочем, посвящена добрая половина книги А.Н.Уайтхеда «Приключение идей».

38 Гаспаров М.Л. Метр и смысл. Об одном из механизмов культурной памяти. М., 1999. С.9.

39 См. об этом: Гаспаров М.Л. Марина Цветаева: от поэтики быта к поэтике слова. С.1 (<http://www.ipmce.-su/~tsvet/WIN/about/gasparov.html>)

40 Там же. С.1.

41 Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн». С.11.

смыслов целей, задач, решений. К тому же «физика» и «метафизика» события, как уже кто-то заметил, постоянно взаимопревращаются, часто между ними невозможно провести границу.

Хайдеггер пишет: «Историчное здесь-бытие народов, начало, расцвет и исход, происходит из поэзии, и из нее же подлинное знание в смысле философии, а из этих обоих... - политика... Поэтому изначальное историчное время народов есть время поэта, мыслителя и государственного деятеля, то есть тех, кто подлинно основывает и обосновывает историчное здесь-бытие народа»⁴². То, что Хайдеггер называет в этом сочинении «филологическими мелочами», имеет важнейшее значение для прояснения изначального единства и двусмысленности тройственного концепта истории, поэзии и философии. «Поэтическое – это основная структура историчного здесь-бытия человека»⁴³.

Но эта структура особого свойства. Подчеркнем еще и еще раз: это не просто одна и та же структура исторического бытия, как говорил об этом Хайдеггер⁴⁴, но одно и то же двусмысленное бытие, данное вместе и сразу, так, что данное в одном высвечивает сквозь него другое. В дионисийском (непластическом) мифе высвечивает аполлоническая пластика. И наоборот. Человек в стихии пения и пляски может бессознательно следовать заданному ритму, но «аполлоническое» проявляется в случае осознанности «полного чувства меры, самоограничения, свободы от диких порывов» в нем поднимется «блаженный восторг», возобладают «художественные инстинкты природы». Тогда он вновь «пойдет к Дионису», замкнув цикл времени. В «пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины, он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси»⁴⁵, ибо к началу можно вернуться, только разучившись ходить и говорить (хотя бы в смерти – Силен сказал пойманному его царю Мидасу: «злополучный однодневный род, дети случая и нужды, зачем вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее тебе было бы не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не *быть* вовсе, быть *ничем*. А второе по достоинству для тебя – скоро умереть»⁴⁶).

Можно поставить такой вопрос: как осуществляется связь первой осознанной исторической записи и той записи, которая первоначальна, которая есть сама по себе. Гомер и Гесиод отвечали на этот вопрос: связь осуществляет «искусный», «творческий деятель». Но они же говорят и другое, похожее на то, что говорит Сократ (см. выше) в Платоновых диалогах. Когда такой деятель восходит от осознания «полного чувства меры, самоограничения, свободы от диких порывов» к свободе художественного инстинкта, он начинает вещать. Сократа в «Кратиле» Гермогену приходится останавливать, возвращать с небес на землю. Именно это понял Ницше, написав про такой момент: «Человек уже больше не художник: он сам стал художественным произведением». Каким образом? Да *говоря, рассказывая*. Слушатели его видят при этом не его, а сам рассказ. «Художественная мощь целой природы открывается здесь, в трепете опьянения, для высшего, блаженного самодовлетворения Первоединого. Благороднейшая глина, драгоценнейший мрамор – человек здесь лепится и вырубается и вместе с ударами резца дионисического миротворца звучит элевсинский мистический зов: Вы повергаетесь ниц, миллионы? Мир, чуешь ли ты своего Творца?»⁴⁷ Эту идею Ницше подхватывает Хайдеггер, говоря о поэтическом как основной структуре исторического бытия-здесь: «Мы не можем сперва определить существо бытия человека и затем сверх того и задним числом уделить ему еще и речь в качестве добавки, но изначальное существо его бытия есть сама речь»⁴⁸. Однако не только речь – это человек, но и человек – это речь: вопрос в акцентах и точках зрения.

Более того. Личное время «творческого человека» Гомера можно посчитать. Однако

42 Там же. С.40.

43 Там же.

44 Там же. С.41.

45 Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки//Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т.1. М., 1990. С.62.

46 Там же. С.66.

47 Там же. С.62.

48 Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн». С.41.

он говорит об истории Греко-персидских войн, а дай ему волю, расскажет обо всей истории, как рассказывал Гесиод. Он, по словам Хайдеггера, «взлетает над временем, становясь чужим тем, к кому он относится по своему времени жизни. Он не понимает своих, и сам является для них чем-то досадным». Он становится одиноким новым человеком, и случается так, что только одиноким дается история, во всяком случае он берет ее след, «ибо разыскивая истинное время для своего времени, он вы-ставляет себя всякий раз из со-временного ему времени»⁴⁹.

История и имя истории

До сих пор речь шла об истории (поэзии, философии) как таковой. Однако стоит обратить внимание еще на один момент: в Греции история – не просто «история», она имеет имя - Клио. На первый взгляд, это загадка, на которую, однако, немногие обращают внимание. Отгадка, однако, именно в ее поэтическом содержании. Персонифицировано то, что-в-истории, и то, что-в-поэзии, особенно в такой истории-поэзии, которая осознается как таковая, которая упорядочена, внутри себя сохраняя хоровое начало. Любая персонификация между тем должна иметь имя. Танец имеет имя Терпсихоры, лирическая поэзия – Евтерпы, эпическая – Каллиопы, трагическая – Мельпомены и пр. История, таким образом, изначально – искусство. А имя, то есть вторичное имя, имеет всё сотворенное, то есть все искусственное. Это то, что творит человек, тот самый «искусный» Гесиода и «творческий деятель» Гомера. Поэзия всегда имеет дело с собственными именами, поскольку ей недостаточно некоего обозначения вещи: она должна выразить ее смысл, точнее – ее смысловое целое, концепт.

Августин в диалоге «Об учителе» писал о разнице между словом и именем. Разница между словом «река» и именем «река» в том, что первое обозначает реку как некое природное явление, а второе «больше» первого, являясь знаком знака реки. Обозначая иное (реку как таковую), оно обозначает и самое себя («река» как знаки «р», «е», «к», «а»): «имя есть слово, но не всякое слово есть имя, хотя когда мы говорим: *слово*, то это имя»⁵⁰. Клио это знак знака (Августин лишь сжимает рассуждение, беря в качестве примера такого двусмысленного выражения омоним: река как таковая и река как имя того, что обозначается словом «река»). Клио - наиболее собственное единичное имя не хаотичной истории как таковой, понятой как череда не во всем и не всегда связанных между собой событий, а упорядоченной истории, когда правильно выводится нечто, являющееся основой чего-то. Двусмысленность особенно заметна в «Истории» Геродота, в которой нет ничего неважного. Геродот вываливает на-горá все, что знает, высокое и низкое, достоверное и сомнительное. Это – тело истории, но душой истории является все, что относится к событиям только и исключительно греко-персидских войн, к ним выводится и сводится все сказанное, *сосредоточиваясь* в объяснении-описании этих событий. Если в античности душа и тело представляли собой *разное*, то в латинском христианстве они представляли собой единство, и за результаты духовно-душевно-телесных действий отвечал Святой Дух.

Именно в средние века история лишилась имени Клио, ибо была понята как естественно-искусственное образование. Пока она только дана, то есть является божественным законом, она такова по природе, поскольку истинной природой был Бог, а потому она имела только «природное» имя истории. В этом случае история есть нечто врожденное и неосознанное – вещество, живой миф, по выражению Б.Малиновского, понимаемый как сама имевшая место в *начале* времен переживаемая реальность, как само *то, о чем речь*. Но в момент, когда история осознается, как только из потока истории вылупливается не-

49 Там же. С.31. О взлете над временем писал и Розеншток-Хюсси, считавший любой диалог между людьми «победой над природными различиями, навязывающими порядок следования людей во времени. Ибо всякий разговор между людьми разного времени есть победа над природой» (с.54 настоящего издания).

50 См.: *Августин. Об учителе*//Памятники средневековой латинской литературы IУ – УП веков. М., 1998. С. 180. См. также с. 178 – 181.

что уникальное и осознается как твое собственное (в том смысле, что, хочешь-не хочешь, но ты уже не можешь отмахнуться от него), миф приобретает логический строй, становится мифо-логией, как сам сказ-дело, слово-дело, действительное, становится собственно историей. История реально и есть мифология не в смысле собрания и обработки мифов, а в смысле собирания единого (как о том свидетельствует этимология слова «lego»). Логика здесь вступает в свои прямые права. Можно сказать так: миф сказ о жизни, как она *вообще* бывает, история – сказ о том, как она бывает в конкретный промежуток времени, возникает и умирает⁵¹. В этом смысле миф неизбежен, будучи первоисточком истории и самой историей.

В такую поэтическую историю, как мы заметили, впускается и тяжелое, темное, враждебное. Если подобная тяжесть надвигается близко, то история раскалывается на части, теряющие связь с основанием. Этим можно объяснить все тирании и всю книжность истории (скука историографии), дисциплинаризацию истории и философии, их отрыв от поэзии, которая долгое время (до Цеха поэтов, до ремесленной мастерской стихов) сохраняла связь с творческой стихией и порывом, со своим, повторим, хоровым началом. История стала пониматься не столько как развитие, сколько как уточнение, образец или материал, в котором скопом лежит то, что можно выхватить для нужд современного момента. Остаточные смутные представления о том, что история, вообще-то говоря, есть целое, позволяют это сделать, поскольку раз в истории есть все, то есть и это, и мы захватываем его. Те же остаточные смутные представления о целом истории подсказывают лучшим историкам и философам, что целое истории уникально и *собственно*, а потому хищение и разбазаривание ее (обратная сторона концепта-собираения) на нужды момента не ведет ни к чему хорошему. Наличие обеих тенденций в современности (хаотически-развинченной вседозволенности и собирательной тщательности) – свидетельство той исторической усталости, породившей нигилизм, о чем говорил Ницше. Ни история, ни философия с поэзией больше не связаны, хотя Хайдеггер напомнил о необходимости этого. Настолько не связаны, что в рецензии на «Синий журнал», напечатанной в одном из номеров «Независимой газеты» за 2007 год С.Земляной свысока написал обо мне, что как-де это я всерьез пытаюсь увидеть философию в поэзии, которая должна быть глуповата, в свою очередь всерьез (без малейшей доли иронии) повторив слова поэта.

Существование человека как закон истории-философии и философии-истории

Прямая обязанность философии быть заодно с историей: они обе ведут к архе, к первопринципу, началу, в его дву(три)единстве – как истории, философии и поэзии. Они и появились вместе в У1 – У вв. до н.э. «История» Геродота родилась в У в., в то время, когда развивалась досократическая мысль. Это написанная история, в которой она проявила себя как путь и как осознание пути, а сколько – и значительно раньше – было мифов, или неписанных историй! Анаксимандр же, введший сам термин «архэ» в У1 в., как утверждают доксографы, был первым, кто сделал открытие, что «мыслить» означает «мыслить бытие». Для него архе – космос и dikḗ порядок и справедливость – общий источник интеллигентности физики, чем (см. выше) была и история, а также этики и политики. Само начало принадлежит к тому, что не может быть определено. Да и Аристотель, как мы помним, говоря о первой сущности, ничего о себе не сказывающей, утверждал её как то *неопределенное*, которое и является истинным началом, где еще нет ни человеческих, ни физических законов: они появляются вместе и одновременно с началом. Считая категории Аристотеля чем-то определенным, заключающим в себе все под них подпадающее, как в консервную банку, мы несколько забываем, что у него нет таких обозначение, как «сущее», «количество», «качество», «место», «время» и т.д., а есть «что?», «сколько?», «какое?», «где?», «когда?» – вопросы, развернутые к открывающемуся бытию (что прекрасно понимал Хайдеггер, обозначив свои вопросы через местоимения, вызывающие у

51 Об этом строчки стихов Бориса Херсонского: У Бога все живы, // У Истории все мертвы.

некоторых читателей недоумение, - он, Хайдеггер, воспользовался этим ходом Аристотеля). Это – основание считать человека бесконечным вопрошанием, ибо понятие начала есть утверждение самого вопроса об истоках-истории, о хождении по следу. Можно сказать, что возникшая в будущем, на заре христианской эры, философия свидетельства, что и есть истории, была неким образом предчувствована и предрешена. Начало начинало тот неотменяемый путь, который был назван «записью», «писанием» или «законом».

К словосочетанию «закон истории» мы привыкли. Словосочетание «закон философии» нелепо. Однако вовсе не нелепо сказать о правильности пути, о логике, в конце концов о правиле этики. И тогда перед нами – закон, та самая доказательная история (*historiā apodexis*) или целевая история (*historiā logos*) Геродота, о чем говорилось ранее. Связь истории с логосом, и с аподиктикой напоминают уже не только соответствие сущности и описания у Аристотеля, сколько этическую регулятивность и закон как таковой. Этот всеобщий закон был вначале, еще неуставной, еще связанный с тем, что станет обычаем, но не менее строгий и жесткий.

О. Розеншток-Хюсси в свое время отождествлял метаномiku и метаэтику. Похоже, что «право» («*ius*») было создано на его основании, а не наоборот (семантика слова *ius* связана с «клятвой», с клятвой на основании закона, со священным правящим законом⁵²). А уж потом возникли местные позитивные (положенные, призванные научить и поучать) законы-решения. Именно в основании права лежит неопределенное. Не мы приходим в результате развития общества к чему-то, что еще не определено и требует доработки (наши депутаты о том часто говорят), а принципиальная неопределенность лежит в основании этого «чего-то». Мы наталкиваемся на то, что *уже* заложено в нем и, осознав, производим сдвиги. Сдвиги – это наше дело, это дело *нашей* компетентности/некомпетентности, а не зловредности природы. В этом Поппер абсолютно прав. Правда, здесь необходима поправка: неопределенность предполагает и нашу неправильность, и нашу а-моральность, и наше неведение – такое вполне физическое явление как сдвиги континентов, расколовшие единую земную твердь, долгое время считались невероятным событием.

Двуосмысленность понятия «закон» является истинной апорией, которую вопреки утверждению Рикёра, вовсе не снимает философия. Если история *дана*, то как все изначально данное, она скрыта, напоминая несыгранную партитуру. Наша соотнесенность с правильностью или Логосом как Законом истории, даже тождественным ей самой, и путем к ее цели, зависит от нашего умения соотносить естественное и позитивное право, управляемое позитивными законами. Наше же умение зависит от памяти. Если мы забудем знаки партитуры, то она останется несыгранной. Другое дело, что существует опасность затопления историей, которую Ницше определял как чужое и прошлое⁵³. Слова Ницше, однако, справедливы, если историю понимать только как прошлое (как это делали многие *историки* и следующие им *философы*). Если же понимать ее как закон нашего существования, как *нас самих*, то обеспечение самопонимания входит в смысл этого закона. Это, кстати, понимали иудеи и христиане, включившие в Ветхий завет пророчества (первые) и самостоянье перед лицом несправедливой смерти (вторые). Ибо единство истории-философии и философии-истории предполагает принятие целого (начала и конца), которое «собирает» (конципирует) *всё*. И в этом смысле закон-номос есть не предшественник, но то же, что философия-истории или история-философии.

52 См. об этом: Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т.П. Тбилиси, 1984. С.806 – 810 и др.

53 Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни//Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 1. С.229.

