

Ф И Л О С О Ф И Я

И. Суицлов

О СОКРАТИЧНОСТИ ИСТОРИКА

Любой из смертных рано или поздно в своей жизни испытывает удивление перед тем, сколь разнообразны верования и взгляды людей различных эпох и стран. Чем вызвано это разнообразие? И насколько его можно принимать всерьез?

Просвещение склонно было полагать, что здравый смысл и здравый взгляд на вещи присутствовали повсеместно и во все времена. Мифологические же, религиозные и прочие экзотические доктрины создавались хитрецами для обмана простого народа и господства над ним.

Романтизм, напротив, принимал каждый исторически зафиксированный взгляд на мир как истинный в том смысле, что он доверял искренности тех, кто этот взгляд разделял и проповедовал.

Эти две позиции исчерпывают, по существу, все, что может сказать по данному вопросу европейская традиция. Они кажутся противоположными и несовместимыми, но на деле исходят из одних и тех же предпосылок.

Каков ответ Просвещения на вопрос о том, почему люди все же доверяли нелепостям? Ответ: дикость и необразованность в сочетании с поспешностью в выводах. Если бы люди осознали свою дикость и постарались расширить свои знания, вместо того, чтобы удовлетворяться вздорными объяснениями, они бы много выиграли от этого. Итак, людям следует сознавать свою собственную историческую ограниченность и быть терпимыми и скептичными.

Романтизм учил "вчувствованию", т.е. умению переселяться душой в иные культуры. Но для того, чтобы осознать иную культуру как иную, следует установить фон, на котором происходит различие. Этим фоном может быть, однако, только все тот же здравый смысл. Только если мир и природа

описаны и поняты позитивно и устойчиво, различные культурные установки в отношении них могут быть эффективно поняты и описаны. В противном случае речь шла бы не о различии культур, а о различии миров, и человеческое "я" не нашло бы ориентиров для "вчувствования".

Просвещение и Романтизм опираются тем самым на общую модель истории и мира. Мир для них описывается здравым смыслом и представляется единым на все времена. Каждая эпоха, однако, представляется им ограниченной по своему знанию о мире и по опыту. Вследствие чего и возникает различие культур. Но если взгляды Просвещения и Романтизма на мир и историю идентичны — а они воистину идентичны — то в чем же различие между ними? Это различие, ранее бросавшееся в глаза, теперь кажется утраченным.

2

Для того, чтобы вновь обрести различие, следует еще более углубить сходство. И Просвещение, и Романтизм приписывали здравый смысл народу, обществу, простым людям. Именно народ оказывался в сочинениях просветителей обманут хитрыми и лживыми пророками, обуреваемыми жадной властью, в то время как сам этот народ пребывал вполне здравомыслящим. Так и у романтиков народ выступал носителем здравого смысла. Но вот отношение к этому здравому смыслу и к его носителю у просветителей и романтиков было весьма различным.

Просветители приписывали здравый смысл всегда только другим народам в другие времена и никогда своему собственному. Собственный народ они всегда видели погрязшим в предрассудках. Здравомыслящим для них в наибольшей степени был дикарь, т.е. житель общества, в наименьшей степени похожего на их собственное. В пределах любой другой культуры просветители были союзниками плебса против элиты, но в своем обществе они выступали именно просветителями плебса, его избавителями от присущих ему суеверий и ложных мнений.

Романтики же, напротив, именно в своем народе видели носителя здравого смысла и ненавидели его, именно за это, а не за суеверия. В здравом смысле они видели специфическую

форму культурной ограниченности. Романтики поэтому сочувствовали не народам иных стран и эпох, а их элитам. Народы же пленяли их ровно настолько, насколько они были преданы своим элитам и единомысленны с ними. Более всего романтикам поэтому нравились дикари. В дикарях они видели людей, более всего преданных мистической власти своих вождей и шаманов, т.е. более всего сопричастных тайне мировой жизни.

Таким образом, мы установили еще один уровень сходства, на фоне которого можно усмотреть и различие. И просветители, и романтики презирали народ, среди которого жили. И те, и другие симпатизировали человечеству, лишь увиденному в начале его исторического пути. И те, и другие видели в соотнесенности с этим началом суть мудрости и знания. Но если для просветителей наследником этой мудрости был народ, постепенно, исторически утрачивавший это свое достоинство и лишь к их появлению окончательно погрязший в предрассудках, то для романтиков наследниками этого начала были элиты, от которых народ постепенно все более отпадал, становясь носителем чисто житейского мировоззрения. Просветители при этом, будучи в своем самосознании мирными дикарями, на практике выступали в обществе как агрессивная и деспотичная элита, романтики же при всех своих элитарных претензиях всегда были в обществе на отшибе и, как уже говорилось выше, даже в своих теоретических представлениях зависели от того же самого здравого смысла, с которым они боролись и носителей которого презирали.

Кажется, что все предыдущее рассуждение требует диалектического завершения в духе Гегеля. А именно: народ просветился и поднялся до уровня элиты, элита же одумалась и отказалась от нелепых претензий — и противоположности счастливо соединились, вернув все человечество в целом к его началу. Однако образует ли истину синтез двух заблуждений? Этот вопрос заставляет рассмотреть все дело заново.

III

Мечта о соединении элиты и народа, о постижении единомыслия всегда оставалась для европейской интеллигенции

лишь мечтой, когда речь шла о своем народе и своем времени, и остается мечтой и сейчас. Но эта мечта почему-то провозглашалась реальностью или, точнее, выступала /и выступает/ в виде научной предпосылки, когда речь заходила /и заходит/ об **иных временах и иных культурах**. В этом случае господствует требование рассматривать все проявления интеллектуальной, политической, культурной и т.д. жизни определенного народа в определенное время как манифестацию некоего единого "духа" этого народа и этого времени.

В основе этого требования лежит ряд предположений. Из них главным является предположение о том, что человек — любой человек — действует, исходя из того, что представляется ему истинным, и потому можно реконструировать на основе изучения и систематизации его постулатов, что именно представляется ему истинным. Нет, однако, ничего более ошибочного, чем подобное представление. Человек поступает так или иначе просто потому, что он поступает так, а не иначе. В подавляющем большинстве случаев он не основывает своих поступков на истине, как на критерии для их совершения или несовершения. На это можно возразить, что человек руководствуется "подсознательными" или "бессознательными" побуждениями, которые можно свести в некоторую модель, как то делают сейчас этнографы и антропологи структуралистского, фрейдистского, марксистского и прочих аналогичных направлений. Но что означает на деле это "бессознательное"? В виде "скрытой модели мира" подобные теоретики приводят обычно объяснение, на основании которого они сами, т.е. сами теоретики, могли бы вполне сознательно поступить так, как поступали /или поступают/ люди той культуры, которая служит в каждом данном случае предметом изучения. Однако, кого подобное объяснение может всерьез заинтересовать? Ведь сами теоретики остаются теоретиками. Видимо, есть какие-то другие доводы, которые перевешивают их "модель мира". Люди же исследуемой культуры здесь, очевидно, просто не причем. В противном случае их "подсознание" и "бессознательная картина мира" представляли бы собой весьма забавное зрелище, если принять во внимание быстроту, с которой сменяются теории, призванные эту карти-

ну мира реконструировать. И подобные изменения не имеют ничего общего с процессом накопления знаний. Изменения происходят потому, что с годами причины для поступков и мнений, казавшиеся ранее убедительными, перестают убеждать, так что приходится искать новые, и бедным людям, являющимся "предметом изучения", соответственно приходится то и дело менять за гробом свое подсознание.

Презумпция истины распространяется и на тех людей иных культур, которые стремились основать свое поведение на истине — ученых, мыслителей, художников и т.д. Но здесь исследователь стоит у развилки: либо он с позиций Просвещения рассматривает этих людей как обманщиков, скрывавших истину, хотя и знавших ее, либо он подвергает их взгляды новой трактовке. А именно: вместо того, чтобы быть "описанием мира", эти взгляды становятся описанием самих их носителей. Они сохраняют статус истинных, но денотат их меняется. Эта перемена становится еще более радикальной, если далее эти взгляды начинают рассматриваться на одном уровне с действиями и мнениями прочих людей описываемой культуры. В таком случае также и интеллектуальная элита получает свое "подсознание" и свою "скрытую истину мира", которые она оказывает вынужденной разделять с профанами, принадлежавшими к той же культуре в ту же эпоху. Поистине печальный удел.

Откуда, однако, взялось это стремление обнаружить некую всеобщую, всеми разделяемую истину о мире? В европейской традиции возникновение этого стремления связано с именем Сократа.

1У

Сократ выступил как абсолютный профан, как носитель абсолютного незнания. Благодаря чему же это незнание обернулось высшей мудростью? Благодаря тому, что всякое знание, чтобы предстать осмысленным, должно быть сформулировано и понято. Но для того, чтобы быть сформулированным, оно должно воспользоваться языком и тем, что на нем можно сказать. А следовательно, никакое знание не может сказать более, чем позволяет сказать язык, на котором оно формулируется. А следовательно, тот, кто слушает голос знания и понимает

его, уже знает все истинное заранее, ибо ему изначально открыты возможности языка /если бы они не были ему открыты, то он бы ничего и не понял в том, что говорится/. А следовательно, полнота знания изначально присутствует в душе всякого частного суждения. И только благодаря этому присутствию полноты знания всякое частное суждение может быть понято. Дело философа — отрешиться от всякого частного мнения и достичь изначальной полноты знания. Это не означает, разумеется, что все такие частные мнения неверны. Это означает только, что критерий оценки того, верны они или нет, сам по себе пребывает в сфере, где всякое мнение отсутствует, то есть в сфере абсолютно профанного, в сфере чистого незнания.

Но как можно выявить совокупность могущего быть сказанным? Только через произнесение его. Сократ планирует беседу таким образом, чтобы все — поистине все — оказалось сказанным. Ибо если мнения становятся понятными только благодаря своей принадлежности к возможностям языка, то сам язык выявляется только как субстрат всех мнений, взятых в их единстве. В этом смысле всякая новая мысль или новая поэтическая метафора лишь выявляет то древнее, что до их произнесения было скрыто. Сократ мыслит древность как цель, ожидающую в будущем, и будущее как восстановление древнего благочестия и порядка.

Однако если Сократ планирует беседу, то что гарантирует ее аутентичность? Ведь сама актуализация мнений может оказаться произвольной и, следовательно, реконструкция языка — ошибочной. Пределы языка определяют пределы понимаемого, но для того, чтобы понять слово, лингвистика изучает способы его употребления в тех или иных обстоятельствах, реконструируя эти обстоятельства силой воображения. Кто гарантирует, что воображение Сократа не исказит картины? Воображение Сократа — это его "даймон". "Даймон" говорит голосом молчания, слышимым одному Сократу. Но что гарантирует Сократу истинность слышимого им от "даймона"? Принадлежность самого Сократа к сообществу афинских граждан и только оно. Эта принадлежность означает, что внутренний

голос Сократа — его воображение — совпадает в своих воз-~~можн~~можностях и пределах с пределами и возможностями языка, который Сократ имеет целью выявить. Постольку поскольку Сократ неразделен с Афинами, его внутреннее остается тождественным его внешнему. Внутреннее Сократа говорит голосом молчания, слышимым ему самому, поскольку все сказанное вслух будет лишь частным мнением, но не самой истиной — не самым языком. Сам язык же выявляет себя в чистой и немой работе воображения, которое, планомерно провоцируя речевую способность на самообнаружение, тем самым делает язык действительным не только "в себе", но и "для себя".

Молчание Сократа есть его добродетель. Сократ не заинтересован ни в чем, кроме как в своей принадлежности к целому языка, в тождестве своего внутреннего и внешнего. Добродетель Сократа окончательно обнаруживает себя в незаинтересованности в своем земном существовании. История жизни Сократа не есть нечто, внешнее для его философии. Напротив, она составляет самую ее суть. История жизни Сократа является наглядной — и единственной — гарантией истинности принятой им реконструкции Логоса. Она целиком определяется его принадлежностью и незаинтересованностью.

Сократовская позиция дает основание одновременно и для тотальной подозрительности Просвещения и для тотальной доверчивости Романтизма. Поскольку незнание и молчание Сократа тождественны его добродетели и незаинтересованности, всякая речь и всякое учение могут рассматриваться на фоне сократовской добродетели как манифестация корысти и испорченности. Всякая речь ~~длинно~~ диктуется корыстью: не доверяй словам, ищи, кому они выгодны — такова максима просветительской критики. С другой стороны, поскольку, как уже говорилось, истина выступает у Сократа как единство частных заблуждений, а незаинтересованность — как равнодействующая частных корыстей /идея, в дальнейшем развитая Руссо/, то исследователь культуры, желающий быть сократичным, призывается к максимальной терпимости, а его слух — к максимальной предоставленности для любой речи.

Сократовская лояльность своим Афинам со временем сделалась старомодной. В эллинской перспективе Христос был понят как универсальный Сократ. В качестве идеального человека Христос символизировал все человечество, в качестве Сына Божьего Христос воплотил универсальный Логос. Кенозис Христа, его нисхождение в абсолютно профаническое — в конечном счете, в смерть — сделало Его трансцендентным любой мудрости мира сего. Христианская философия в лице Декарта заявила, что не нуждается в "даймоне": сам Бог гарантировал ей достоверность очевидного. Христианский философ и христианский историк не знают временных и пространственных границ для своих реконструкций — они у себя дома везде и нигде. В секуляризированной Европе место Христа занял "разум" и "человеческая природа". А затем, в эпоху неоязычества, продолжавшуюся до наших дней, Его место заняли воля, желание и иные "материальные" субстраты речи.

Европейская традиция объективности, предполагающая сочетание профанного взгляда извне с глубокой причастностью к "универсальному", берет свое начало от Сократа. Мы установили, однако, что она не может быть вполне самой собой, все время колеблясь между романтизмом и здравым смыслом. В чем источник этого колебания?

У

Ответ на этот вопрос совпадает с ответом на вопрос: каково историческое место самого сократического мышления? Сократ занял позицию абсолютного незнания. Это ясно. Но Платона едва ли можно считать профаном. Будучи высказанным и зафиксированным, сократовское мышление приобрело характер специфического учения и, следовательно, стало в один ряд с теми частными мнениями, над которыми Сократ возвысился в своем незнании. Но даже если отделить Сократа от его учения, сама его жизнь явится в достаточной степени документом своей эпохи. Конечно, Сократ без учения, Сократ, мышление которого представляет собой знак "х", может претендовать на универсальное значение. Каждый может предста-

вить себя Сократом, заполнив пустующий "х" собственным мышлением, сократовское незнание — собственным незнанием, современные Сократу учения — учениями своего времени. Однако такая способность к подмене и идентификации есть свойство любого литературного героя, т.е. Сократа, равно как и Дон-Кихота, Раскольникова или Красной Шапочки. Все они открыты для читательской идентификации. Но для того, чтобы ее осуществить, читателю следует поверить в то, что мир устроен так, как он описан в данном литературном произведении, что соотношение между реальностью и обманом, между внутренним и внешним, между надеждой и ее осуществлением, именно таково, как это представлено. Но знание такого рода есть уже мифологическое знание, достигаемое не мышлением, а последовательностью мифологических отождествлений. Для того, чтобы исследователь ощутил себя Сократом, полным сознания своей объективности, он должен заведомо принять мир таким, каким его рисует жизнеописание Сократа, и естественно, что все его мышление оказывается всецело предопределено предлагаемой этим жизнеописанием мифологической картиной сущего и своего места в нем. Такой человек как бы видит извне и мир, и себя в нем. И вне зависимости от того, к каким конкретно выводам он придет в своем конкретном исследовании, сама по себе его речь в общей системе мирских речей, предписанной ему изначально, заставит его прийти к тому же, с чего он и начал. . . .

Сократическая позиция предполагает доверие к очевидности. Частные мнения всегда мотивируются некоторыми специфическими учениями, традицией или авторитетом. Поэтому они не обладают ослепительной убедительностью, которой требует душа, чтобы быть спокойной. Но что такое очевидность? Сократическая позиция предполагает, что очевидное — это само собой разумеющееся, т.е. то, что принимается всеми без доказательств и обсуждений, то, что при всех несогласиях и спорах всегда молчаливо имеется в виду всеми спорящими сторонами и на фоне чего всякие разногласия только и имеют смысл. Вот этот-то молчаливый консенсус и стремится

выявить Сократ, а за ним — и вся европейская философски ориентированная традиция. Ибо она полагает, что в этом молчаливом согласии и заключена истина о мире. Однако существует ли на деле это молчаливое согласие? Воплощает ли народ, который живет и трудится на земле, некую скрытую истину, до которой спорящим следует доискаться, заглянув в самих себя и попытавшись в себе самих найти то, что делает их единым с этим народом? Это было бы так, если бы все люди основывали свои действия на истине как на подлинном основании. Но на деле это не так.

Обосновать что-либо в качестве истинного означает обосновать это в словах. Истина осуществляет себя в обосновывающей речи. Обосновывающая же речь должна быть непосредственно убедительной или, иначе говоря, непосредственно очевидной. Убедительная речь, осуществляющая себя в пространстве различных учений — различных к моменту ее произнесения — должна разрешить те затруднения и проблемы, которые наметились как в самих этих учениях, так и в их взаимных отношениях. Где же располагается речь, имеющая целью обосновать повседневную жизнь и повседневное понимание народа? Она очевидна не в силу своей принадлежности единому народному пониманию, ибо обосновывает его. Она очевидна и не в силу принадлежности ему и потому, что она просто непонятна народу, так как формулируется на языке, ему недоступном, и имеет в виду неизвестные народу теоретические установки своих оппонентов. Но в то же время она апеллирует к очевидности. Можно сослаться на речь Сократа, всегда приводящую к молчанию. Можно сослаться на "деструкцию метафизики", провозглашенную Хайдеггером, и на "лестницу, которую надо убрать" Витгенштейна. Во всех перечисленных случаях и во всех им подобных указывается, что такая обосновывающая речь имеет лишь проповеднический характер и что, усвоив ее, о ней следует забыть, как будто она и не звучала. Но забыть о ней не удастся, и она звучит вновь и вновь. И вновь убеждает. Чем? Благодаря чему? Благодаря тому, что она вводит общенную речь в круг речей теоретических и дает ей основание как тому, в чем люди действительно живут, в противовес тому, что является

только грезой теоретического ума. И апеллирует эта речь к повседневному опыту самих теоретиков и к очевидностям, от которых им не отвертеться, поскольку они живут не в мире воображаемого, а в мире реальности. Очевидность повседневного опыта обосновывается, таким образом, по видимости, через самое себя. Но раскол на Просвещение и Романтизм, на здравый смысл и воображение именно здесь и находит себе основание. Просвещение выбирает предмет доказательства — здравый смысл. Романтизм же — саму модель доказательства, в которой истины повседневной жизни приходят как бы во взвешенное состояние, будучи обосновываемы наравне с теоретическими построениями и культурными традициями. Однако такое сравнение было бы невозможно, если бы теория представала бы как просто теория, но не как сама реальность, выступающая на равных правах с реальностью здравого смысла.

Всякая теория имеет целью обосновать всю реальность, т.е. обосновать все, что поддерживает в человеке жизнь, все, что испытывается им как благо, и, соответственно, опровергнуть все то, что испытывается им как зло и смерть. Только поэтому философская теория может быть вообще сопоставлена с жизнью как таковой и языком как таковым. И только поэтому подобное сопоставление может быть аргументом за нее или против нее. Однако, хотя каждая такая теория претендует объяснить весь мир, она составляет всего лишь его часть. Из-за чего и возникает иногда желание не объяснить мир, а переделать его, чтобы всецело уподобить его этой части. Задача невозможная, ибо будучи частью мира, любая теория разделяет его судьбу, которая от нее самой оказывается скрыта. И когда философская теория выявляет таким образом свою внутримирскую природу, она подвергается критике и сменяется другой теорией. Но не потому, что она хуже объясняла мир, а новая теория объяснила мир лучше. А потому, что старая теория действительно изменила мир, но не тем, что уподобила его себе, а тем, что образовала в нем новую область, новую сферу фактов и языка, и теперь этот новый мир заново потребовал объяснения.

И здесь суть сократовской позиции целиком обнаруживает

себя. Сократ рассматривает философскую теорию как пребывающую в немирской области. Ее погруженность в сферу земной практики он рассматривал как признак ее падшести, как знак ее недобродетельного корыстного происхождения. Внутримирское действие для Сократа было всегда действием корыстным, и другой мотивировки он не знал. Этот опыт перешел затем в такие учения, как марксизм и ницшеанство, которые также полагают всякое действие корыстным, но гордятся своей корыстностью, полагая, что их корысть — правильная корысть. Сократ же в недеянии видел единственную гарантию добродетели и вполне логично распространял принцип недеяния на неговoreние. Слово в его истине пребывало для платоновского Сократа в созерцаемой, но не говоримой сфере чистых идей. В этом смысле только ложное слово обладало для Сократа реальностью — отсюда критика софистов. Истинное же слово само по себе воспринималось им как абсолютно пустое и обещанное на Земле, хотя и абсолютно значимое в трансцендентной сфере Логоса. Запредельное слово должно было быть увидено /не сказано!/ слушателями Сократа, и зрелище этого Слова должно было отвлечь их от звучания софистических речей.

Сократ, таким образом, был врагом творческого акта, т.е. врагом изменения мира. Для него истина была, в конечном счете, соответствием внутреннего человеческого постижения мира тому ~~шпи~~, что мир есть поистине. Но всякое постижение мира есть внутримирское действие, меняющее мир. Мир, в котором разместилось его постижение, уже становится другим. Истина как таковая занимает в мире определенное место. Она ограничена внутри мира. Она действует внутри него, но не охватывает его снаружи и не рассматривает его на дистанции. Действующая Истина воплощается в людях, которые поступают, основываясь на слове. Эти люди отличаются от основной массы народа, которые не основывают своей деятельности на слове и на Истине. В этом качестве люди слова и истины противопоставлены народу, и у них нет с ним общих очевидностей. Однако, будучи частью народа, люди слова — интеллектуальные элиты, инь-и-и словами — существуют и в бессловесном измерении общей судьбы. Принадлежность Истине не дает им права экстерриториальности. И их творческие способности измеряются тем, на-

себя. Сократ рассматривает философскую теорию как пребывающую в немирской области. Ее погруженность в сферу земной практики он рассматривал как признак ее падшести, как знак ее недобродетельного корыстного происхождения. Внутримирское действие для Сократа было всегда действием корыстным, и другой мотивировки он не знал. Этот опыт перешел затем в такие учения, как марксизм и ницшеанство, которые также полагают всякое действие корыстным, но гордятся своей корыстностью, полагая, что их корысть — правильная корысть. Сократ же в надеянии видел единственную гарантию добродетели и вполне логично распространял принцип надеяния на неговорение. Слово в его истине пребывало для платоновского Сократа в созерцаемой, но не говоримой сфере чистых идей. В этом смысле только ложное слово обладало для Сократа реальностью — отсюда критика софистов. Истинное же слово само по себе воспринималось им как абсолютно пустое и обиденное на Земле, хотя и абсолютно значимое в трансцендентной сфере Логоса. Запредельное слово должно было быть увидено /не сказано!/ слушателями Сократа, и зрелище этого Слова должно было отвести их от звучания софистических речей.

Сократ, таким образом, был врагом творческого акта, т.е. врагом изменения мира. Для него истина была, в конечном счете, соответствием внутреннего человеческого постижения мира тому ~~шпи~~, что мир есть поистине. Но всякое постижение мира есть внутримирское действие, меняющее мир. Мир, в котором разместилось его постижение, уже становится другим. Истина как таковая занимает в мире определенное место. Она ограничена внутри мира. Она действует внутри него, но не охватывает его снаружи и не рассматривает его на дистанции. Действующая Истина воплощается в людях, которые поступают, основываясь на слове. Эти люди отличаются от основной массы народа, которые не основывают своей деятельности на слове и на Истине. В этом качестве люди слова и истины противопоставлены народу, и у них нет с ним общих очевидностей. Однако, будучи частью народа, люди слова — интеллектуальные элиты, иные словами — существуют и в бессловесном измерении общей судьбы. Принадлежность Истине не дает им права экстерриториальности. И их творческие способности измеряются тем, на-

сколько они способны отказаться от искушения завладеть бессловесными массами и силами, ибо такое действие является не творческим, утопическим и воистину деструктивным. Творческое решение проблемы состоит в том, чтобы выявить бессловесные силы, дать им имя и обоснование, и тем вновь обновить мир. Значения слов, тем самым, не выявляются через очевидность их употребления и не фиксируются в единстве Логоса. Само значение слова "человек" меняется каждый раз, когда находится человек, умеющий быть не тем, чем все люди были до него. Слово часто сравнивают с денежным знаком: подобно тому, как денежный знак уравнивает между собой различные вещи, давая им одну и ту же цену, так и слово уравнивает между собой различные вещи, давая им одно и то же имя. При этом, правда, говорят, что монету можно чеканить лишь с разрешения государства, а слово можно повторять сколько угодно раз. Нет большего заблуждения! Можно сколько угодно копить старых слов, как и старых монет. Но слово, составляющее часть убедительной и обосновывающей речи, обеспечивает власть не менее, чем деньги. И функционирование такого слова является заботой государственных и общественных институтов, и новое изобретение в искусстве убеждать меняет мир не меньше, чем новый способ делать деньги.

Но для того, чтобы люди слова сохранили свой творческий потенциал, они должны сознавать, что от других людей их отделяет пропасть. С Сократом связана попытка людей слова забыть об этой пропасти. Самоуверенность Сократа состояла в его вере в то, что он перешагнул эту пропасть, что он стал один со всеми афинянами. Сократ утверждал, что окружающие его люди "не знают, что говорят". Но он полагал, что, не зная того, они говорят истину, а он знает эту истину и видит ее. Кажется, небольшое различие. По отношению к простым афинянам — да, небольшое. Но по отношению к собратьям философам и софистам — очень большое различие. Сократ просто не включал их в число людей, ибо они употребляли слова не в "людском" смысле. Отсюда его тяга к административной власти. Ибо если слова не соответствуют вещам, то можно привести слова в соответствие вещам /творческий акт/ или вещи в соответствие словам /административный акт/. Отсюда уже один

шаг до "общей воли" Руссо и до террора Сен-Жюста. Террора на полное истребление, ибо значение слова, если оно "увидено", а не обосновано — пусто. Только народ, говорящий пустое слово, и философ, видящий его смысл в трансцендентной сфере, имеют право на жизнь.

Таков последний результат сократического мифа. Вне людей слова и вне обосновывающей речи слово пусто — оно просто не имеет значения. Что есть человек? Что есть истина? Что есть кровать и стул? Звук пустой. Но может быть слово и впрямь открыто созерцанию? Никакое созерцание универсалий не позволило бы, однако, Сократу увидеть стул рококо, кровать модерн, Христа и Понтия Пилата, обращающегося к Нему с вопросом: "Что есть истина?" Слово в обыденном употреблении, значение которого тщится определить Соссюр и прочие, просто не имеет никакого значения. Значение слова не определяется его местом в повседневности, и его эволюция не является естественной эволюцией "духа народа" или "духа времени". Значение слова определяется его истолкованием, а его эволюция — попытками его творческого осмысления, в том числе и структурализмом Соссюра.

Сфера повседневного существования является сферой неуверенности и неясности смысла. Когда повседневно живущий человек хочет осмыслить свою жизнь, он обращается к слову, к учению, а не застывает в молчании. Сократа соблазнило "молчаливое большинство". Молчание соединяет, а речь разъединяет. Но молчание иллюзорно, а речь сообщает истину постольку, поскольку она обосновывает действие человека, произносящего эту речь. Люди слова, разумеется, всегда оказываются в разрыве между словом и делом, но именно в этом разрыве формируется пространство для творческого акта: для нового слова и нового дела. Этот разрыв очерчивает, разумеется, лишь ситуацию интеллектуальной элиты. Поэтому слово обладает ограниченной мощью в обществе. Его убедительность убедительна для немногих. Для большинства же всякая речь остается пустым звуком. Она не убеждает, хотя и признается истинной и даже является истиной. Ее неубедительность служит в таком случае признаком границы речи вообще. Иллюзия, поро-

жденная Сократом и затем развитая всей последующей традицией, состоит в том, что истина всегда и во всех случаях убеждает, ибо все люди знают в глубине души истину и их речи внутренне указывают на нее. Люди лишь не созерцают ее сознательно, и дело философа — представить им наглядно и с очевидностью смысл их собственных речей, которые они не могут не узнать, как не может, в конце концов, человек не узнать собственного отражения, глядясь в зеркало, хотя бы он и видел его в первый раз. На деле же эта претензия философии беспочвенна, ибо убедительная речь философа опирается на его собственный опыт, которого не имеют другие люди, и он не может их убедить, только проведя некоторые аналогии между собой и ими — аналогии, которые всегда можно поставить под вопрос. Это не означает, что речь философа всегда убедительна только для него самого, но это значит, что она не автоматически убедительна для всех. И ее убедительность в первую очередь зависит от того, насколько сама фигура философа и сам его опыт признаются другими людьми сходными с собой или различными, и в чем они признаются сходными и различными и т.д. Сократ понимал это, ибо хотел быть "как все". Однако насколько само это желание является всеобщим? Насколько же, насколько распространено желание быть ни на кого не похожим. И во всяком случае, Сократ проявил в своем желании быть "как все" волю, которая выделяла его из среды других людей на тысячи лет. Обвинители и судьи Сократа бессознательно осуждаются нами, ибо мы бессознательно верим в то, что они были убеждены Сократом, что он открыл им глаза так же, как и другим. Таковы правила игры в мифе о Сократе. Но едва ли таковы были факты, если можно в таком случае говорить о фактах.

До Сократа миф и священнодействие — т.е. сама истина — были отгорожены от общественной жизни определенными пространственными и временными рамками. Сократ сломал эти рамки и создал иллюзию всевластности смысла. Аналогичным образом в дальнейшем поступили протестантские реформаторы и просветители. Их демарш был оправдан, поскольку чисто внешние границы культового пространства и времени сами оказались

профанированными своей материально-земной фиксированностью. Но граница между словом и миром и между словом и властью все же имеется. И если слову следует предоставить свободу в его способности убеждать, то только в той мере, в которой люди слова должны быть в качестве таковых лишены всякой мирской власти. Государство философов — катастрофа прежде всего для самой философии. Лишь выступая на равных с другими сословиями, люди слова могут быть на деле вынуждены к творческому действию.

Миф о Сократе представляет, таким образом, некое отношение мыслителя к миру и обществу. Отношение, в котором роли раз и навсегда распределены. И уже все равно, Сократ ли обнаруживает перед афинянами их подлинное знание, Фрейд ли перед пациентами — их бессознательное, Маркс ли перед рабочими — их классовое сознание, или Леви-Стросс перед индейцами — их мифологическое мышление. Фокус не может не удасться, ибо мир устроен так, что он должен удасться. Какова бы ни была философия, само место философа и его роль предопределяют весь ход дела.

У1

Но что же историческая Наука и культурология, с которых был начат разговор?

Теперь ясен ход дела. Все богатство мировой культуры притекает к исследователю через посредство его непосредственного окружения, через его настоящее и через ту культуру и ситуацию в ней, которую он проживает. Исследователь обладает, тем самым, очевидным уровнем здравого смысла: уровнем сознания его современников. Вместе с тем, исследователь способен вообразить себя как бы свидетелем иных веков: Сократом в царстве Инков и на островах Меланезии. Пусть даже инки и не узнают уже, бедные, о его присутствии и не смогут его осудить по своим законам, но во всяком случае он, лишь отчасти, но исполнит свой долг: опишет на основании того, что инки говорили и делали, то, что они думали и имели в виду "на самом деле". При этом собственное время исследователя предстает перед ним как одно из многих. Его познающая способность пребудет таким образом

в пустоте чистого созерцания.

Обе эти позиции постоянно перекрещиваются между собой в многочисленных ныне спорах герменевтики и структурализма, понимания и описания и т.д. Они были впервые сведены в одну Гегелем: настоящее время исследователя именно и характеризует ся духом историзма и сопоставления культур. Они были вновь разведены и сведены Хайдеггером: исследователь всегда во власти того раскрытия мира, в котором он живет, но само это раскрытие мира исторично, т.е. несет в себе прошлое и проецирует себя в будущее. Однако все эти теории кольцевого времени упускают из виду, что само кольцо движется по временной оси. И если верно, что мы познаем прошлое из возможностей, раскрытых нам сейчас на будущее, и возможности будущего даны нам в прошлом в качестве некоторой действительности, то также верно и то, что соотношение возможного и действительного меняется со временем. И прежде всего это относится к самой речи: то, что было убедительным вчера, перестает быть таковым сегодня. Но это означает лишь одно: вечное возвращение смысла невозможно и недействительно. Что бы ни пытались прочесть в текстах минувших ^{культур} времен: истину о мире или истину об их авторах — никакая истина такого рода не вернется через время. Ибо уже в свое время она была фикцией.

Человек слова никогда не ожидал, чтобы прошло время для того, чтобы описать мир, других людей в мире и свой собственный опыт. Все это человек слова относил /и относит/ к сфере предметного, т.е. к тому, что противостоит ему как предмет описания. Чужая речь и поведение других людей не составляет здесь исключения. Однако, сделав чужую речь лишь предметом описания, частью мира, человек слова все же обращается сам с некоторой речью к другим. И следовательно, оказывается в необходимости сделать ее приемлемой и понятной. И следовательно, учитывает чужую речь не только как предмет описания, но и как средство для построения собственной речи. И тем самым вступает с чужой речью в интимное и двусмысленное отношение.

Сократ стремился сохранить интимность и преодолеть двусмысленность. Это и привело его к молчанию, поскольку в молчании интимно присутствует чужая речь, которой не

противостоит собственная речь молчащего человека слова. Философский эрос, о котором говорит Сократ, представляет собой на деле желание Сократа овладеть сердцами других людей посредством слова. Но, отказывая себе в праве на слово, Сократ выбирает позицию пассивного созерцателя эроса, соединяющего его сердце с сердцами других людей — иначе говоря, мир чистых идей с земной реальностью. Психоналитики усмотрели бы здесь акт кастрации, при котором усеченный член оказывается столпом, соединяющим небо и землю. . .

Человек слова не может, однако, самоуничтожиться до нуля, до точки, из которой он в качестве декартовского *cogito* мог бы вещать самоочевидные истины. Человек слова виден и нагляден — и в своем слове и в своем поведении. Он открыт для других так же, как и они открыты для него. И даже более открыт. Ибо другие используют слова для обнаружения истины в той же мере, что и для сокрытия ее. Слова выступают для большинства элементом жизненной практики, а не ее основанием. Поскольку же человек слова основывает свою практику на слове, он не может себе позволить двусмысленности — он может говорить только истину. Но как же тогда решается проблема чужой речи?

Дело в том, что чужая речь является выражением того, что мы бы назвали "нравы" и что часто путают с "законом". Нравы — это то, чем люди руководствуются в положительном смысле, т.е. то, в соответствии с чем они поступают. Нравы не имеют словесного, теоретического обоснования — они просто присутствуют здесь и сейчас, и само употребление языка составляет часть нравов, соответствует им и регулируется ими. Закон же указывает не на то, что можно и следует делать, а на то, что делать нельзя, на пределы допустимого. Между нравами и законом имеется некоторый зазор, невидимый глазу, но именно в этом зазоре поселяется человек слова и его речь. Человек слова обосновывает себя и свою жизнь таким образом, что, хотя его речь и выходит за пределы обычного употребления языка, она, однако, остается приемлемой для его слушателей. Человек слова обнаруживает таким образом возможности языка, не использующиеся, но и не запрещенные. Его речь и

поведение не являются речью и поведением преступника и ~~блуда~~ безумца, даже если его современники иногда и склонны приходить к этому выводу и поступать с ним соответственно, путая тем самым нравы и закон. Его речь является речью творца. Он не открывает внутреннюю структуру языка — он творит язык и его новые возможности.

То, что ограничивает человека слова — это место, которое его речь получает в мире — место, на которое он соглашается самым актом ее произнесения. Но это означает, что будучи истиной в момент ее произнесения и в том месте, где она произнесена, его речь утрачивает свой статус истины, будучи повторена в другое время и в другом месте. Она теперь сама подлежит объяснению. Но это объяснение является объяснением лишь в той мере, в которой оно полагает ее как истину. Что это означает?

Это означает, что исследователь берет как постулат утверждение, что такой-то произнес истину, и далее исследует культурные, политические, природные и прочие условия, в которых говорящий эту истину произнес, для того, чтобы определить, как должен был смотреть на мир говорящий, чтобы сказать то, что он сказал. Исследователь не предполагает тем самым, что говорящий просто солгал, что он сказал не то, что видел и думал, а нечто иное. Под "сказал истину" здесь именно имеется в виду "сказал то, что думал", а не "сказал то, что объективно имеет место", ибо под вопрос ставится не какое-то фактическое сообщение, а как раз то, что видится, мыслится и говорится с очевидностью. Для того, чтобы явить очевидность в речи, говорящий должен высказать и выявить себя и содержание того, что говорится с предельной ясностью. В противном случае, гарант очевидности требуется извне. Так, Декарт, стремясь вслед за Сократом к анонимности, ищет в Боге внешнего гаранта очевидности и таким образом устанавливает разрыв между собой и Богом.

Очевидная и убедительная речь тем самым является выделенной, особой речью. Она противостоит повседневной чужой речи и устанавливает себя независимо наряду с ней. Сократ,

избегая словесного жеста, который обособил бы его, отождествляет тем самым нравы и закон. Он выступает как идеально нравственный человек, но как человек, отказывающий себе и другим в праве на творчество и на защиту права на творчество.

Исследователь не вступает в диалог с людьми той культуры, которую он изучает. Поэтому он — Сократ поневоле и на безопасной дистанции. Но чего достигает исследователь, считая речи людей слова и речи и поступки прочих людей проявлением одной и той же "модели сознания"? Исследователь упускает из виду, что речи людей слова были сознательно выделены из стихий повседневной речи и сознательно ей противопоставлены в качестве воплощения истины, речи же прочих людей не воплощают истину, а регулируются нравами. В той мере, в которой речи людей слова были произнесены и вписались в мир вместе с поведением этих людей, их местом в обществе и т.д., они потребовали и требуют критики. Но эта критика не имеет отношения к истории культур, ибо она как раз стремится элиминировать все то, что ограничивает истину временем и местом. Так, если какой-то эпохе были свойственны определенные физические и астрономические представления, то дело физиков и астрономов давать им оценку. И здесь не предполагается культа какой бы то ни было элитарности. Напротив. Именно те, кто стремится представить себя рядовыми вещателями универсальных истин, претендуют в обществе на руководящую роль. Те же, кто выявляет себя в качестве особых и отдельных людей слова, пребывают в своей отдельности, будучи рядовыми гражданами с обычными правами и обязанностями рядовых граждан. Равно и физик, сопоставляющий свое знание со знанием других эпох, хотя и утверждает свое знание как истинное, но делает это именно посредством самого этого сопоставления, в то время как историк, под видом отказа от нормативности, претендует на исчерпывающее суммирование и фиксацию мышления целой эпохи.

Но есть ли все же дело у историка или история культур есть лженаука?

У историка есть такое дело, но лишь в той мере, в которой он сам выступает как человек слова, принимающий ответственность за обоснование человеческой речи. Дело историка — это истолкование самого слова "прошлое", обозначающего предмет его интересов. Так, историк-античник /если не удаляться далеко от разговора о Сократе/ прежде всего и всегда говорит о том, что есть *antique* в отличие от *moderne*. И это отличие не есть просто отличие культуры ныне мертвых людей от культуры ныне живых людей.

Проблема античности, проблема начала европейской культуры предполагает актуальность античности. Исследователь Эсхила может мучиться комплексом Эдипа в той же мере, как и исследователь русской литературы может быть и чувствовать себя торговцем мертвыми душами. Под античной культурой и под культурой в целом нельзя подвести черты. Но это не значит, что отсутствует различие между мертвым и живым, между утраченным и имеющимся в наличии.

Это различие и есть различие между "нами" и "ими", между теми, "кто изучает", и теми, "кого изучают". Историческая наука имеет определенную традицию такого различения. На протяжении европейской истории критерии этого различения неоднократно и резко изменялись. Как и другие люди слова, историки пишут свою историю в пространстве между традицией и живым профанным ощущением того, что живо, а что мертво. И то, и другое проходит через многие смерти и многие воскрешения. Если историки хотят восстановить историческую истину, то эта истина лежит прежде всего в сфере истолкования слова "прошлое" и слова "история". И само это истолкование исторично.

Было время, когда казалось, что следует найти правильный метод и затем уже спокойно работать, зная, что факты накапливаются не зря. Эту иллюзию создали позитивные науки: физика, химия и т.д. С того времени они сами отказались от нее. Но она все еще присутствует в гуманитарных науках как критерий

научности. Но подобно тому, как в искусстве нашего времени каждое новое произведение искусства предлагает свое понимание термина "искусство" и заново конструирует мир, а в точных науках каждая новая теория предлагает новую модель своей предметной сферы, так и в гуманитарных науках решение проблемы метода является не предварительным этапом истолкования, а самой его сутью. Гуманитарные науки, как и все прочие науки, ищут точности, но их точность — иного рода, чем точность наук о природе.

Те модели, которые создаются науками о природе, существуют и функционируют в другом пространстве, нежели те природные объекты, которые они моделируют. Наука вступает в сферу природно существующего лишь в форме техники. Технические орудия помещаются в мир наряду с прочими вещами и должны сосуществовать с ними. Научные же теории не могут сосуществовать друг с другом: они борются друг с другом за правоту, поскольку они не являются рядом положенными внутримирскими предметами, а двумя различными мыслями об одном и том же. И следовательно, между ними должен быть сделан выбор. Но гуманитарные науки уже на уровне теории размещаются в том же пространстве, что и их предмет. Книга, посвященная философии Платона, помещается на одной книжной полке с собранием сочинений самого Платона. Что из того, что Платон умер, а автор исследования еще жив? Это не заставит читателя перенести книгу исследователя на полку выше /или ниже/ книги Платона. Исследование о Платоне в той же мере может ответить на вопрос "что на самом деле имел в виду Платон", как философия Платона — на вопрос "что хочет в действительности сказать автор исследования".

То, что говорит автор исследования об умершем, он мог бы сказать и о живом. Мысль, что история каждого делает Сократом, ибо каждому дает возможность обозреть мир прошлого в его целом, ложна постольку, поскольку само слово "прошлое" поставлено здесь под вопрос. Так, если говорится, что Платон "в действительности" имел в виду нечто иное, нежели это представляется нам, когда мы его читаем, или если говорится, что "в действительности" Платон имел в виду

нечто, что и мы полагаем истинным, то в обоих случаях слову "действительное" приписывается различное значение относительно слова "прошлое": в первом случае "действительное" — это то, что утрачивается со временем, а во втором — это то, что противостоит времени.

Итак, если мы поставим вопрос: отлично ли мышление людей иных эпох и культур от нашего? — то ответ на этот вопрос лежит не в сфере эмпирического исследования, а в усмотрении того, что открывается нам самим как тождественное, а что — как различное. И специально в отношении истории: что нам представляется уничтоженным со временем, а что — сохранным, что мы видим как чужое прошлое, а что — как наше собственное, что нам представляется мертвым, а что — живым, что осмысленным, а что — утратившим смысл, что говорящим, а что — умолкнувшим. И первая встреча историка с историей происходит не в предметности изучаемого им исторического периода, а при соотношении себя самого в качестве историка с прошлой традицией в трактовке этой предметности. То, что историк считает прошлым в своей собственной исторической науке, т.е. чем-то ранее действительным, а ныне недействительным, определяет его отношение к прошлому как таковому и к исторической действительности в целом. Всякий историк подходит к своей собственной традиции как к чему-то, что требует критики, хотя бы и апологетической. Историческая традиция выступает для него как часть культурной традиции, в которой он воспитан, т.е. культуры его народа, и в этом смысле — как часть мировой истории. Тем самым, самоопределяясь в отношении этой традиции, историк самоопределяется внутри истории, а не извне нее. Историк историчен и лишь постольку может быть историком. Это не означает, разумеется, что историк исторически ограничен в том смысле, что он артикулирует общее мнение, свойственное его культуре и эпохе. Напротив, как уже говорилось, историк, как любой человек слова, обособляет себя от стихии повседневной речи, давая ей истолкование. Но само это истолкование, будучи речью, меняет язык и историю в целом. Историк творит

историю как различие исторических времен и культур. Мышление различных времен тождественно или различно, согласно творческой воле историка, что отнюдь не означает его произвола. В этой воле проявляется стремление историка к точности, противостоящее аморфности повседневного понимания. Речь историка имеет в виду традицию, равно как и повседневное понимание, и противостоит обоим в той мере, в которой повседневное понимание "понимает" и традицию, ставшую мертвым рядом книг на полке. Как возродить традицию? Ее можно возродить, диспровергая ее, и можно возродить ностальгически и массой других способов. Но в любом случае возрождение традиции означает ее отвержение и признание ее мертвой, ибо возрождать можно только мертвое, а живое возрождать нельзя.

Но почему же, говоря об истории вообще, приходится так навязчиво возвращаться к античности? Вся европейская историческая наука сформировалась и развивалась по образцу науки об античности. В эпоху Возрождения было совершено это открытие: люди могут жить на одной и той же земле и мыслить различно. Европейская историческая наука началась с этой констатации различия. И вообще, европейская наука и искусство начались с нее, поскольку поиск объективных характеристик пространства и времени и начался с признания того, что они несамоочевидны, поскольку по-разному открыты различным культурам, и, следовательно, надо найти внекультурные критерии для их описания и измерения. Отсюда пространственная геометрия Возрожденческой живописи: следовало разместить античную скульптуру в реальном пространстве жизни. Для фиксации аналогичной исторической перспективы историку также следовало встать над своей культурой. Отсюда сократичность его позиции. В фигуре Сократа был обнаружен идеальный тип отношения нового и старого, при котором новое выступает как абсолютно новое, и именно поэтому старое оказывается абсолютно неповрежденным. Историк и его народ и историк и его история — вот два соотношения, которые в результате были выявлены. В обоих этих отношениях историк — просветитель или романтик — оставался сократичным. Пока он оставался *"socratique"* в смысле леви-строссковского *"mythologique"*.

Лишь признание за историком собственной истории выводит его из многочисленных антиномий, порожденных его сократичностью. Настолько же, насколько, лишь речь историка, отличающего то, что есть прошлое и, следовательно, иное, от того, что есть настоящее и, следовательно, тождественное, на деле умертвляет прошлое и сохраняет жизнь живому. И это приводит нас к последнему этапу рассуждения: метод есть миф.

УШ

Метод есть миф, поскольку метод опирается на воображение, которое вносит того, кто руководствуется методом, вглубь мифа и помещает его там. Метод обеспечивает правильное и точное слово и правильное и точное действие. Т.е. такое слово и такое действие, которые являются "объективными", или, иначе, соответствуют вещам, как они есть сами по себе. Но, следовательно, метод не может быть сам по себе "правильно обоснован": он не может обосновать сам себя. Формулировка метода предполагает некоторый акт воображения, которому открывается действующий, его действие и мир, относительно которого осуществляется действие. Лишь опираясь на такой акт воображения, можно сказать, правильно ли действует действующий или нет, и впервые сформулировать критерии для такой оценки.

Но внесение самого себя в мир в качестве субъекта истинного метода не есть акт познания — это мифотворческий акт. Метод есть миф, поскольку описание метода тождественно созданию мифа, внутри которого распределяются роли, с которыми отождествляет себя слушатель и читатель. Миф о Сократе определял на протяжении веков и продолжает во многом определять сейчас роль "объективного" исследователя в сфере гуманитарных наук. Лишь постольку это было так, гуманитарные науки сохраняли свою непрерывность и единство метода.

Но может возникнуть вопрос: как может говорящий внести сам себя вглубь мифа? Как возможно творение мифа? И если метод — это миф, то как возможен истинный метод?

Истинный метод возможен только как истинный миф. Истин-

ный же миф возможен именно благодаря тому, что исследователь соотносит себя с традицией, как с чем-то, что, во-первых, помещено в мир, а во-вторых, составляет основу для его собственной речи. Речь, которая преодолевает дистанцию между исследователем и его традицией, и есть мифотворческая речь. Она — эта речь — устраняет все то, что в пространственно-временном отношении ограничивает традицию и делает ее чуждой субъекту метода как реально живущему человеку. И она же помещает субъекта метода в пространство-время реального мира. Такой речью была речь Платона-мифотворца. Место Сократа — это абсолютное ничто незнания. Но где место Платона? Платон говорит обо всем, что следует знать, для того, чтобы обладать незнанием Сократа. И этого знания оказывается немало. Платон — ни в коей мере не философ: философствует Сократ. Платон пишет миф, в котором Логос заменяет Олимп и в котором, благодаря этому, Сократ может быть самим собой.

Современный философ и современный исследователь все более очевидно стремятся преодолеть разрыв на Сократа и Платона. Рассуждение о методе — это речь, которая описывает самое себя и свое собственное место в мире, т.е. мифотворческая речь. И именно такая речь становится сейчас речью ученого, художника и философа. Отсюда видна логичность, как идентификации с существующим мифом, закрепленным в традиции, так и проектов создания "новой науки" на новых методологических основаниях. Каждый человек слова постольку, поскольку он занимает в мире место, отличное от места, занимаемого другими людьми, в частности, его предшественниками, творит свой собственный миф. Этот миф обосновывает его созерцание вещей в качестве точного и объективного. Истинность творимого таким образом мифа заключена и выявляется в речи, в которой этот миф разворачивается. А речь, в свою очередь, признается истинной в той мере, в которой ее собственное место в мире, описываемое ею, а также место, которое она отводит говорящему и слушателям, оказывается вне исторически скомпрометированного пространства. Критерий чисто негативный, но только он открывает возможность для позитивного творчества. Именно этим уходом к самому себе из мест, обжитых другими, историк ведет историю в новое путешествие, т.е. творит ее в качестве истории.

//////////