

Хорология Деррида

Заметки на полях

А.В. Дьяков

*Курский государственный университет, кафедра философии
305000 г. Курск ул. Радищева, 33*

...Едва ли и Платон хлеб божий не в уста, а на пол метал, как нынешняя некая модная затея то делать повелевает.

М.Е. Салтыков-Щедрин, *История одного города*

Этот текст представляет собой несистематический комментарий к семинару Жака Деррида. Семинар в значительной мере отличается от известной в России статьи «Хора», перевод которой выполнил Н.А. Шматко и позволяет в полной мере увидеть характер обращения Деррида к платоновскому концепту *хоры*. С. Милютинович Боянич представила подробное введение в проблематику семинара и историю интерпретаций *хоры*, так что теперь нам остаётся лишь прокомментировать некоторые моменты, представляющиеся нам особенно важными.

Текст Платона в русском переводе С.С. Аверинцева выглядит следующим образом:

Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет двух; однако теперь мне сдаётся, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который тёмно и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это — восприимница и как бы кормилица всякого рождения¹.

[...]

Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее. Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чём-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое». Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Её следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая всё, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в неё вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в неё входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в неё и выходящие из неё вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом, к которому мы ещё вернемся².

© А.В. Дьяков, 2008.

¹ Платон. Тимей. Пер. С.С. Аверинцева / Собр. соч. В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 451-452.

² Там же. С. 453.

Прислушаемся к тому, что говорит Деррида.

Деррида говорит, что у *хоры* есть то, чего у неё нет. Она вмещает всё, поэтому это «всё» у неё есть, однако ничем из того, что она вмещает, она не владеет. Поэтому у неё и нет того, что у неё есть. Деррида продолжает:

Она «есть» ничто иное, как сумма или процесс, который вписывается «в» неё или в «как таковой» её сюжет. Но она не есть сюжет. Она не поддерживает интерпретации.

Хора живёт в интерпретациях, *хора* даёт место для интерпретаций. Платоновская интерпретация *хоры* заранее содержит в себе все возможные интерпретации. Но при этом сама *хора* «не поддерживает интерпретации», поскольку она не является сюжетом. Ведь *хора* сама и есть то место, где возможны любые сюжеты и интерпретации. Она не есть «сюжет» для романа или интерпретации.

Хора не сводится к вписываниям или интерпретациям, касающимся её сюжета или составляющим её сюжет. Она их «превосходит», но это превосходящее не является ничем. Это отсутствие (...) опор.

Семинар Деррида посвящен национализму. Анализ платоновской *хоры* — по видимости лишь «вставка», однако как раз «вставки» и играют в философии Деррида определяющую роль.

Всякая аффирмация национализма означает определение *хоры*: имеется место, которое есть Германия, Япония, Европа, Франция; это место есть место символическое. Когда Гуссерль говорит о Европе как месте науки и философии, это место не эмпирическое; Греция — это духовный смысл Греции. Европа — не *хора*, но нужно определить это место, даже если оно ни географическое, ни политическое, встретиться с пустотой и в этой пустоте встретиться с национализмом. Мы видели, что именно в пустоте, в трещине, утверждающей место, развивается и обостряется национальная идентичность. Всякий национализм должно уловить в этой пульсации определения места и невозможности такового; а место конституируется через язык, идиому идиомы и т.п.

«Греция» — это духовный смысл Греции, как «Россия» — это духовный смысл России. Таких *сущностей*, как Россия или Греция, не существует. Россия не сводится к географическому или политическому пространству. Когда мы говорим «Россия», мы имеем в виду именно *хору*, т.е. то, место, на котором будет порождаться всё, что мы будем под этим понимать — и политическое пространство, и русская культура, со всем огромным шлейфом коннотаций типа «русская самобытность», «аутентичный путь развития», «святая Русь» и т.п. Когда же мы пытаемся ухватить «Россию» как нечто осязаемое, как чувственное нечто, она от нас ускользает. Мы повисаем в пустоте, о которой так красиво говорил Деррида. Эта пустота в нашем случае — недостаток национальной идентичности. В этой-то пустоте и рождается национализм, прежде всего, как попытка уловить свою национальную идентичность. Она может принимать различные формы — от интеллигентных до агрессивных.

...То, что называется опорой или вместилищем, каковое есть *хора*, не есть опора или вместилище для качеств, которые ему принадлежали бы по праву, она не поддерживает или не вмещает ничего как собственного. Таким образом, в определённом смысле она не поддерживает и не принимает ничего. Она не есть то, что она есть, то, что она поддержи-

вает, те формы, которые она принимает; она ничему не позволяет затронуть себя, никакой определённости, потому что она должна принять их все.

Мы не можем определить *хору* как таковую. Деррида с самого начала заявил, что *хора* не есть имя собственное. Слово «*хора*» не означает никакую сущность. Поэтому нам приходится определять *хору* не как таковую, а через то, что она принимает. Между тем, такое определение неизбежно оказывается аналогическим и метафорическим, а аналогия и метафора всегда неточны. Мы имеем дело с метафорой *хоры*, а не с самой *хорой*. Хора есть вместилище всех аналогий и всех метафор. Таким образом, аналогическое и метафорическое определение характеризуют *хору* лишь через то, что она вмещает.

Деррида обращается к платоновским примерам: золото и воск. Золото как материал, из которого чеканят монеты или медали, может принять любой отпечаток. Можно отлить золотой рубль, но это не означает, что золото превращается в рубль; этот рубль как раз и будет иметь ценность в силу золотого веса. Однако не подвергшееся чеканке золото было просто золотом, а не рублём. Оно станет рублём, когда примет парадигму — отпечаток. А приняв отпечаток, оно не перестанет быть золотом. Средневековые золотые монеты оцениваются по весу, потому что недобросовестные менялы имеют обыкновение обрезать края монет. При этом монета сохраняет свою номинальную ценность, но теряет часть своей стоимости: это уже «плохой» рубль. Превратившись в рубль, золото не перестаёт быть золотом. Так же и воск принимает любые формы, не переставая быть воском.

...Всякое определение *хоры* может приближаться к истине или истинному логосу только скрывая то, что оно разоблачает. Если *хора* — это нечто, истину чего можно раскрыть только скрывая её, тогда *хора* — это что-то вроде *бытия* Хайдеггера. Давайте посмотрим. Я думаю, что это одно и то же, правда, бытие и *хора* — не вещи, недостаточно сказать, что это одно и то же, чтобы вернуться к тому, что так или иначе говорится. Во всяком случае, *хора* и бытие не являются ничем, не являются сущими, всё различие сводится к манере говорить и думать о них, и я полагаю, что *хора* мыслится совершенно иначе, чем *бытие* в хайдеггеровском смысле, и недостаточно сказать, как я это только что сделал, что что-то раскрывается скрываясь, чтобы говорить, что у него тот же самый язык.

Прежде, чем забрести в, как выражался К. Лефорт, «хайдеггеровское болото», отметим, что, когда мы определяем *хору* через какую-то сущность, которую она в себя принимает и которой она даёт место, мы скрываем *хору*. Определяя сущность золота через монету, которую из него чеканят, мы скрываем сущность золота. Даже Маркс замечал, что золото и серебро представляются человеку неким «естественным светом», добытым из-под земли¹, так что тяга человека к этому металлу и причина его превращения в меновой эквивалент объяснялись у классика политической экономии «естественными» причинами. Так что не представляется возможным объяснять сущность золота исключительно через меновую стоимость. И вместе с тем, мы разоблачаем стоимость монеты, говоря о том, что она отчеканена из золота. Когда мы определяем *хору* через то, что она в себя приемлет и в себе несёт, сама *хора* скрывается — во всяком случае, на время действия этого дискурса (а никакой другой невозможен). Но раскрыть сущность *хоры* мы можем только через это сокровище. Мы раскрываем *хору* только скрывая её.

Хора Платона (и/или Деррида) и *бытие* Хайдеггера определяются сходным образом. И о том, и о другом говорится, что оно раскрывается скрываясь. Однако Деррида говорит, что их нельзя отождествить. Потому, что они мыслятся по-разному. Хайдеггер

¹ Маркс К. К критике политической экономии // Собр. Соч. М: Политиздат, 1959. Т. 13. С. 136.

говорит о бытии как таковом, а не о бытии чего-то, которое является нам только в опыте ничтожения. В этом ничтожении бытие совершенно скрывается (оно и понятно: бытие есть, а небытия нет). Сходство, как мы видим, весьма значительно. Почему же отожествление невозможно? Да потому, что *бытие* — это не *хора*. Потому, что речь у Хайдеггера идёт не о *хоре*, а о *бытии*. *Бытие* — это одно из возможных определений *хоры* (но не наоборот). *Хора* даёт место для хайдеггера *бытия*, которое, впрочем, мыслится так же, как *хора*. Да оно мыслится так же, как *хора*, но *хорой* не является. Потому что оно — не *хора*. Вот что говорит об этом Деррида:

Мы оказываемся перед непреодолимым парадоксом *хоры*, состоящим в том, что чем яснее дискурс в отношении своего сюжета, тем больше он затемняет, больше скрывает то, что должен бы раскрывать. Но после аналогичного обращения того и другого, например, золота, можно предположить, что наконец указывается прямо на *хору*. В действительности пассаж, который теперь вводится и который, как кажется, посвящен *хоре* (50,-51b, затем 52b-52d), этот принципиальный пассаж вводит ещё один оборот оборота, а кроме того, тропик, отсрочивающий дескрипцию навсегда.

Говоря о *хоре*, Платон вводит «оборот оборота»: *хора* — это «третий род», отличный от интеллигибельного и от чувственного, но обоим причастный, и при этом *хора* характеризуется как «мать» и «кормилица». Обратившись прямо к *хоре*, Платон немедленно отходит от прямого определения и говорит о том, чему *подобна хора*. «Оборот оборота» заключается в том, что подобна-то она подобна, но *не является* ни «матерью», ни «кормилицей». Она *причастна* интеллигибельному, но «чрезвычайно странным образом». Причастна и чувственному, но чувственным не является. Платон производит, как выражается Деррида, «оборачивание»; он постоянно говорит нам: сейчас мы скажем о том, чем *хора* не является, и через то, чем она не является, мы доберёмся до самой *хоры*. Он обещает нам, что дескрипция *хоры* в конце концов будет дана, но этого так и не происходит. То же самое «оборачивание», кстати, происходит и философии самого Деррида: говоря о «следах», о «дополнительности», он обещает нам дать онтологию, обратившись к тому, что за всем этим скрывается, но так и не даёт. Феноменология (у Деррида она весьма своеобразная) предполагает онтологию: надо же, в конце концов, хоть что-то сказать о том, кто оставляет «следы», о том, по отношению к чему действует принцип «дополнительности», но этого мы так никогда и не получаем. Дескрипция откладывается навсегда.

Феноменологии *хоры* не может быть по определению. Потому, что не может быть самого определения. *Хора* не феноменальна, но лишь указуема. Точно так же в отношении самого Деррида можно сказать, что не может быть онтологии «следа» и «дополнения».

Хора не просто исчезает, если выражаться тем же языком, является в исчезновении, раскрывается скрываясь, но не лишь исчезает по необходимости.

В своём сокрытии *хора* не просто исчезает; она исчезает показываясь. Исчезать вообще можно лишь показываясь. То, чего мы не видели, исчезнуть не может. Исчезающее непременно должно где-то мелькнуть, где-то показаться. Землемер из «Замка» Кафки преследует исчезающего начальника, который всегда только что вышел, всегда где-то рядом. Но при этом его невозможно дождаться в приёмной или подкараулить у выхода, потому что он только что был здесь, но в настоящий момент уже переместился в другое место. Так что землемер всегда опаздывает. Он может лишь услышать шаги, стихающие где-то за поворотом коридора, а то даже заметить мелькнувший край плаща. Начальник исчезает показываясь, а показываясь, немедленно исчезает. Таким каф-

кианско-хорологическим приёмом пользуется мой знакомый педиатр: он повесил у себя в приёмной старое пальто, и медсестра говорит тщетно пытающимся его заставить пациентам: «Он где-то здесь — вон его пальто висит». Однако это не исчезновение, но отсутствие и симулякр присутствия. *Хора* исчезает иначе: она не отсутствует, но исчезает в своём присутствии. Пожалуй, даже указание на то, что *хора* исчезает в своём явлении, не вполне точно: вернее сказать, что само явление *хоры* есть её исчезновение. Поэтому и дискурс о *хоре* есть сокрытие *хоры*, а не дискурс о её сокрытии. Таким образом, Деррида счастливо избавляется от метафизики сущностей и дискурсов о них.

Таким образом, речь идёт о дискурсе о природе того, что принимает все тела. Всё дело в этом слове «принимать». Следует прежде всего очистить это слово от всякой антропоморфической схемы: *хора* не принимает тела так же, как кто-то принимает или получает подарок, как получают то или иное.

Антропоморфизм ведёт к представлению о том, что то, что нам дали, принадлежит нам — навсегда или на время. *Хора* не такова: всё, что она принимает, она принимает не как своё собственное. Она всего лишь даёт место принимаемому. Человека *затрагивает* принимаемое; *хору* же не *затрагивает* ничто. Вернее, впрочем, было бы сказать, что её *затрагивает* всё, а значит — не *затрагивает* ничто в частности. Но *хора* не есть индифферентная сущность — она вообще не является сущностью. Она никак не *относится* к себе самой, она не является субъектом. Поэтому возникает правомерный вопрос: почему «Тимей» настаивает на необходимости именовать *хору* единообразно? «Именовывать», настаивает Деррида, а не «давать имя», как во французском переводе Риво. Уж и не знаю, что бы с ним стало, почитай он русский перевод, в котором имя *хоры* вообще потерялось, а речь идёт всего лишь о «пространстве», которое, само собой, называть можно как угодно. Почему же *хору* нужно именовать единообразно? В самом деле, если *хора* может характеризоваться через что угодно, почему бы её как угодно и не называть? Казалось бы, как ни назови, а всё выйдет *хора*, ведь, на что бы мы ни указали, оно вышло их *хоры*, а потому может её характеризовать в какой-то из моментов. Если у *хоры* нет собственного референта, то почему надо настаивать на единственном означаемом? Деррида настаивает: нужно сохранить за ней тот единственный смысл, который заключается в отсутствии всякого смысла. Нужно воздерживаться от смешения её со всем тем, что она принимает, но чем она не является. Мы должны сохранить за *хорой* тот смысл, которого у неё нет. Сущность *хоры* в том, чтобы не иметь никакой сущности. Смысл её именованья в том, чтобы воздержаться от приписывания ей каких бы то ни было смыслов. Поэтому мы не можем назвать *хору* бытием в хайдеггеровском смысле.

...Когда кто-то говорит вам: «нужно всегда говорить тем же самым образом о том, что не является вещью среди других и т.п., что не является чем-либо, что не существует, что может принимать все формы и т.п.», вам хочется ответить: «ладно, всегда тем же самым образом, но каким образом?».

Действительно, каким образом? Платон говорит, что «всегда тем же самым», но каким именно? *Хора*, как мы помним, не является именем собственным. Но тот, кто сказал нам это, уже сказал, и сказал по-гречески. Поэтому *хору* всегда следует называть *хорой*, и никак иначе. Уже слишком поздно спрашивать о том, как можно именовать *хору*, потому что именованье, несущее в себе все последующие именованья, уже дано Платоном. Нам остаётся лишь употреблять это понятие с нулевым объёмом, которое и

понятием-то не является, потому что место для любых понятий с любыми объёмами даёт только сама *хора*. Называть *хору* понятием с нулевым объёмом можно лишь в плане аналогии или метафоры, причём все метафоры или аналогии в отношении хоры, как мы помним, неизбежно оказываются ложными. В аналогии *хора* может лишь «промелькнуть» — появиться исчезая. Если мы характеризуем именование *хоры* как понятие с нулевым объёмом, значит, мы говорим уже не о *хоре*.

Хору или дискурс о *хоре* нельзя назвать негативной теологией, потому что *хора* сама и предоставляет место для негативной теологии. *Хора* — не объект негативной теологии и не хайдеггеровское бытие, однако, говорит Деррида, структура *хоры* воспроизводится непрерывно, в самых разных дискурсах и культурах — там, где возникает проблема *третьего рода*. Такова, к примеру, «Бесплодная земля» Т.С. Элиота. Эта земля бесплодна, она ничего не производит, но предоставляет место для событий — например, для событий европейской истории. При этом было бы ошибкой утверждать, что *хора* присутствует или репрезентируется в каком-либо дискурсе по преимуществу. Прежде всего, она не репрезентируется, а непосредственно бытийствует в дискурсах и интерпретациях. Дискурсы лишь *свидетельствуют о хоре*. Но абсолютного свидетеля не существует. Бога нет.

Когда Тимей говорит, что она никогда не может утратить свои свойства, это означает не то, что у неё есть то или иное частное свойство, но то, что её свойство состоит в том, чтобы такового не иметь. И это свойство, состоящее в том, чтобы свойства не иметь, она не может утратить никогда. Она не может утратить его по определению, потому что у неё его нет. Это сингулярное свойство, состоящее в том, чтобы такового не иметь и, таким образом, в том, чтобы быть способной на всё. А свойство, которое состоит в том, чтобы быть способной на всё и которое есть не-свойство, неотъемлемо, не может быть утрачено, и поскольку оно не может быть утрачено, нужно называть её всегда таким же образом, чтобы всегда знать, о чём мы говорим.

Роберт Музилль когда-то писал о том, что человек в отсутствие свойств является свойствами в отсутствие человека. То же можно сказать и о *хоре*: *хора*, не имеющая свойств, сама есть свойство отсутствующей (а вернее, не-присутствующей) *хоры*. Кроме того, у Деррида можно заметить след старого софистического парадокса: у вас есть всё, чего вы не теряли. Только его следует продолжить: у вас нет того, чего вы не приобретали. У *хоры* нет никаких свойств, потому что она ничего не приобретает; поскольку она не утрачивает никаких свойств, у неё остаётся свойство, состоящее в том, чтобы никаких свойств не иметь. Утратить можно всё, кроме того, чего нет, но что не утрачено, то остаётся при ней. И это ещё один довод в пользу того, чтобы именовать *хору* всегда тем же самым образом.

Когда я использую этот негативный язык, вы можете подумать о том, что вульгарно именуется негативной теологией: у неё нет свойства, она не является ничем и т.п. Он не негативный, это не означает её приватности, не означает, что она испытывает недостаток; *хора* не является ни отсутствием, ни приватией, ни негативностью, тот факт, что у неё нет свойств, не означает её отсутствия.

Вся апофатическая теология, определяющая Бога негативно, через то, чем он не является, приходит к тому, что Бог лишён всяких качеств. Как говорят гностики, «он не из тех, кто существует». Бог оказывается настолько трансцендентен, что, пожалуй, и вовсе не существует. Негативная теология в пределе ведёт к атеизму. В отношении *хоры* такая апофатика неприменима. О *хоре* нельзя сказать, что её нет. Она есть, но при

этом постоянно исчезает. В своём (да нет, конечно же не в «своём», ибо ничего своего у неё нет) исчезновении она *есть*. В своём отсутствии она *является*, и то обстоятельство, что у неё нет свойств, не означает её абсолютного отсутствия. Она мыслится как отсутствие лишь антропоморфически, когда мы полагаем её на манер человеческого субъекта, у которого нет того или иного. В таком случае она предстаёт чем-то вроде *тела без органов*. У Делёза и Гваттари *тело без органов* само ничего не производит, но даёт место для производства. Можно сказать, что и *хора* — это тело без органов, пространство абсолютной приваии. Но не сама приваия и не её субъект.

...Таким образом, это место отсутствия, совершенно прозрачный дискурс, способный проваливаться вовнутрь, это место отсутствия, это место желания...

Деррида воспроизводит мысль Лакана, на семинары которого он заглядывал в молодости: речь у Лакана шла о ситуации Эраста и Эромена у Платона. Лакан обращается к «Пиру» Платона, который превращается у него в своего рода стенограмму психоаналитического сеанса, в котором всякая новая речь обнаруживает трансформацию субъекта благодаря отношениям любви и переноса. Влюблённый направляет желание на любимого, рассчитывая обрести в нём то, чего ему самому недостаёт. Влюблённый, таким образом, оказывается движимой некоей центральной пустотой. Прекрасное выступает как предельная фигура зияющей пустоты, а любовь как влечение к этой фигуре конституирует субъекта. Лакан выдвигает два на первый взгляд парадоксальных тезиса: во-первых, любовь — чувство комическое, а во-вторых, любовь обещает дать то, чего у нас нет. Субъектом желания выступает влюблённый-эраст, а любимый-эромен — тем, кто чем-то обладает. А это что-то есть у него именно потому, что сам он не испытывает желания и не влечётся к пустоте. В паре эраст-эромен не может быть совпадения, поскольку второй не обладает тем, чего желает первый. Это несоответствие функционирует по механизму метафоры; любовь — это означающее. Желание обнаруживает, что Прекрасное или Благо скрывают отсутствие.

Центральное отсутствие, если понимать эту фигуру антропоморфически, гипотетически может быть чем-то заполнено. Однако регистр Реального у Лакана складывается вокруг зияния, которое принципиально незаполнимо. То же говорит Деррида о *хоре*. Это отсутствия или зияние нельзя уподобить хайдеггерову *ничто*, ибо это отсутствие, порождающее всё. Это отсутствие конституирующее, потому что именно в нём складываются все сущие. Это не «чёрная дыра», в которую всё проваливается, а совсем наоборот. Но в гносеологическом плане *хора* ведёт себя именно как «чёрная дыра»: наблюдатель может иметь дело не с ней самой, а лишь с чем-то вроде эффекта Хаббла.

...*Хора* не имеет ничего, но не испытывает недостатка ни в чём

Действительно, *хора* ничего не имеет и ни в чём не нуждается. Антропоморфные схемы вроде «вижу то, что имею» или «имею то, что вижу» здесь неприменимы.

Таким образом, это не потенциальная материя.

Мы подошли к одному из самых интересных моментов семинара Деррида — к критике аристотелевской интерпретации *хоры*. *Хора* — не то, что нуждается в переходе от потенциальности к актуальности. Ей довольно того, что она есть *dynamis*.

Уже пытались, следуя аристотелевской традиции, говорить, что *хора* есть материя для тех форм, которые она принимает, но эта гипотеза сама себя исключает, поскольку *хора* не

телесна, видима или осязаема, а поскольку она к тому же не интеллигибельна, она не может быть интеллигибельной материей, *hylé noeté*, как называет чувственную материю Аристотель. Таким образом, слово материя/*hyle*, сырая материя, то, что включает материю всех вещей, это слово «материя» также не имеет значения фигуры или тропа. Это что-то вроде материи, но не материя. Оно заставляет помыслить о материи, но не является материей. Материя, таким образом, есть манера речи, это троп, это фигура риторики, позволяющая помыслить *хору*, и этот троп отсылает к *tropos*у, который саму материю делает тропом *хоры*, формой *хоры*, способом бытия *хоры*.

Аристотелевская *материя* — это способ говорить о *хоре*, это то, что *хоре* можно приписать, но не сама *хора*. *Хора* не сводится к *материи*.

Материя, например, дерево, *hylé*, — это дерево, дерево — это частная фигура тел, пребывающих в *хоре*. Материя пребывает в *хоре*. Но *хора* не является материей...

Все тела пребывают в *хоре*. Стулья можно делать из дерева, металла или пластика, но эти материалы не составляют сущностной природы стула, а являются всего лишь одной из *фигур*. Но, если *хора* включена в движение и разделена на фигуры, разорвана в схемах вещами, которые её пронизывают, возникает очень важный вопрос: является ли *хора* подвижной или неподвижной. *Хора* не нуждается ни в чём, поэтому следует признать, что принцип движения, её *dynamis*, содержится в ней самой. Ведь *хора* способна двигать сама себя. Её движениями являются само-расчленение, саморазрывание, в которых она даёт место тем вещам, которые приемлет. Весьма сходный момент обнаруживается в одном герметическом тексте, где говорится о беге богов. Этот бег богов и есть описание движения *хоры*. *Хора* сама себя движет, порождая разрывы-формы, что, конечно, не значит, что эти формы есть формы *хоры*. Ведь эти разрывы тоже *привходят* в неё.

Аристотель говорит о Платоне: «Поэтому и Платон говорит в "Тимее", что материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же воспринимающее и пространство. И хотя он по-другому говорит о воспринимающем в так называемых "неписанных учениях", однако место и пространство он объявил тождественными»¹. Таким образом, Аристотель настаивает на «материалистической» трактовке *хоры*. Посмотрим, что говорит по этому поводу Деррида:

Аристотель... не совершает никакого насильственного искажения, если слово «искажение» вообще что-то значит. Дело в том, что критика «Тимея» не касается основной проблемы и сводится по сути к другой критике, направленной на представление Платоном *apeiron* или материи как диады большого и малого. В «Метафизике» (988a) Аристотель напоминает, что платоновская материя, *hylé*, постигаемая как диада большого и малого, была бы нематериальным телом, *hylé asomatos*. Это позиция Аристотеля, и было бы глупо заявлять, что она ложна, что Аристотель прав или неправ. Это ни верно, ни ложно.

Было бы неверно говорить, что Аристотель прав или неправ, потому что история интерпретаций *хоры* и есть жизнь самой *хоры*. Сам «Тимей» даёт повод для подобных интерпретаций, для этого он и написан. *Хора* имеет ту же *схему* или *структуру*, что и повествующий о ней текст. А текст только потому и может указать на *хору*, что имеет ту же *схему*. Не существует текста о *хоре* — *хору* нельзя описать; возможен лишь такой текст, в котором *присутствует* сама *хора*. Платон не писал текста о *хоре*; она живёт в самом платоновском тексте. Аристотель, при всей превратности его понимания плато-

¹ Физика, Кн. 2, 209b. Пер. В.П. Карпова.

новского текста, не мог дать «ложную» трактовку *хоры*, поскольку схема *хоры* у него воспроизводится. *Хора* становится концептом в том смысле, какой придают этому термину Делёз и Гваттари. Концепт, изобретённый Платоном, живёт и у Аристотеля. Только в интерпретациях он и живёт. Гениальность Платона состоит в том, что он нашёл такую схему, которая (даже под разными именами) продолжает жить в разные времена у разных философов. Хора, говорит Деррида,

претерпевает всю историю этих интерпретаций, но претерпевает её оставаясь бесстрастной, трансцендентной или а-историчной.

Поэтому ничего опасного в интерпретации Аристотеля нет — опасно принять интерпретацию Аристотеля как последнюю. Это будет смертью платоновского концепта.

Осмелюсь утверждать, что именно это произошло с *хорой* в русском переводе платоновского «Тимея»: потеря категории могла быть умышленной, поскольку статус *хоры* как «третьего рода» предполагал стирание границы между материализмом и идеализмом, неизменной в те времена, когда С.С. Аверинцев выполнял свой перевод. В результате *хора* превратилась в «пространство»: аристотелевская интерпретация была признана единственно верной, и её жизнь в русскоязычном пространстве пресеклась. Пресеклась потому, что о ней не стали говорить, а раз не стали — жизнь концепта пресеклась. И даже А.Ф. Лосев, который, конечно, не обязан следовать трактовке Деррида, но от которого следовало ожидать большей тонкости, в своём комментарии говорит: «Восприимница и кормилица — это материя, так как через неё высшие идеи реализуются в мир чувственных феноменов и она же "вскармливает" всё живое». И далее: «"Мать", "бесформенная", "незримая", "все-восприимлющий вид", "принимающая любые оттиски" — всё это, по Платону, первичная материя. Платоновская материя резко отличается от материи досократиков, которая тождественна природе, наделена качествами, лишена пустоты, устойчива. Так же резко отличается платоновское понимание материи и от её понимания у стоиков и орфиков, где материя, или природа, является активной силой, "художницей", "демиургическим началом", "творческим огнём"... Платоновская материя абсолютно бескачественна; она вечно становится и меняется, ибо вечным, самоудовлетворённым и самотождественным бытием у Платона обладает только космическая душа»¹.

Но вернёмся к тексту Деррида:

Вот, например, что делает Аристотель. Занимая место Платона, он отождествляет *topos* с *хорой*, что ни верно, ни ложно, но что предполагает поверхностное скольжение смысла, затем он утверждает, что *место/topos* не является ни тем, ни другим, ни формой, ни телесной материей, в платоновском духе.

У Аристотеля Деррида усматривает операцию, в которой происходит «скольжение означающих». Речь не о подмене и не о замещении, но о лакановской схеме, в которой всякий следующий элемент серии означающих «соскальзывает» по отношению к предыдущему:

$$i + \frac{1}{i + \frac{1}{i + 1}}$$

¹ Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 617.

Вспомним, что говорит о хоре Деррида:

Я говорю «Khora», а не «la Khora» как имя собственное. «La Khora»: определённый артикль предполагает, что существует сущее, называемое *хорой*, сущее, на которое легко указать: имя нарицательное плюс референт.

Хора, таким образом, есть имя нарицательное, т.е. означающее, не имеющее референта. Имя собственное оказывалось бы означаемым, а вот его-то здесь как раз и нет: *хора* — означающее, оторванное от означаемого.

Аристотелевский демарш *Diastema=apeiron=hylé* позволяет отождествить *хору* с восприимлющим и с *топосом*. А если *хора* есть восприимлющее, она должна быть причастна форме. Как сказал бы Р. Якобсон, имеет место метафорический переход. Это и есть скольжение смысла. Произведя такое передёргивание, Аристотель воспроизводит платоновскую фигуру мысли, говоря, что место — это не *топос* и не *хора*, «ни... ни...».

Это «ни... ни» хорошо передаёт аргумент Платона, который недвусмысленно говорил, что *хора* ни чувственна, ни интеллигибельна, но, согласно Аристотелю, противоречащему самому себе, Платон делает из *хоры* материю, отождествляя *diastema/интервал* с *apeiron/интервал*, а затем и с *hylé*.

Деррида обращает внимание на ту важную роль, которую играет здесь риторика «ни... ни...», которую блестяще проанализировал Р. Барт, писавший, правда, по совсем другому поводу: «...Само отсутствие системы — особенно когда оно возводится в ранг кредо — бывает связано со вполне определённой системой... Можно смело биться об заклад, что никто не сумеет писать беспорочно-чистую критику, не обусловленную никакой системой: так и наши "нинисты" вовлечены в некоторую систему, хотя, возможно, и не в ту, к которой сами апеллируют»¹. «Нинизм» Аристотеля, претендуя на объективную оценку платонизма, на деле отстаивает представление о материи самого Аристотеля.

Хора, утраченная в русских переводах, оказывается у Деррида едва ли не важнейшей категорией. Его, конечно, можно заподозрить в стремлении гипостазировать сингулярный ход платоновской мысли, однако сингулярность вовсе не означает случайности. С точки зрения Деррида, в философии вообще не существует различия по степени важности. Объявлять одни моменты платонизма существенными и отбрасывать другие как малозначимые — значит совершать насилие над текстом. Именно этого и хочет избежать Деррида: насилия интерпретации с позиции удобного для нас метанарратива. Этот отказ от насилия в интерпретации вписывается в более широкий протест Деррида против насилия политического. И в этом свете его хронология уже не кажется перебиранием философских крох.

Считать *хору* всего лишь акцидентным означающим, внешним по отношению к глубинному смыслу текста, всеми силами призывать к философскому порядку — не об этом ли идёт речь? Не значит ли это сопротивляться значимости детали, объявляя её инородным телом?

¹ Барт Р. Мифологии. Пер. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 187.