ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Природа, культура, письмо

Я чувствовал себя как после кровесмешения.

"*Исповедь*"

- Введение в "эпоху Руссо"
- ГЛАВА I. Насилие буквы: от Леви-Стросса к Руссо
- ГЛАВА II. "Это опасное восполнение..."
- ГЛАВА III. Генезис и структура "Опыта о происхождении языков". ЧАСТЬ I. Место "Опыта"
- ГЛАВА III. Генезис и структура "Опыта о происхождении языков". ЧАСТЬ II. Подражание
- ГЛАВА III. Генезис и структура "Опыта о происхождении языков". ЧАСТЬ III. Членораздельность
- ГЛАВА IV. От восполнения к истоку: теория письма

Введение в "эпоху Руссо"

> "*У нас есть орган, соответствующий слуху, это - голос; но у нас нет органа, соответствующего зрению, так что цвета мы воспринимаем не так, как звуки. Вот лишнее средство развивать наше первое чувство, взаимно упражняя и активный, и пассивный его орган*".
>
> "Эмиль"

Если принять традиционную организацию чтения, можно было бы наверное сказать, что здесь фактически была предложена своего рода двойная сетка — *историческая* и *систематическая*. Допустим, что мы принимаем эту оппозицию - ради удобства, поскольку, надо думать, причины нашего ей недоверия теперь уже вполне понятны. Поскольку нам предстоит исследовать нечто такое, что на том же языке и с тем же недоверием мы называем "примером", придется теперь обосновать наш выбор.

С какой стати придавать "эпохе Руссо" значимость "образца"? В чем особые заслуги Жан-Жака Руссо в истории логоцентризма? Что означает это имя собственное? Каковы отношения между этим именем собственным и теми текстами, которые были им подписаны? Мы здесь лишь приступаем к ответу на эти вопросы или, скорее, к исследованию, ограниченному самой их постановкой. Эта работа будет развертываться постепенно. И потому ее нельзя заранее обосновать в предисловии. Начнем, однако.

Если история метафизики есть история определения бытия как наличия, если ее авантюра сливается с авантюрой логоцентризма, если она всецело строится на сведении на нет следа, то труды Руссо, как нам представляется, занимают - между "Федром" Платона и "Энциклопедией" Гегеля - свое совершенно особое место. Что значат эти три точки отсчета?

Между началом и философским завершением фонологизма (или логоцентризма) был четко прорисован мотив наличия. Этот мотив претерпел внутренние изменения, о чем ярче всего свидетельствует момент уверенности в картезианском когито. Тождество наличия, открытое власти повтора, поначалу сложилось в "объективной" форме идеальности эйдоса, или субстанциональности сущности (ousia). Эта объективность отныне принимает форму представления, идеи как модификации самоналичной субстанции, наделенной сознанием и уверенностью в себе в самый момент этой самосоотнесенности. В наиболее общем виде овладение наличием порождает некую бесконечную уверенность. Власть повторения, необходимость которой гарантировалась эйдосом, или сущностью (ousia), казалось, приобрела некую абсолютную независимость. В процессе чистого самовозбуждения идеальность и субстанциональность самосоотносятся в стихии res cogitans. Сознание есть опыт чистого самовозбуждения. Оно считает себя непогрешимым, и если аксиомы естественного света дают ему эту уверенность, отвергая наущения Злого Гения, и доказывают существование Бога, значит, они выступают как сама стихия мысли и

самоналичия. Божественное происхождение этих аксиом не нарушает этого самоналичия. Бесконечная инаковость божественной субстанции не вторгается как стихия опосредования или непрозрачности в прозрачную самосоотнесенность или чистое самовозбуждение. Бог есть имя и стихия того, что обусловливает возможность абсолютно чистого и целиком самоналичного самопознания. Бесконечный божественный разум есть другое имя логоса как самоналичия — от Декарта и до Гегеля, несмотря на все различия мест и времен в структуре этой эпохи. А логос может быть бесконечным, самоналичным, *порождающим самого себя как чистое самовозбуждение* лишь посредством голоса. Голос — это особый порядок означающего, в котором субъект, отказываясь от своей самозамкнутости (de soi en soi), но не нуждаясь во внешних заимствованиях, находит такое означающее, само произнесение которого его возбуждает. Таков по крайней мере опыт, или сознание, голоса - слушания собственной речи (s'entendre parler). Этот опыт переживается и пересказывается как устранение письма или тяготения к "внешнему", "чувственному", "пространственному" означающему, нарушающему самоналичие.

Иначе говоря, внутри этой метафизической эпохи, между Декартом и Гегелем, Руссо был несомненно единственным или же первым, кто сделал редукцию письма - эту глубинную предпосылку целой эпохи - темой систематических размышлений. Он повторяет начальное движение "Федра" или трактата "Об истолковании", -правда, на основе новой модели наличия: а именно на самоналичии субъекта в *сознании* или в *чувстве*. То, что он устранял с большей страстью, чем кто-либо другой, должно быть, гипнотически воздействовало на него и мучило его больше, чем кого-либо другого. Декарт изгнал знак — особенно письменный знак — за пределы когито, за пределы ясной и отчетливой очевидности: коль скоро очевидность есть самоналичие идеи в душе, следовательно, знак занимает здесь лишь второстепенное место и относится скорее к области чувственности и воображения. Гегель вновь приспосабливает чувственный знак к движению Идеи. Он критикует Лейбница и восхваляет фонетическое письмо в горизонте логоса как абсолютного самоналичия и самососредоточенности в единстве слова и понятия. Однако ни Декарт, ни Гегель не пытались бороться с проблемой письма. Местом этой борьбы и этого кризиса стало то, что мы называем XVIII веком. Причем не только потому, что он восстанавливает в правах чувственность (sensibilité), воображение и знак, но и потому, что подходы лейбницевского типа пробили брешь в броне логоцентрической самоуверенности. Требовалось выявить то, что в этих попытках построения универсальной характеристики сразу же ограничивало силу удара и размеры пробитой бреши. Еще раньше Гегеля Руссо со всей ясностью осудил универсальную характеристику — не потому, что ее обоснование было теологическим и требовало склониться перед бесконечным разумом или божественным логосом, а потому что она исключала голос. Сквозь это осуждение прочитывается энергичнейшая реакция, связанная с защитой фонологизма и логоцентрической метафизики в XVIII веке. Считалось, что эта угроза исходит от письма. Эта угроза неслучайна и по-своему даже упорядочена: она смогла объединить в единую историческую систему проекты *пазиграфии*, открытие неевропейских видов письма или, во всяком случае, серьезные успехи в области их расшифровки и, наконец, само понятие *общей науки о языке и письме*. Всему этому и объявляется война. "Гегельянство" - это самый красивый шрам, вынесенный из этой войны.

Имена авторов или учений не имеют здесь существенного значения. Они не указывают ни на тождества, ни на причины. Не стоит думать, будто слова "Декарт", "Лейбниц", "Руссо",

"Гегель" и другие — все это имена авторов произведений, инициаторов движений или сдвигов. Для нас они указывают прежде всего на имена проблем. Хотя мы покамест и позволяем себе рассуждать об этой исторической структуре на примере текстов философского или литературного типа, это делается вовсе не для того, чтобы именно в них обнаружить начало, причину или внутреннее равновесие этой структуры. Однако, поскольку мы вовсе не думаем, что эти тексты представляют собой просто-напросто результаты действия структуры, как бы мы ее ни понимали; поскольку мы полагаем, что *все понятия, предложенные выше для осмысления сорасчлененности речи и исторической целостности, замкнуты пределами метафизики, которые мы и ставим здесь под сомнение;* поскольку других понятий мы не знаем, а выработать новые не сможем, пока наше рассуждение не выйдет из метафизического тупика (clôture); поскольку изначальная и необходимая — и de facto, и de jure — стадия в развитии этой проблематики заключается в том, чтобы проанализировать внутреннюю структуру этих текстов как симптомов; поскольку это единственное условие для определения их самих во всей их метафизической принадлежности - постольку мы и извлекаем из всего вышеперечисленного доводы для вычленения фигуры Руссо, а внутри руссоизма - теории письма. Впрочем, эта абстракция является неполной и предварительной. Далее мы рассмотрим эту проблему в разделе, посвященном "вопросу о методе".

Помимо изложения всех этих весомых предварительных обоснований необходимо упомянуть и другие наши побуждения. Дело в гом, что господствующий сейчас в западной мысли и особенно во Франции тип дискурса — назовем его "структуралистским" — остается в плену (мы имеем в виду целый слой в этом многоуровневом образовании) тех самых метафизики и логоцентризма, которые при этом поспешно объявляются уже "преодоленными". В качестве примера мы избрали тексты Клода Леви-Стросса, чтобы исходя из них проникнуться побуждением к чтению Руссо, и все это - по нескольким причинам: во-первых, потому что эти тексты содержательны, интересны с теоретической точки зрения, побуждают к дискуссиям, а кроме того потому, что в них отводится большое место теории письма и теме верности наследию Руссо. Стало быть, они будут здесь не только экзергом.

ГЛАВА I. Насилие буквы: от Леви-Стросса к Руссо

> *Начать ли мне с разговора о письме? Нет, мне стыдно забавляться такими безделицами в сочинении о воспитании.*
>
> "Эмиль, или О воспитании "

> *Представляется, что письмо способствует прежде всего эксплуатации людей и лишь потом — их просвещению... Письмо и вероломство идут к ним рука об руку.*
>
> "Урок письма " в "Печальных тропиках "

Метафизика — это образцовая система защиты против угрозы письма. Что же, собственно, связывает письмо с насилием? Чем должно быть насилие, чтобы нечто в нем становилось своего рода следом? И почему этот вопрос возникает в той цепочке связей, которая сближает Леви-Стросса и Руссо? К трудности обоснования этого сужения исторической перспективы добавляется другая трудность: что есть наследование в порядке дискурса и текста? Если, следуя определенным условностям, мы здесь называем дискурсом актуальное, живое, осознанное представление текста в опыте пишущих и читающих, и если текст постоянно выходит за рамки этого представления всей системой своих ресурсов и своих собственных законов, то разработка генеалогического вопроса выходит далеко за рамки наших нынешних возможностей. Как известно, метафора, которая могла бы безошибочно показывать генеалогию текста, пока еще остается под запретом (interdite). К вопросу об исторической принадлежности текста - с его синтаксисом и лексикой, с его разбивкой, пунктуацией, пробелами, полями — нельзя подойти прямолинейно: ища причину во взаимовлиянии, в простом накоплении слоев или точной взаимоподгонке заимствованных элементов. Хотя в тексте всегда содержится определенное представление о собственных корнях, они не прорастают вглубь, за пределы пространства представления, и никогда не касаются почвы. И это несомненно разрушает их *корневую сущность*, хотя и не отменяет самой необходимости в их *укореняющей функции*. Говорить об этом бесконечном переплетении корней, об их укоренении в других корнях, о принуждении к этому корневому укоренению, о многократных возвратах в одни и те же точки, о повторах старых сцеплений, о спутывании и обвивании корнями друг друга, говорить, что текст - это лишь корневая система, -это значит, конечно, противоречить и понятию системы, и схеме корня. Это противоречие - не чистая видимость: оно приобретает противоречивый, или "нелогичный", смысл лишь внутри замкнутой конфигурации — истории метафизики, внутри корневой системы, которая уходит далеко в глубину и пока еще не имеет имени.

Итак, самосознание текста, очерченная область дискурса, в которой формулируется определенное генеалогическое представление (например, своего рода "XVIII век" и то, как Леви-Стросс его строит), не сливаясь с генеалогией как таковой, играет, как раз в силу этой неслитности, организующую роль в структуре текста. Даже если бы здесь можно было говорить о ретроспективной иллюзии, она не была бы простой случайностью, теоретическим мусором; необходимо было бы учесть и ее необходимость, и ее позитивные воздействия. Текст всегда имеет разные возрасты, и чтение должно с этим считаться. Генеалогическое представление о себе самом уже есть представление самопредставления: например, "французский XVIII век" (если нечто подобное вообще существует) строится как представление о собственном происхождении (provenance) и наличии.

Можно ли сказать, что игра этих соответствий, столь явная в текстах антропологии и "гуманитарных наук", целиком развертывается внутри "истории метафизики"? Может ли она хоть в каком-нибудь месте сломать ее ограду (clôture)? Вот самый широкий горизонт проблем, которые будут далее рассматриваться на нескольких примерах. Им можно дать имена собственные (это имена держателей речи — Кондильяк, Руссо, Леви-Стросс); или же имена нарицательные (это понятия анализа, происхождения, (перво)начала, природы, культуры, знака, речи, письма и т. д.).; наконец, это имя нарицательное имени собственного.

Фонологизм, как внутри лингвистики, так и внутри метафизики, есть, несомненно, устранение или принижение письма. Но это также и авторитет науки, в которой видят модель всех наук, называемых гуманитарными. И в этих двух смыслах структурализм Леви-Стросса есть фонологизм. Все то, с чем мы уже имели дело, говоря о лингвистических и фонологических "моделях", не позволяет нам обойти структурную антропологию, на которую фонология как наука оказывает свое воздействие, и притом открыто *провозглашаемое*: об этом свидетельствует, например, работа "Язык и системы родства" [139], в которой следовало бы внимательно изучить каждую строчку.

> "Рождение фонологии перевернуло эту ситуацию. Оно не только обновило лингвистические перспективы: столь мощное преобразование не было ограничено какой-либо частной дисциплиной. Фонология неизбежно играет по отношению к социальным наукам ту обновляющую роль, какую ядерная физика, например, сыграла по отношению ко всей совокупности точных наук" (с. 39).

Если бы мы хотели разрабатывать здесь вопрос о модели, нам следовало бы вычленить все те "как" и "подобно", которыми изобилует доказательство, допуская и упорядочивая аналогию между фонологией и социологией, между фонемами и терминами родства. "Удивительная аналогия", - говорит Леви-Стросс, однако использование всех этих сравнений быстро убеждает нас в том, что речь, по сути, идет о прочной, но скудной общности структуральных законов, явно преобладающих не только в рассматриваемых системах, но равным образом и во многих других областях: образцовая фонология — это рядовой пример, а не направляющая модель. Однако в этой области вопросы были поставлены, возражения сформулированы, и поскольку *эпистемологический* фонологизм, придающий отдельной науке значение образца, предполагает *лингвистический* и *метафизический* фонологизм,

громкий голос которого заглушает письмо, мы попытаемся прежде всего познакомиться именно с этим последним.

Итак, Леви-Стросс писал о письме. Правда, мест, непосредственно посвященных письму, у него немного [140], но это во многих смыслах замечательные страницы: они прекрасно написаны и поражают нас, формулируя — в парадоксальном и современном виде — упорно повторявшееся Западом проклятие, провозглашая то устранение письма, посредством которого - от "Федра" до "Курса обшей лингвистики" - Запад строил и узнавал себя.

Есть и еще одна причина, по которой нам нужно перечитать Леви-Стросса. Если, как мы уже убедились, можно помыслить письмо, только лишив доверия, как якобы самоподразумеваемой очевидности, всю систему различий между physis и ее «другим» (вот этот ряд "других": искусство, техника, закон, установление, общество, немотивированность, произвольность и пр.), а также всю ту систему понятий, которой она подчиняется, — то нам необходимо самым внимательным образом проследить неспокойный ход мысли ученого, который на разных этапах своих размышлений то берет это различие за основу, то приводит нас к той точке, где оно стирается: "Противоположность между природой и культурой, на которой мы ранее настаивали, имеет, как нам теперь кажется, скорее методологическую значимость" [141]. И в самом деле, разве Леви-Стросс не шел все время лишь от одной точки, где стирается это различие, к другой? Уже в "Элементарных структурах родства" (1949), где преобладает проблема запрещения инцеста, различие допускалось, но лишь между сторонами этого шва между природой и культурой. Отчего обе становились еще менее понятными. Было бы рискованно решать вопрос о том, является ли сам этот шов — запрещение инцеста — странным исключением в прозрачной системе различий, "фактом", с которым, по Леви-Строссу, "нам пришлось бы тогда столкнуться" (с. 9), или, напротив, (перво)началом различия между природой и культурой, внесистемным условием системы различий. Это условие становится чем-то парадоксальным, "скандальным" (un scandale) лишь в том случае, если мы стремимся понять его внутри системы, условием которой оно является.

> "Допустим, что все, что есть в человеке всеобщего, относится к порядку природы и отличается стихийностью, а все, что подчиняется норме, принадлежит культуре и выступает как относительное и частное. Таким образом, нам приходится тогда столкнуться с фактом или даже с совокупностью фактов, которые в свете предыдущих определений выглядят как нечто парадоксальное, скандальное... поскольку запрещение инцеста совершенно недвусмысленно представляет в неразрывном единстве те два признака, в которых мы узнали противоречивые свойства двух взаимоисключающих порядков: оно является правилом, которое - единственное среди других социальных правил — обладает в то же время и свойством всеобщности" (с. 9).

Однако эта парадоксальная, "скандальная" ситуация возникла лишь в определенный момент анализа: а именно, когда, отказавшись от "реального анализа", в принципе не способного показать нам различие между природой и культурой, мы перешли к "идеальному

анализу", позволившему нам определить "двойной критерий нормы и всеобщности". Таким образом, лишь доверие самому этому различию между двумя типами анализа придает скандалу скандальный смысл. Но что означало это доверие? Оно осознало себя в виде права ученого пользоваться теми "орудиями метода", в которых он предполагает наличной "логическую значимость" в устремлении к "объекту", "истине" и пр., ради которых наука и делает свое дело. Вот первые (почти самые первые) слова из "Структур":

> " ...мы начинаем понимать, что разграничение между естественным и общественным состоянием (нынче мы сказали бы — между естественным и культурным состоянием), хотя и не имеет приемлемого исторического содержания, все же обладает логической значимостью, вполне надежно обосновывающей его применение в качестве методологического орудия современной социологии" (с. 1).

Мы ясно видим: "Значимость, прежде всего методологическая", понятий природы и культуры, от "Структур" и до "Первобытного мышления", не претерпевает эволюции, не подвергается переоценке. То же самое можно сказать и о понятии "методологическое орудие": уже в "Структурах" четко заявлено то, что Десять лет спустя нам скажут о "самодельщине" (bricolage), об орудиях как "подручных средствах", сохраняемых по принципу "это всегда может пригодиться". "Подобно самодельщине в технике, мифическое мышление может достичь в интеллектуальном плане блестящих и непредвиденных результатов. Вместе с тем нередко отмечался мифопоэтический характер самодельщины" (с. 26 сл.). Следовало бы задуматься: мыслит ли себя этнолог как "инженер" или скорее как "самоделыцик" (bricoleur)? "Сырое и вареное" есть не что иное, как "миф о мифологии" ("Предисловие", с. 20).

Однако стирание границы между природой и культурой — от "Структур" до "Первобытного мышления" - не было результатом одного и того же жеста. В первом случае речь шла скорее о бережном отношении к своеобразию этого скандального шва. Во втором случае - о его редукции, хотя и с заботой о том, чтобы не "растворить" специфику анализируемого материала:

> "...было бы недостаточно, если бы человечество в целом поглотило отдельные человеческие общества; это первое его действие порождает и другие, которые Руссо (с его "обычной прозорливостью", только что отмеченной Леви-Строссом) вряд ли согласился бы принять с такой же готовностью; они выпадают на долю точных и естественных наук, которые должны вновь ввести культуру в природу и в конечном счете - жизнь в совокупность ее физико-химических условий..." (с. 327).

Одновременно и сохраняя, и устраняя унаследованные понятийные оппозиции, эта мысль, как и мысль Соссюра, оперирует крайностями: то остается внутри некритически принимаемой системы понятий, то, напротив, теснит преграды (clôture) и трудится на ниве деконструкции.

Наконец, последняя цитата необходимым образом подводит нас к этому вопросу: почему мы говорим о Леви-Строссе и Руссо? Эта связка должна быть обоснована постепенно и изнутри. Однако мы уже знаем, что Леви-Стросс не только вторит Жан-Жаку, чувствует себя наследником его сердца, восприемником его, так сказать, теоретического порыва. Он нередко говорит о себе как о современном ученике Руссо, он видит в нем учредителя, а не только пророка современной этнологии. Можно было бы привести сотню текстов во славу Руссо. Вспомним, однако, главу о "Тотемизме изнутри" в конце "Тотемизма сегодня": в ней говорится о "воинствующей одушевленности" этнографией, об "удивительной прозорливости" Руссо, который, будучи "более тонок умом, чем Бергсон", "еще до открытия тотемизма" "проникает в то, что делает возможным тотемизм как таковой" (с. 147), а это:

1) *сострадание*, этот основоположный аффект, столь же изначальный, как и самолюбие: он естественным образом объединяет нас с другими и прежде всего, конечно, с человеком, но также и со. всяким живым существом;

2) *изначально метафорическая*, ибо связанная, по Руссо, со страстью, сущность нашего языка. Такое истолкование Руссо Леви-Строссом можно обосновать "Опытом о происхождении языков", который мы постараемся далее внимательно прочитать: "Поскольку первыми побуждениями, заставившими человека говорить, были страсти (а не потребности), его первыми выражениями были тропы. Образный язык возник первым". Именно в "Тотемизме изнутри" "Второе рассуждение" Руссо определяется как "первый трактат по общей антропологии во французской литературе". В нем Руссо почти в современных терминах ставит главную проблему антропологии, а именно проблему перехода от природы к культуре" (с. 142). А вот часто повторяющаяся похвала: "Руссо не только предвосхитил этнологию — он ее основал. Прежде всего — практически, написав "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми", где ставится проблема соотношения между природой и культурой: в нем можно видеть первый трактат по общей этнологии; а затем — теоретически, с замечательной ясностью и краткостью разграничив собственный объект этнолога и объект моралиста или историка: "Когда мы хотим изучать людей, нужно смотреть вокруг себя, но чтобы изучать человека как такового, нужно научиться смотреть вдаль: сначала нужно наблюдать различия, чтобы потом обнаружить общие свойства" ("Опыт о происхождении языков", гл. VIII)" [142].

Это открыто провозглашаемый (déclaré) воинствующий руссоизм. Он навязывает нам тот общий вопрос, который более или менее непосредственно будет направлять все наше чтение. В какой мере принадлежность Руссо к логоцентрической метафизике и философии наличия - мы уже увидели эту принадлежность, а ее образцовую фигуру обрисуем позже - задает границы научного рассуждения? Можно ли сказать, что она с необходимостью удерживает в своих границах и науку этого этнолога и теоретика современной этнологии, и его верность Руссо?

Если этого вопроса будет недостаточно, чтобы побудить нашу мысль к развитию, нам придется, быть может, вновь обратиться, например:

1) к экскурсу о насилии: не о том насилии, которое будто бы обрушивается на невинный язык извне, застает его врасплох, так что язык переживает эту агрессию письма как свое

случайное бедствие, поражение, крах, но о том изначальном насилии языка, которое всегда-уже есть письмо. Мы ни в коем случае не станем опровергать Руссо и Леви-Стросса, когда они связывают власть письма с насилием. Однако если смотреть в корень проблемы и не считать это насилие чем-то чуждым исходно невинной речи, тогда весь смысл высказывания о единстве насилия и письма переворачивается: следовательно, его не нужно изымать из контекста и рассматривать изолированно;

2) к области недосказанного по поводу метафизики или онто-теологии логоса (преимущественно в ее гегелевском виде) как немощного сновидного усилия, как попытки справиться с отсутствием как таковым путем редукции метафоры, ее растворения в абсолютной яв-ленности (parousia) смысла. К области недосказанного относится и первописьмо в языке с его неустранимой метафоричностью: саму возможность первописьма нам следует здесь помыслить еще до каких-либо его риторических повторов, справившись с неизбежным отсутствием собственного имени. Руссо безусловно считал, что язык берет свое начало в образности, но он полагал также - и тому немало свидетельств - что она развивается в сторону собственного смысла (propre). "Образный язык возник первым, - говорит он, добавляя: - А собственный смысл был обнаружен в последнюю очередь" ("Опыт" [143]). Именно перед этой эсхатологией всего «собственного» (prope, proprius, proximité à soi, propriété, propreté) мы и поставим вопрос о письме (graphein).

Война имен собственных

> *Но как отличить на письме человека, которого называют, от человека, которого подзывают? Именно туг истинная загадка точки, обозначающей звательность.*
>
> "Опыт о происхождении языков"

Взойдем теперь от "Печальных тропиков" к "Опыту о происхождении языков" и от преподанного "Урока письма" к уроку, в котором нам отказал человек, которому было "стыдно забавляться такими безделицами" - письмом - в сочинении о воспитании. Поставим вопрос более четко: можно ли сказать, что здесь и там говорится одно и те же, делается одно и то же?

В "Печальных тропиках", которые представляют собой одновременно и "Исповедь", и своего рода приложение к "Приложению к путешествию Бугенвиля", есть глава "Урок письма". В ней описан эпизод того, что можно было бы назвать этнологической войной, то важнейшее столковение, с которого начинается общение между народами и культурами, даже если оно не совершается под знаком господства колонизаторов или миссионеров. В рассказе об "Уроке письма" звучит тема насилия, сдерживаемого или отсроченного, иногда неявного, но всегда давящего и тяжелого. Его гнет чувствуется в разных местах и в разные моменты: оно затрагивает отношения, переданные повествованием Леви-Стросса, отношения между индивидами и группами, отношения между культурами или внутри одного и того же сообщества. О чем говорит то или иное отношение к письму в различных случаях насилия?

Проникновение в мир намбиквара. Симпатия этнолога к тем, ко-муонпосвятил, как известно, одну из двух своих диссертаций - "Семейная и социальная жизнь индейцев намбиквара"(1948). Стало быть, проникновение в "потерянный мир" намбиквара, "маленькой группы коренных жителей-кочевников - одного из самых примитивных племен, которые только можно встретить в мире" на "территории, равной Франции", пересеченной "пикадой" (picada - тропа, след которой "теряется в зарослях кустарника". Нужно помыслить одновременно возможность пути и различия как письма, истории письма и истории пути, разрыва, via rapta, прерванного пути, проложенного (fracta) пути, пространства обратимости и повторения, прочерченного открытостью, отклонением и насильственной разбивкой природы, дикорастущего леса. Silva - это дикорастущий лес, а что касается via rupta, то она записывается, выделяется, насильственно вписывается как различие, как форма, навязываемая hyle, лесу, роще как материи; трудно представить себе, чтобы умение строить дороги не давало тем самым доступа к письму). Территория племени намбиквара пересечена линией пикады, протоптанной коренными жителями. Но также и другой *линией* - привнесенной извне:

> Это заброшенная телефонная линия, которая "стала бесполезной сразу, как только была проведена"; она "натянута между телеграфными столбами, которые не меняют, когда они сгнивают, падая жертвами термитов или же индейцев, принимающих характерный гул телеграфной линии за гудение целого улья диких пчел".

Люди из племени намбиквара, чья агрессивность и жестокость (действительные или мнимые) вызывают страх у персонала телефонной линии, "обращают наблюдателя к тому, что он охотно (хотя и ошибочно) принял бы за детство человечества''. Леви-Стросс описывает этот биологический и культурный тип населения, чьи техника, экономика, социальные установления и структуры родства, при всей их примитивности, безусловно делают намбиквара полноправными представителями человеческого рода, человеческого общества, достигшими "культурного состояния". Они владеют языком и знают запрещение инцеста. "Все они - родственники друг другу; представители намбиквара женятся преимущественно на племянницах из так называемого перекрестного (croisée) рода - на дочерях сестры отца или брата матери". Другое основание для того, чтобы, вопреки видимости, не верить в тезис о "детстве человечества" применительно к намбиквара, — это структура их языка. И особенно — его использование. В разных ситуациях намбиквара используют различные диалекты, различные языковые системы. Именно здесь вступает в действие феномен, который можно было бы обобщенно назвать "лингвистическим" и который должен нас здесь интересовать в первую очередь. Речь идет о факте, который мы не сможем истолковать вне общей системы условий его возможности, вне его a priori; эмпирические причины этого факта, действующие в данной ситуации, нам недоступны, а Леви-Стросс и не стремится их понять, ограничиваясь здесь простой констатацией. Этот факт интересен в связи с тем, что было выше сказано насчет сущности или энергии graphein как изначального стирания собственного имени. Письмо возникает, когда в системе происходит вычеркивание собственного имени; "субъект" возникает с самого начала этого стушевывания, т. е. с момента появления "собственного" (propre) на ранней заре языка. Это высказывание по сути своей универсально и может быть построено a priori. Каким образом

происходит переход от этого a priori к детерминации эмпирических фактов — вот вопрос, на который мы не можем здесь дать общего ответа. И прежде всего потому, что на вопросы такого типа общего ответа, по определению, просто не существует.

Таким образом, мы отправляемся здесь навстречу этому факту. Речь идет не о стирании самой структуры того, что мы считаем нашими собственными именами; речь идет не о стушевывании, которое парадоксальным образом создает изначальную возможность прочтения вычеркнутого, но о характерном для некоторых обществ палимпсестном, напечатленном (en surimpression) запрете на использование собственных имен: "Использование собственного имени у них запрещено", - сообщает Леви-Стросс.

Прежде чем подойти к этому вплотную, заметим, что запрет на собственные имена необходимо оказывается вторичным по отношению к вычерку, создающему собственное имя внутри прото-пись-ма (archi-écriture), т. е. в игре различий. Стало быть, именно потому, что собственные имена уже не являются собственными, ибо их выработка есть одновременно и их стушевывание, а вычерк, насилие буквы изначальны и вовсе не нападают невесть откуда на некую исконную запись; именно потому, что собственное имя — как уникальное называние наличного уникального существа — всегда было лишь мифом о (перво)начальной возможности чтения (lisibilité), прозрачной в своем наличии и одновременно — стушеванной; именно потому, что возможность собственного имени всегда определялась местом в классификации и, значит, в системе различий, в письме, сохраняющем следы различий, - именно поэтому запрет стал возможным, смог осуществляться, а также, как мы далеее увидим, и нарушаться. Нарушаться - т. е. вновь забываться, возвращаться в несобственность (non-propriété) (перво)начала.

Все это хорошо согласуется с замыслом Леви-Стросса. В главе "Путь к общему и путь к частному" ("Первобытное мышление", гл. VI) показано, что "собственно именование невозможно, что осуществляется лишь классификация другого... или же себя самого" [144]. Это доказательство строится на нескольких примерах запрета на употребление имен собственных в тех или иных случаях. Здесь следовало бы, конечно, тщательно разграничить сущностную необходимость устранения собственного имени и вполне конкретный запрет, который иногда к нему добавляется, образуя с ним единый узел. И отсутствие запрета, и наличие запрета равно предполагают эту основоположную стушеванность. Отсутствие запрета, осознание или показ собственного имени позволяют восстановить или же вновь обнаружить неустранимую сущностную не-собственность (impropriété). Когда в нашем сознании имя называется собственным, оно тем самым уже классифицируется и стушевывается в этом самоназывании. Оно становится чем-то большим, нежели так называемое собственное имя.

Отказавшись от понимания письма в узком смысле слова - как линейной фонетической записи, — можно сказать, что всякое общество, способное вырабатывать или, иначе говоря, стушевывать собственные имена и играть классификационными различиями, уже владеет письмом как таковым. Таким образом, выражению "бесписьменное общество" не соответствуют никакая реальность и никакое понятие. Это выражение - этноцентрическая галлюцинация, злоупотребление расхожим, т. е. этноцентрическим, понятием письма. Впрочем, презрение к письму вполне хорошо согласуется с таким этноцентризмом. Но этот

парадокс лишь мнимый, это -одно из противоречий, в которых выражается и выполняется внутреннее устойчивое желание. Презрение к письму (буквенному) как орудию порабощения речи, грезящей о своей полноте и самоналичии, и отказ признать письмом знаки, не являющиеся буквами, - это один и тот же жест. Мы видели его как у Руссо, так и у Соссюра.

Итак, намбиквара - сюжет "Урока письма" - это как раз один из таких бесписьменных народов. У них нет того, что мы обычно называем письмом. Во всяком случае, об этом нам говорит Леви-Стросс: "Очевидно, что намбиквара не умеют писать". С точки зрения эти-ко-политической это неумение сразу же предстанет как невинность и ненасилие, нарушенные вторжением Запада и "Уроком письма". Мы увидим эту сцену. Но чуть позже.

Ведь заявлять, что намбиквара не умеют писать, можно лишь на основе какой-то определенной модели письма. Позже, рассматривая и сопоставляя различные тексты Леви-Стросса, мы задумаемся над тем, насколько правомерно отказывать в статусе письма тем "пунктирным линиям" и "зигзагам" на ритуальных погремушках, которые кратко упомянуты в "Печальных тропиках". Как отказать в умении писать обществу, способному стушевывать "собственное", т. е. уже познавшему насилие? Ведь письмо как стуше-вывание (oblitération) "собственного" в игре различий есть изначальное насилие само по себе; чистая невозможность "звательной точки", невозможная чистота звательности. Нельзя устранить ту "двусмысленность", от которой Руссо хотел избавиться использованием "звательной точки". В самом деле, наличие такой точки в любой системе пунктуации ничего не изменит. Смерть называния в абсолютном, собственном смысле, признание в языке «другого» как чистого другого, взывающего к другому как таковому, -это смерть чистой идиомы, именующей нечто уникальное. Еще до появления насилия в обычном и производном смысле слова -именно о нем и идет речь в "Уроке письма" - уже существует возможность прото-письма как насилия, насилия различения, классификации и системы названий. Но прежде чем обрисовать структуру этих следствий прочтем сцену с именами собственными; вместе с другой сценой, которую мы увидим позже, они подготавливают нас к "Уроку письма". Она отделена от него главой с другой сценой ("В семье") и описана в гл. XXVI, названной "На линии".

> "Хотя иметь дело с намбиквара несложно - они не обращают внимания на присутствие этнографа, на его записную книжку, на фотоаппарат, - работа осложнялась языковыми причинами. Прежде всего у них запрещено пользоваться именами собственными; чтобы идентифицировать человека, требовалось поступить так же, как делали служащие с телеграфной линии, т. е. договориться с коренными жителями насчет прозвищ, которыми можно было бы их называть. Это могли быть либо португальские имена (например, Хулио, Хосе-Мария, Луиза); либо прозвища (Лебре (Заяц), Ассукар (Сахар)). Я даже знал человека, которого Рондон или кто-то из его товарищей окрестил Кавеньяком: он носил бородку, что редко встречается у индейцев, которые обычно ходят безбородыми. Однажды, когда я играл с группой детей, одну из девочек ударила подружка; она прибежала ко мне искать защиты и принялась тайно шептать мне на ухо какие-то непонятные слова, которые я

> несколько раз просил ее повторить; когда же это заметила другая девочка, она пришла в ярость и тоже подбежала ко мне, чтобы сообщить какую-то важную тайну; после некоторых колебаний и распросов я понял, в чем было дело. Первая девочка решила из мести выдать мне имя своей обидчицы, но когда это заметила другая, она в наказание сообщила мне имя первой. С этого момента было нетрудно, хотя и неловко, настроить детей друг против друга и выведать все их имена. После чего в нашем сообществе заговорщиков я без труда выведал у них имена взрослых. Но когда взрослые узнали про наши секреты, детей наказали, и источник моей информации иссяк" [145].

Мы не можем здесь углубляться во все сложности эмпирической дедукции этого запрета, однако a priori ясно, что те "собственные имена", о запрете и раскрытии которых говорит нам Леви-Стросс, на самом деле вовсе не собственные имена. Само выражение "имя собственное" неточно, причем по тем самым причинам, о которых идет речь в "Первобытном мышлении". Запрет налагается на раскрытие того, что функционирует в качестве собственного имени. И эта функция есть само сознание. Имя собственное в обыденном смысле слова, в смысле сознания, выступает (мы бы сказали: "по истине", — если бы мы не должны были опасаться этого слова [146]) лишь как обозначение принадлежности, как элемент лингвосоциальной классификации. Снятие запрета, вся эта крупная игра доносов и обнажение "собственного" (речь идет, заметим, как бы о военных действиях; много чего можно было бы сказать по поводу того, что ведут эту игру и враждуют между собою именно девочки) заключаются не в выдаче собственных имен, но в разрыве покрова, скрывающего классификацию и принадлежность [к общественной группе], вписанность в систему языковых и социальных различий.

То, что взрослые представители намбиквара скрывали, а девочки, нарушив правила, выдали чужеземцу, вовсе не было какими-то уникальными идиомами, но скорее несущими особую нагрузку именами нарицательными или "абстрактами" - если верно (см. "Первобытное мышление", с. 242), что "в системы имен включены также и их "абстракты".

Понятие имени собственного, которым Леви-Стросс пользуется в "Печальных тропиках" как чем-то несомненным, никак нельзя назвать простым и удобным в обращении. А значит, то же самое относится и к понятиям насилия, хитрости, вероломства или угнетения, которые, подобно знакам пунктуации, и дальше размечают текст "Урока письма". Как уже говорилось, насилие здесь не врывается внезапно, чтобы застичь (surprise) первозданную невинность в ее наготе - в момент обнажения тайны так называемых имен собственных. Структура насилия сложна; это же можно сказать и о письме как структуре ее возможности.

Итак, по сути, имело место некое изначальное насилие, которому нужно было дать имя. Именовать, давать имена, которые иногда будет запрещено произносить, — таково первонасилие языка, или, иначе говоря, вписывание в различие, в классификацию, приостановка абсолютной звательности. Помыслить уникальное внутри системы, вписать его в систему - таков жест прото-письма: это про-то-насилие, потеря "собственного" смысла (propre), абсолютной близости, самоналичия — по сути, потеря того, что никогда не име-. ло места, самоналичия, которое не было реально дано, но лишь грезилось, всегда-уже будучи

раздвоенным, повторенным, способным явиться лишь в момент собственного исчезновения. На основе этого прото-насилия, запрещенного и тем самым подтвержденного вторым насилием - тем, что возмещает ранее нанесенный убыток, защищает, устанавливает "мораль", предписывает сокрытие письма, стирание и стушевывание так называемых собственных имен, уже расчленивших "собственное" как таковое, - может в конце концов возникнуть (или же не возникнуть: эта возможность - эмпирическая) и третье насилие — вместе со всем тем, что называется обычно злом, войной, бесцеремонностью, вмешательством: оно заключается в том, чтобы насильственно раскрыть так называемое имя собственное или то первонасилие, которое оторвало "собственное" от собственности (propriété) и чистой самости (propreté). Третье насилие - это, можно было бы сказать, насилие рефлексии, обнажающее врожденную нетождественность, классификацию как превращение "собственного" в нечто неестественное, тождество как абстрактный момент понятия. Ясно, что именно на этом третичном уровне - или уровне эмпирического сознания — и должно располагаться общее понятие насилия (система нравственного закона и его нарушения), саму возможность которого нам до сих пор никак не удается помыслить. Именно на этом уровне написана сцена с именами собственными, а затем и урок письма.

Это последнее насилие тем более сложно по своей структуре, что оно отсылает сразу к двум нижележащим слоям — прото-насилия и закона. Оно вырывает из безымянности первичное именование, которое, в свою очередь, уже было изъятием имени, но оно обнажает также и то, что с тех самых пор играло роль "собственного" (propre), так называемого собственного, заместителя отсроченного собственного, того, что воспринимается социальным и моральным сознанием как собственное, как надежная печать, удостоверяющая самотождественность, как тайна.

Эмпирическое насилие, война в обыденном смысле слова (хитрость и вероломство девочек или, скорее, кажущиеся хитрость и вероломство, ибо этнолог берет вину на себя и тем самым возвращает им невинность; хитрость и вероломство индейского вождя, разыгрывающего комедию с письмом, *кажущиеся* хитрость и вероломство индейского вождя, заимствующего все свои приемы у западного пришельца) всегда мыслятся Леви-Строссом как нечто *случайное*. Они неожиданно врываются в царство невинности, в то "культурное состояние", *естественная* благость которого еще ничем не осквернена [147].

Эта гипотеза, которую должен подтвердить "Урок письма", подкрепляется двумя моментами, по видимости случайного характера, которые расцвечивают изображение. Они предвосхищают всю мизансцену "Урока" и выявляют в полном блеске искусство композиции в этом рассказе о путешествии. Следуя традициям XVIII века, случай из жизни, страничка исповеди, отрывок из дневника — все это умело расположено и использовано как философский довод в споре об отношениях между природой и обществом, идеальным обществом и реальным обществом, а чаще всего - между другим обществом и нашим *обществом*.

Итак, с чего начинается война имен собственных? С приезда иностранца, и удивляться этому не приходится. Она начинается в присутствии (и даже из-за присутствия) этнографа, который нарушил естественный порядок и мир, ту атмосферу сопричастности, которая обеспечивает внутреннее функционирование хорошего общества. Дело не только в том, что служащие с телеграфной линии навязали коренным жителям смешные прозвища, заставив

их внутренне принять эти клички (Заяц, Сахар, Кавеньяк); дело также и в том, что втор жение этнографа раскрывает тайну собственных имен и разрушает ту атмосферу невинной сопричастности, которая царила в игре девочек. Именно этнолог вторгается в девственное пространство, а именно в сцену игры, причем именно игры маленьких девочек. Уже одно только присутствие иностранца, уже один его внимательный взгляд непременно порождают вмешательство: нечто, сказанное так, чтобы другие не услышали (a parte), тайна, прошептанная на ухо, различного рода "уловки" и их сдвиги, ускорение, порыв, все усиливающееся ликование в самом этом движении, покуда потом, после обнаружения вины, не начнутся спад, замедление движения -поскольку "иссяк" "источник" [информации]: все это наводит на мысль и о танце, и о празднике - не только о войне.

Таким образом, уже само присутствие наблюдателя есть вмешательство. Поначалу оно внешне ни в чем не проявляет себя: иностранец молча наблюдает за игрой девочек. То, что одну из них "ударила" "подружка", — это еще не насилие, так как целостность общей структуры отношений при этом не нарушена. Насилие проявляется лишь в тот момент, когда происходит взлом интимности имен собственных. И это становится возможным лишь в тот момент, когда под взглядом иностранца это пространство уже оказывается проработанным, переориентированным. Взгляд другого выявляет собственные имена, прочитывает их, снимает ранее лежавший на них запрет.

Первое время этнограф удовлетворяется простым наблюдением. Внимательный взгляд и безмолвное присутствие. Затем все усложняется, искривляется, запутывается, как лабиринт: и этнограф уже готов вступить в игру, губительную для самой игры, он готов выслушать тайну и стать соучастником той девочки, которая оказывается одновременно и жертвой, и обманщицей. Наконец, поскольку самое важное - это имена взрослых (ведь и эпонимы, и тайну имен можно раскрыть, лишь проникнув туда, где даются имена), это предельное разоблачение невозможно без активного вмешательства иностранца, который, впрочем, признает и сам факт вмешательства, и свою вину. Он видел, он слышал, ничего не делал, но уже умело провоцировал девочек, чтобы выведать настоящие имена. Вмешательства еще не произошло, обнаженная глубина "собственного" (propre) еще блюдет свою неприкосновенность. Раз мы не можем (или, скорее, не должны) возлагать вину за случившееся на невинных девочек, значит, во всем виноват иностранец, вторгшийся извне, активный, вероломный, хитрый, — иностранец, который уже не ограничивается наблюдением и выслушиванием, но принимается "настраивать" девочек друг против друга, развязывать им языки и выведывать драгоценные имена: ведь, как говорится в диссертации, только "взрослые обладают именами в собственном смысле слова" (с. 39). Конечно, все это сопровождается угрызениями совести и чувством сострадания, которое, по Руссо, объединяет нас с самым чуждым из чужестранцев. А теперь перечитаем исповедь, mea culpa этнолога, принимающего на себя всю ответственность за вмешательство, в результате которого он получил искомое. Итак, выдав друг друга, девочки *выдали* взрослых.

> "Первая девочка решила из мести выдать мне имя своего врага, но когда это заметила другая, она в наказание сообщила мне имя первой. С этого момента было нетрудно, хотя и неловко, настроить детей друг против друга и выведать все их имена. После чего в нашем сообществе заговорщиков я без

> труда выведал у них имена взрослых".

Настоящий виновник не будет наказан, и это налагает на его вину печать непоправимости: "Но когда взрослые узнали про наши секреты, детей наказали, и источник моей информации иссяк".

Возникает ощущение (оно подтверждается всеми текстами Леви-Стросса), что роль этой темы, столь близкой автору "Печальных тропиков", а именно критики этноцентризма, в том, чтобы сделать «другого» образцом изначальной и естественной доброты, обвиняя и унижая при этом самого себя и обличая свое собственное недостойное бытие в зеркале антиэтноцентризма. Этому смирению, этому обличению собственной "недостойной" жизни, этим угрызениям совести, порождающим этнографию [148], современный этнолог вполне мог бы научиться у Руссо. Об этом говорится в его "Женевской речи":

> "Поистине, я — это вовсе не "я", а самый слабый и униженный среди "других". Таково открытие "Исповеди". Разве этнолог может писать что-либо, кроме исповеди? Ведь он пишет ее, как уже было показано, от своего имени, ибо именно в этом призвание и стимул его труда; он делает свое дело во имя своего общества, которое посылает этнолога на поиски других обществ, других цивилизаций, самых неразвитых и убогих, и все это в конечном счете лишь для того, чтобы понять, насколько само оно "негодно"..." (с. 245).

Все это не только позволяет этнологу, проводящему эту операцию у себя дома, занять властную позицию, но и свидетельствует о наследии XVIII века - во всяком случае, о некоторых чертах XVIII века, поскольку уже и тогда у людей стали возникать сомнения на этот счет. В неевропейских народах видели образец подспудной доброй природы, вновь обретенную родную землю, ту "нулевую ступень", по отношению к которой можно было бы изобразить структуру, становление и особенно упадок нашего общества и нашей культуры. Но дело не только в этом: как правило, эта археология оказывалась одновременно телеологией и эсхатологией, мечтой о полноте и непосредственности наличия, останавливающего историю, о прозрачной и цельной явленности (parousia), о подавлении противоречия и различия. Миссия этнолога — как ее мог бы определить Руссо — заключается именно в том, чтобы трудиться ради этой цели. Подчас вопреки философии, которая "лишь одна" стремилась бы "возбудить" "вражду" между "я и другим" [149]. И это вовсе не насилие над словами и вещами. Продолжим чтение той же "Женевской речи", хотя можно было бы найти сотню других подобных текстов:

> "Руссоистская революция, которая предопределила революцию в этнологии и стала ее началом, предполагает отказ от обязательных уподоблений: будь то одной культуры другой культуре или представителя данной культуры тому образу или социальной роли, которые эта культура стремится ему навязать. В обоих этих случаях культура или индивид защищают свое право на свободу быть самими собой, а оно может осуществляться либо за пределами человеческого - через уподобление всему живущему и, стало быть, страдающему, либо еще до принятия какой-то определенной роли или воплощения

> — как уподобление существующему, но еще не сформированному. И тогда я и другой, отныне свободные от той вражды, которую лишь одна философия стремится в них возбудить, опять сольются в единое целое. Этот изначальный союз, наконец-то восстановленный, позволяет им совместно обосновать мы в противоположность ему, т. е. тому враждебному обществу, которое человек учится отвергать на примере Руссо, научившего нас избегать невыносимых противоречий цивилизованной жизни. Ведь если природа отторгла человека, а общество постоянно его угнетает, то единственное, что ему остается, - это изменить это соотношение полюсов и заняться поиском общества, близкого к природе, чтобы в нем размышлять о природе общества. Таков, как мне кажется, единый и неделимый смысл "Общественного договора", "Писем о ботанике" и "Прогулок одинокого мечтателя" [150].

В "Стаканчике рома" суровая критика Дидро и прославление Руссо ("единственный этнограф среди философов... наш учитель... наш брат, которого мы, неблагодарные, не оценили; мы посвятили бы ему каждую страницу этой книги, если бы такая почесть была достойна памяти этого великого человека") завершаются так: "Можно ли сказать, что эти недостатки как таковые внутренне присущи [общественному] состоянию — вот единственный наш вопрос. За всеми злоупотреблениями и преступлениями нужно искать несокрушимую основу человеческого общества" [151].

Мы обеднили бы мысль Леви-Стросса, столь неоднозначную, если бы забыли о том, что этот вопрос неисчерпаем. Он не только постоянно сопровождает труд ученого, но глубинно воздействует на его содержание.

Но ведь мы упомянули еще и о другом случае. Те самые намбик-вара, которые участвуют в сцене "Урока письма", а сами писать не умеют, - добры: беда вторгается к ним извне (exothen, как говорится в "Федре") вместе с письмом. Стало быть, иезуиты, миссионеры-протестанты, американские этнологи, служащие с телеграфной линии — все те, кто считал намбиквара жестокими и злобными, не только ошибались, но, возможно, и переносили на них свою собственную злобу, порождая тем самым то зло, которое они будто бы потом видели или хотели видеть. Обратимся вновь к концу XVII главы, удачно названной "В семье". Этот отрывок непосредственно предшествует "Уроку письма" и в известном смысле необходим для его понимания. Но сначала нужно уточнить то, что как бы само собой разумеется: хотя мы можем принять заявления Леви-Стросса о невинности и доброте намбиквара, об "их чрезвычайной мягкости", "самом истинном выражении человеческой нежности" и проч., лишь как утверждения эмпирические, вторичные, относительные, усматривая в них описания эмпирических аффектов героев этой главы (т. е. как самих намбиквара, так и автора), - хотя мы принимаем эти заявления лишь как фиксацию некоторых *эмпирических отношений*, то отсюда вовсе не следует, что мы сочли бы более надежными свидетельствами морализаторские описания американского этнолога, обличающего злобу, жестокость и невоспитанность дикарей. В действительности обе эти позиции симметрично противоположны, соразмерны и соупорядочены вокруг общей оси. Сославшись на работы зарубежного коллеги, осуждающего намбиквара за их нежелание бороться с болезнями, грязь, нищету, неучтивость, за их злобный и недоверчивый характер,

Леви-Стросс продолжает:

> "Что касается меня — а я знал их в те времена, когда болезни, принесенные белым человеком, уже их истребляли, однако после вполне гуманных мероприятий Рондона никто не стремился их поработить, — то мне хотелось бы забыть это удручающее описание и запомнить намбиквара так, как они предстают на страницах моего дневника, в записи, набросанной ночью, при свете карманного фонаря: "В сумеречной саванне видны огни костров на стоянке. Вокруг очага, единственной защиты от наступающего холода, за непрочной оградой из пальм и веток кустарника, в спешке укрепленной с той стороны, откуда дует ветер и хлещет дождь, рядом с корзинками, наполненными бедным скарбом, составляющим все их земное богатство, прямо на широкой земле, опасаясь других племен, столь же враждебных и столь же всего страшащихся, супружеские пары лежат, крепко обнявшись и ища друг в друге опору, утешение, единственную защиту от повседневных трудностей и той созерцательной меланхолии, которая время от времени овладевает душой намбиквара. Иностранец, который впервые поселяется вместе с индейцами, не может не чувствовать тревогу и сострадание, видя перед собой людей, совершенно лишенных средств к существованию, прикованных к враждебной им земле какими-то неумолимыми катаклизмами, обнаженных и дрожащих перед неверным пламенем костра. Он пробирается на ощупь среди зарослей кустарника, всячески стараясь не задеть руку, плечо, грудь людей, лежащих на земле при свете костров. Однако эта картина нищеты оживляется шепотом и смехом. Двое обнимают друг друга как бы в ностальгии по потерянному единству, и шаги чужеземца не прерывают их ласк. В них чувствуется безграничная мягкость, полнейшая беззаботность, наивное и чарующее животное удовлетворение и в целом — нечто такое, что является самым трогательным и подлинным выражением человеческой нежности".

"Урок письма", который следует за этим описанием, вполне можно читать как то, чем он хочет быть прежде всего: как страницу из "записной книжки", набросанную ночью при свете карманного фонарика. Однако картина получится иная, если видеть в этом трогательном изображении рассуждение этнолога. В основе "Урока" несомненно лежит определенная предпосылка - тезис о доброте или невинности намбиквара, — необходимая для следующей за этим тезисом картиной того, как насилие вторгается в жизнь намбиквара вместе с письмом. Именно здесь проходит четкая граница между исповедью этнографа и теоретическим рассуждением этнолога. И это различие между эмпирическим и сущностным должно строго соблюдаться.

Как известно, Леви-Стросс резко отзывался как раз о тех философиях, которые открыли мысли доступ к этому различию: чаще всего это философии сознания, когито — в картезианском или гуссерлевском смысле слова. Он резко отзывался и об авторе "Опыта о непосредственных данных сознания". Леви-Стросс упрекает своих бывших учителей в том, что они слишком много размышляли, вместо того чтобы изучать "Курс общей лингвистики"

Соссюра [152]. Однако, что бы мы ни думали о философиях, которые тем самым подвергаются обвинениям или насмешкам (в этой связи укажем лишь, что речь здесь фактически идет об их призраках - из учебников, пособий или людских слухов), нельзя не признать, что различение между эмпирической эмоцией и сущностной структурой всегда было их главным правилом. Ни Декарт, ни Гуссерль никогда бы не допустили, чтобы эмпирическое изменение их отношения к миру или к другому человеку считалось научной истиной, а какая-то эмоция превращалась в посылку логического рассуждения. В "Правилах метода" (Regulae) переход от неопровержимой феноменологической истины "я вижу желтое" к суждению "мир желтый" — невозможен. Есть ли смысл продолжать? Во всяком случае, очевидно, что строгая философия сознания никогда бы не стала выводить из определенных эмпирических данных тезис об изначальной доброте и девственной невинности намбиквара. С точки зрения этнологической науки такой вывод столь же удивителен, сколь "удручающе" мнение недоброго американского этнолога, о котором рассказывает Леви-Стросс. Удивительным кажется это безусловное утверждение о глубинной доброте намбиквара у этнолога, который в начале "Печальных тропиков" противопоставляет бескровным фантомам философий сознания и интуиции своих единственных истинных учителей - Маркса и Фрейда.

Все те мыслители, которые поспешно перечисляются в начале этой книги в качестве представителей метафизики, феноменологии или экзистенциализма, не узнали бы себя в этих своих изображениях. Это и так ясно. Однако из этого вовсе не следует, что Маркс или Фрейд согласились бы с теми рассуждениями, которые произносятся от их имени, — прежде всего в тех главах, которые нас сейчас интересуют. Они, конечно, потребовали бы доказательств, услышав рассуждения о "безграничной мягкости", "полнейшей беззаботности", "наивном и очаровательном животном удовлетворении", о чем-то таком, "что является самым трогательным и подлинным выражением человеческой нежности". Они потребовали бы доказательств и не приняли бы на веру ссылок на "изначальный и наконец-то восстановленный союз", позволяющий "совместно обосновать мы в противоположность ему" (см. выше), или же на "эту упорядоченную, как бы кристаллическую структуру, которая, как показывают нам лучше всего сохранившиеся первобытные общества, не противоречит человеческому состоянию" (Вступительная речь в Коллеж де Франс). Оказавшись в этой системе философского родства и генеалогических притязаний, Руссо бы, наверное, вовсе не удивился. Разве он не требовал, чтобы ему позволили жить в мире с философиями сознания и внутреннего чувства, в мире с чувствующим когито [153], с тем внутренним голосом, который, как он считал, никогда не лжет? Согласовать Руссо, Маркса и Фрейда в самом себе - задача нелегкая. Но согласовать их друг с другом в строгой системе понятий - возможно ли это вообще?

Письмо и эксплуатация человека человеком

> *Никогда не будучи в силах осуществить свой замысел, самодельщик (bricoleur) всегда вкладывает в него частицу самого себя.*
>
> "Первобытное мышление"

> *Его система, быть может, и ложна, однако, развивая ее, он истинно изобразил самого себя.*
>
> Ж.-Ж. Руссо. "Диалоги"

Откроем, наконец, "Урок письма". Мы уделяем этой главе такое внимание вовсе не для того, чтобы злоупотребить путевым дневником — этим наименее научным выражением мысли. С одной стороны, и в других текстах [154], в другой форме, в более или менее сжатом виде мы находим все темы той вполне продуманной теории письма, которая впервые была представлена в " Печальных тропиках". С другой стороны, именно в этой работе собственно теоретическое содержание изложено как комментарий к некоему "чрезвычайному происшествию", т. е. более подробно, нежели где-либо еще. Об этом происшествии почти теми же словами рассказывается и в начале диссертации о намбиквара, написанной семью годами раньше. Однако лишь в "Печальных тропиках" вся эта система представлена в наиболее строгом и полном виде. Нигде более мы не находим столь четкого изложения ее необходимых предпосылок, а именно сведений о природе организма, подвергшегося агрессии письма. Вот почему мы так долго говорили об описании невинности намбиквара. Лишь невинное сообщество, лишь малое сообщество (эта руссоистская тема будет проясняться постепенно), лишь микрообщество ненасилия и свободы, все члены которого находятся друг от друга на расстоянии непосредственного, прозрачного, кристально ясного обращения, лишь сообщество, всецело самоналичное в живой речи, может оказаться добычей в результате агрессии извне, местом проникновения письма, его внедрения путем "хитрости" и "вероломства". Лишь такое сообщество может заимствовать из-за границы "эксплуатацию человека человеком". "Урок", следовательно, полон и окончателен: в последующих текстах теоретические выводы из этого происшествия будут представлены без конкретных предпосылок, когда, скажем, изначальная невинность уже заведомо предполагается, а не изображается, а в предыдущем тексте, т. е. в диссертации о намбиквара, в отличие от "Печальных тропиков", это происшествие просто пересказывается без сколько-нибудь пространного размышления о смысле, происхождении и исторической роли письма. Правда, в диссертации мы находим сведения, которые были бы ценным дополнением к "Печальным тропикам".

"Письмо", "эксплуатация человека человеком" - не мы навязываем такой язык Леви-Строссу. Проверим это, обратившись к "Беседам": "...письмо с самого своего возникновения, по-видимому, прочно связано лишь с обществами, основанными на эксплуатации человека человеком" (с. 36). Леви-Стросс вполне сознательно выдвигает в "Печальных тропиках" марксистскую теорию письма. Он говорит об этом в письме 1955 года (год выхода книги), посланном в журнал "Нувель критик" [155]. В ответе М. Роденсону, который критикует его от имени марксизма, он сокрушается:

>

> "Если бы он [г-н Роденсон] прочитал мою книгу, не ограничиваясь опублико ванными несколько месяцев назад отрывками, он бы увидел в ней не только марксистскую гипотезу происхождения письма, но и еще два исследования, посвященные бразильским племенам кадувео и бороро, в которых я пытаюсь истолковать надстройку в туземных обществах, основываясь на диалектиче-ском материализме, причем новизна такого подхода в этнографической литературе, быть может, заслуживала бы большего интереса и поддержки".

Наш вопрос, следовательно, заключается не только в том, "как примирить Руссо и Маркса", но также и в том, "могут ли рассуждения о надстройке и осуждение - на правах гипотезы - эксплуатации человека человеком обеспечить этой гипотезе марксистское обоснование". Этот вопрос имеет смысл, только если предположить, что марксистская критика обладает своей собственной строгой определенностью и что ее можно отличить от всех других критик нищеты, насилия, эксплуатации и пр., например от буддистской критики. Наш вопрос, очевидно, не имеет никакого смысла, если считать, что "между марксистской критикой... и буддистской критикой... нет ни оппозиции, ни противоречия" [156].

Прежде чем мы приступим к чтению "Урока", необходимо еще одно предупреждение. Мы уже подчеркнули двусмысленность той идеологии, которая потребовала соссюровского устранения письма: глубинный этноцентризм предпочитал фонетическое письмо — то самое письмо, которое способствует устранению графин и оправдывает это. Однако этноцентризм считал себя антиэтноцентризмом или же либерально-прогрессистским этноцентризмом. Решительно отделяя язык от письма, ставя письмо вне речи или ниже речи (или считая возможным это сделать), лелея мнимую надежду на освобождение лингвистики от необходимости пользоваться письменными свидетельствами, люди стремятся придать статус подлинного языка, полнозначной человеческой речи языкам всех тех *народов, которые по-прежнему называют* "*бесписьменными*". Та же двусмысленность свойственна и замыслу Леви-Стросса, и это вовсе не случайно.

С одной стороны, он признает обыденное различие между речью и письмом, строгую внеположность одного по отношению к другому, что позволяет сохранить разграничение между народами, владеющими письмом, и бесписьменными народами. Леви-Стросс нигде не высказывает сомнений в значимости самого этого различия. Именно это и позволяет ему помыслить переход от речи к письму как прыжок, как внезапное пересечение границы: это переход от устного языка, совершенно свободного от письма, т. е. чистого и невинного, к языку, снабженному графическим "изображением", добавочным означающим нового типа, несущим в себе орудие угнетения. Это "эпигенетическое" понятие письма потребовалось Леви-Строссу для того, чтобы представить зло, эксплуатацию, связанные с графией, как внезапный захват, как случайность, как внешнее вторжение в область чистой и невинной речи. Вторжение внешнее и *как бы случайное* [157]. Во всяком случае, этот эпигенетический тезис утверждает - на этот раз применительно к письму — то же самое, что пятью годами раньше говорилось во "Введении к работам Марселя Мосса" (с. XLVII): "язык мог возникнуть лишь сразу и целиком". Конечно, немало вопросов возникает в связи с тем отрывком, где утверждается прямая, непосредственная связь смысла со значением, точнее с лингвистиче-ским значением, в *устной речи*. Вот этот отрывок:

>

> "Каковы бы ни были момент и обстоятельства появления языка в иерархии животной жизни, язык мог возникнуть лишь сразу и целиком. Способность вещей к означению не могла складываться постепенно. Вследствие преобразования, изучение которого недоступно социальным наукам и является делом биологии и психологии, имел место переход от одного уровня, на котором ничто не имело смысла, к другому, на котором все стало иметь смысл". (Мысль о том, что биология и психология способны объяснить этот разрыв, кажется нам более чем сомнительной. Далее следует плодотворное разграничение между означающим и познающим дискурсом: лет пятьдесят назад некий философ сознания, забытый еще прочнее, чем другие, строго провел его в своих логических исследованиях.)

Этот эпигенетизм, впрочем, вовсе не был наиболее руссоистским аспектом мысли, которая столь часто опирается на "Опыт о происхождении языков" и на "Второе рассуждение", где между прочим говорится, что "изначальное изобретение языков должно было длиться бесконечно долго".

Традиционный и основоположный этноцентризм, который, вдохновляясь письмом фонетического типа, словно топором разрубает письмо и речь, тем самым трактуется и рассматривается как антиэт-ноцентризм. Его используют для подкрепления этико-политических обвинений: эксплуатация человека человеком действительно наблюдается в письменных культурах западного типа. От этого обвинения свободны общества, владеющие только речью: она невинна и не служит средством угнетения.

С другой стороны, - и это изнанка того же самого жеста, — постоянно подчеркивая значение водораздела между письменными и бесписьменными народами, Леви-Стросс немедленно устраняет его, как только его хотят использовать с этноцентристских позиций в размышлениях об истории и ценности различных культур. Само различие между народами, которые владеют или не владеют письмом, сохраняется, однако письмо не считается критерием историчности или значимости той или иной культуры: этноцентризм якобы отвергается в тот самый момент, когда он уже успел навязать расхожие понятия речи и письма и тем самым осуществить свое глубинное воздействие. Именно такой была и схема соссюровского жеста. Иначе говоря, вся та освободительская (libératrice) критика, из которой Леви-Стросс заимствует как предрассудок различие между историческими обществами и обществами, лишенными истории, все эти законные обличения остаются в полной зависимости от того понятия письма, которое мы здесь подвергаем сомнению.

Итак, что же такое "Урок письма"?

Это урок в двояком смысле слова, запечатленном в заглавии. Это урок письма, поскольку речь идет о научении письму. Вождь намбик-вара учится писать от этнографа и поначалу не понимает, в чем тут дело, он просто подражает процессу письма, не понимая его отношения к языку; или же, лучше сказать, он уже понимает глубинную порабощающую роль письма, но еще не осознает его функцию (в данном случае второстепенную) в общении, в означении, в передаче означаемого. Однако урок письма — это одновременно и то, чему учит нас письмо, то, что этнолог смог извлечь из этого "происшествия", долго размышляя бессонной

ночью о происхождении, роли и смысле письма. Итак, научив внешним приемам письма вождя намбиквара, который учился, не понимая, чему он, собственно говоря, учится, этнолог наконец сам понял, чему он его научил, и извлек из письма урок.

Итак, два важных момента:

А. Эмпирический момент восприятия: сцена "чрезвычайного происшествия".

Б. После всех дневных забот, во время бессонницы, поздней ночью: историко-философское размышление о сцене письма и глубинном смысле дневного происшествия, о завершившейся истории письма.

А. Чрезвычайное происшествие. Уже в самых первых строчках различные детали свидетельствуют о том самом этнографическом насилии, о котором говорилось выше. Во всем этом участвуют обе стороны, что позволяет нам восстановить подлинный смысл замечаний насчет "безграничной мягкости", "наивного и чарующего животного удовлетворения", "полнейшей беззаботности", "самого трогательного и подлинного выражения человеческой нежности":

> “...их неприветливость, явная раздраженность вождя свидетельствовали о том, что мы оказали на них слишком сильное давление. Ни мы, ни индейцы не чувствовали себя спокойно; ночь обещала быть холодной, и поскольку вокруг не было ни дерева, нам, как и индейцам, пришлось улечься спать прямо на земле. Но никто не спал: ночь прошла в вежливом наблюдении друг за другом. Вряд ли стоило продлевать эту рискованную затею. Я уговорил вождя, чтобы мы немедленно приступили к обменам. И тогда случилось чрезвычайное происшествие, которое требует немного рассказать о том, что этому предшествовало. Считается несомненным, что намбиквара не владеют письмом и даже не умеют рисовать - разве что наносят пунктирные или зигзагообразные линии на свои калебасы. Как и у кадувео, я, однако, раздал им листы бумаги и карандаши. Поначалу они не знали, что с ними делать, но однажды я увидел, что они чертят на бумаге какие-то волнистые горизонтальные линии. Что это значило? По всей очевидности, они писали или точнее пытались пользоваться карандашом так же, как и я, потому что не знали, что с ним делать, а я еще не успел позабавить их своими рисунками. Для большинства этим все и ограничилось, однако вождь племени был более дальновиден. Лишь он один несомненно понял назначение письма".

Сделаем здесь первую остановку. Этот отрывок, подобно многим другим, как бы налагается на соответствующий отрывок из диссертации о намбиквара. В ней шла речь об этом происшествии, и для нас небесполезно вновь обратиться к этому рассказу. В диссертации можно выделить три момента, опущенные в "Печальных тропиках". Они для нас небезынтересны.

1. В языке этой подгруппы намбиквара [158] есть слово для обозначения акта письма или, во всяком случае, слово, которое может использоваться для этой цели. И потому возникновение этого нового умения не требует нового слова. Эта подробность, опущенная в "Печальных тропиках", упоминалась в диссертации (с. 40, примеч.1):

> "Намбиквара из группы (а) совершенно не умеют рисовать - за исключением геометрических узоров на своих калебасах. В течение нескольких дней они и понятия не имели, что делать с розданными им бумагой и карандашами. Однако некоторое время спустя мы как-то раз застали их за рисованием волнистых линий. Тем самым они подражали нашим действиям с блокнотом, т. е. процессу письма, не понимая, однако, ни его цели, ни назначения. Впрочем, они называли акт письма iekariukedjutu, что значит "делать лучи"..."

Вполне очевидно, что буквальный перевод слов, которые значат "писать", на языки народов, владеющих письмом, сводят это слово к малосодержательному жесту. Тогда получается, будто отсутствие в том или ином языке слова для обозначения письма означает, что люди, говорящие на этом языке, не умеют писать, - и все это на том лишь основании, что они употребляют слова типа "Скоблить", "гравировать", "царапать", "сдирать", "надрезать", "прочерчивать", "печатать" и проч. Но разве слово "писать" в своей метафорической основе могло означать что-то иное? Не выдает ли себя этноцент-ризм как раз поспешными переводами или подстановкой привычных местных слов? Утверждать, будто какой-то народ не владеет письмом, на том основании, что он передает акт письма словосочетанием "делать лучи", или отказать ему во владении речью на том основании, что он передает говорение словами "кричать", "петь", "вздыхать", — разве это не одно и то же? Или возьмем слово "заикаться". Полагаясь на простую аналогию в способах этноцентрической ассимиляции/исключения, напомним вместе с Ренаном, что "в самых древних языках слова для обозначения чужих народов происходят из двух источников: либо от слов типа "заикаться", "бормотать", либо от слова "немой" [159]. Следует ли заключить, что китайцы - это народ, не имеющий письменности, на том основании, что слово wen означает помимо письма в собственном смысле слова еще и много других вещей? В самом деле, как замечает Ж. Жерне:

> "Слово wen означает совокупность черт, простой письменный иероглиф. Им называют прожилки в камне или дереве, созвездия, изображенные посредством линий, связывающих звезды, следы птиц или четвероногих на земле (согласно китайской традиции, созерцание этих следов и подсказало изобретение письма), татуировки или, например, рисунки, украшающие панцирь черепахи. (В древнем тексте говорится: "Черепаха - существо мудрое, наделенное особым магико-религиозным даром, поскольку она носит на спине рисунки".) Термин wen обозначал в более широком смысле также литературу и учтивость. Его антонимы - слова wu (боевой, военный) и zhi (грубая материя, еще не обработанная и не украшенная)" [160].

2. Эта операция, которая заключается в том, чтобы "делать лучи", - так она обозначается в диалекте данной подгруппы — наделена у Леви-Стросса исключительно "эстетическим"

значением: "Впрочем, они называют акт письма iekaruikedjutu, т. е. "делать лучи", и видят в нем эстетический интерес". Спрашивается, какова общая значимость такого вывода и в чем здесь своеобразие категории эстетического? По-видимому, Леви-Стросс не только предполагает, что можно выделить чисто эстетическую значимость (что, как известно, весьма спорно, причем в первую очередь против этого нас предостерегали именно этнологи), но также и что "собственно" письмо, для намбиквара недоступное, эстетических качеств не имеет. Отметим лишь саму проблему. Впрочем, даже если бы смысл подобного вывода и не казался нам подозрительным, нас могли бы насторожить ведущие к этому пути. Этнолог пришел к этому выводу на основании фразы, услышанной в другой подгруппе: "Kihikagnere musenne", - и означающей: "делать лучи - это красиво". Заключать на основании этого высказывания (услышанного, именно в таком переводе, в другой группе (б1)), что делание лучей представляло для группы (а1) эстетический и только эстетический интерес, - вот где возникают логические проблемы, на которые мы здесь лишь указываем.

3. Когда в "Печальных тропиках" Леви-Стросс утверждает, что "намбиквара не владеют письмом... и даже не умеют рисовать, за исключением пунктирных или зигзагообразных узоров, которые они наносят на свои калебасы", — причем этот вывод делается на том основании; что, получив от него письменные принадлежности, они лишь рисуют "волнистые горизонтальные линии" и что "для большинства этим все и ограничилось", — то эти его заметки слишком кратки. В диссертации ничего подобного не говорится, более того — 80 страницами ниже (с. 123) сообщается, что некоторые представители племени быстро достигают результатов, в которых Леви-Стросс видит "культурное нововведение, вдохновленное нашими собственными рисунками". Итак, речь вовсе не идет просто об изображениях (ср. рис. 19, с. 123), скажем, человека или обезьяны, но о схемах, которые описывают, объясняют, представляют генеалогию и социальную структуру. И это имеет решающее значение. Теперь, располагая надежной и обширной информацией, мы знаем, что происхождение письменности в обычном смысле слова почти везде было связано прежде всего с интересом к генеалогии. Часто говорят о памяти и устной традиции поколений, которые у так называемых "бесписьменных народов" уходят иногда далеко в глубь времен. Леви-Стросс и сам упоминает об этом в "Беседах" (с. 29):

> "Мне известно, что так называемые примитивные народы нередко отличаются удивительным объемом памяти; рассказывают, например, о жителях Полинезии, способных без запинки пересказать генеалогии, включающие дюжины поколений, но даже такая память имеет свои пределы".

Именно этот предел почти всюду переходят, когда появляется обычное письмо, роль которого заключается в сохранении и дополнительном объективирующем утверждении (objectivation supplémentaire) генеалогической классификации - со всем, что из этого вытекает. Стало быть, народ, который умеет строить генеалогические схемы, получает тем самым доступ и к письму в обычном смысле слова, понимает его роль и оказывается более дальновидным, нежели можно заключить из "Печальных тропиков" ("для большинства этим все и ограничилось"). Здесь происходит переход от прото-письма к письму в обычном смысле слова. Этот переход, трудность которого следовало бы всячески подчеркнуть, не есть переход от речи к письму: он происходит внутри письма как такового. Генеалогическая

линия и социальная классификация — это места швов прото-письма, условие так называемого устного языка и письма в обычном смысле слова.

"Однако вождь племени был более дальновиден..." В диссертации об этом вожде племени говорится, что он "удивительно умен, сознательно относится к своим обязанностям, активен, предприимчив и изобретателен". "Это мужчина примерно тридцати пяти лет, имеющий трех жен", "...его отношение к письму говорит о многом. Он сразу же понял знаковую роль письма и обеспечиваемое им социальное превосходство". Далее Леви-Стросс рассказывает об одном случае, и этот рассказ почти дословно воспроизводится и в "Печальных тропиках", откуда мы его сейчас и извлечем.

> "Несомненно, что лишь он один понял назначение письма. Он попросил у меня блокнот, так что, работая вместе, мы были одинаково оснащены. Он не сообщает мне устно те сведения, которые я у него прошу, но чертит на бумаге извилистые линии и показывает их мне, как бы ожидая, что я сумею прочитать его ответ. Он и сам наполовину поддается обману разыгрываемой им комедии: каждый раз, проводя линию, он озабоченно ее рассматривает, словно ожидая, что значение ее вдруг само собой прояснится, и каждый раз разочарование отображается на его лице. Но он не прекращает своих попыток; между нами молчаливо подразумевается, что его каракули имеют значение, которое я будто бы расшифровываю; и тогда он почти сразу начинает рассказывать мне, что это значит, так что мне даже не приходится просить у него необходимых разъяснений".

Сорока страницами ниже (с. 89) он начинает говорить - и это важный момент, к которому мы еще вернемся, — о руководящей роли письма.

> "Собрав всех вокруг себя, он вынул из корзинки лист бумаги, покрытый извилистыми линиями, и притворился, будто читает. С притворным замешательством он искал глазами по списку предметы, которые я должен был отдать ему взамен подарков: за одно - лук и стрелы, мачете (!), за другое - жемчуг (!) для ожерелья... Эта комедия продолжалась часа два. На что он надеялся? Быть может, обмануть самого себя, но скорее - поразить своих соплеменников, убедить их в том, что товары добывались с его помощью, что он заключил с белым человеком союз и знает его секреты. Мы поспешили вновь отправиться в путь, так как больше всего боялись того момента, когда все привезенные мною сокровища окажутся в чужих руках. Так что я не стремился углубляться в этот инцидент, и мы отправились в путь - как всегда в сопровождении индейцев".

Это прекрасная история. Хочется читать ее как притчу, каждый элемент, каждая семантема которой отсылает к какой-то известной функции письма: иерархизация, экономическая функция опосре-дования и накопления, причастность квазирелигиозной тайне - словом, все, что встречается в каждом феномене письма, здесь собрано воедино, сосредоточено, организовано в структуру некоего события-образца, короткой последовательности фактов и

жестов. Вся органическая сложность письма соединена здесь в простом фокусе притчи.

Б. *Воспоминание о сцене письма*. А теперь перейдем к уроку, преподанному уроком. Он длиннее пересказа самой сцены и занимает три полные страницы, хотя текст в "Беседах", где пересказывается все наиболее важное, гораздо короче. Таким образом, в диссертации это происшествие излагается без какого-либо теоретического комментария, а в исповеди этнолога, наоборот, именно теория представлена наиболее развернуто.

Давайте в ходе нашего рассмотрения обратимся прежде всего к тем историческим фактам, которые представляются неоспоримыми. В первую очередь нас интересует зазор между фактической очевидностью и ее истолкованием. Наибольший зазор возникает прежде всего, хотя и не исключительно, между самим фактом "чрезвычайного происшествия", хрупким и ненадежным, и общей философией письма. На острие этого происшествия держится огромное теоретическое здание.

После этого "чрезвычайного происшествия" этнолог чувствует себя очень неуютно. Это описано такими словами, как "неудавшееся путешествие", "мистификация", "плохой климат"; этнолог внезапно оказывается "один в зарослях кустарника, сбившись с дороги", "отчаивается", "падает духом", "остается без оружия" во "враждебной зоне", погруженный в свои "мрачные мысли". Затем угроза отступает, враждебность исчезает. Наступает ночь, инцидент остается в прошлом, процедура обмена уже закончилась: пришло время поразмыслить об истории, настал момент бодрствования и воспоминаний. "Все еще мучаясь мыслями об этом нелепом инциденте, я плохо спал и, пытаясь обмануть мою бессонницу, вспоминал сцену обмена".

Очень скоро выявляются два значимых момента, связанных с этим происшествием.

1. Письмо возникает *одномоментно*. Оно не подготовлено. Подобный скачок доказывает, что возможность письма коренится не в речи, а вне ее. "Следовательно, письмо у намбиквара возникло вовсе не в результате длительного научения, как можно было бы подумать". На каком основании Леви-Стросс делает вывод о том, что письмо возникло позже речи (а это ему нужно, чтобы подчеркнуть их внеположность друг другу)? На основании этого происшествия?

Но ведь речь шла не о первоначальном возникновении письма, но лишь о сцене подражания письму. Верно, что речь идет о письме, но внезапным в данном случае оказывается не переход к письму, не изобретение письма, но лишь заимствование уже существующего письма. Речь идет именно о заимствовании, причем искусственном. По словам самого Леви-Стросса, "символ письма был воспринят, хотя его реальность оставалась непонятной". Известно впрочем, что все явления, связанные с распространением письма, научением письму, происходят внезапно. Совсем иначе обстояло дело с первичным появлением письма: этот процесс потребовал много труда, времени, преодоления различных этапов. Та быстрота, с которой письмо было воспринято, уже предполагает наличие структуры, которая делает это возможным.

2. Второй значимый момент, который Леви-Стросс выявляет в том же самом тексте о сцене письма, связан с первым. Раз намбик-вара научились письму, не понимая его смысла, раз вождь смог эффективно пользоваться письмом, не зная ни его роли, ни передаваемого им содержания, значит, можно сделать вывод, что роль письма политическая, а не теоретическая, что она "*скорее социальная, чем интеллектуальная*". Это открывает и покрывает все то пространство, в котором Леви-Стросс будет отныне мыслить письмо.

> "Символ письма был воспринят, хотя его реальность оставалась непонятной. Письмо выполняло скорее социальную, чем интеллектуальную роль. Оно было нужно не для того, чтобы узнать, запомнить или понять нечто, но для того, чтобы повысить престиж и авторитет индивида — или какой-то его функции - за счет других. Уже в каменном веке дикарь догадался, что это важное средство понимания, даже если само оно и непонятно, может по крайней мере служить и каким-то другим целям".

Различая, таким образом, "социальную" и "интеллектуальную" роль и приписывая письму первую, а не вторую, мы фактически принимаем на веру весьма сомнительное различие между интерсубъективным отношением и знанием. Если верно, как мы и предполагаем, что письмо можно помыслить лишь с точки зрения насилия человека над человеком, то существует ли хоть что-то, например наука, совершенно от этого свободное? Существует ли такое знание или скорее такой язык, научный или ненаучный, который не был бы связан одновременно и с письмом, и с насилием? Если ответить на этот вопрос отрицательно, как мы это и делаем, тогда попытки выяснить своеобразие письма с помощью этих понятий не имеют смысла. Все примеры [161], которыми Леви-Стросс поясняет это положение, безусловно истинны и убедительны, однако они, пожалуй, излишне убедительны. Те выводы, которые они подкрепляют, выходят далеко за рамки того, что здесь называется "письмом" (т. е. письмом в обычном смысле слова). Они относятся также и к области неписаной речи. А это означает — с точки зрения связи между насилием и письмом, — что письмо появляется много раньше письма в узком смысле слова: оно возникает уже в различАнии и в прото-письме, которое открывает возможность речи.

Таким образом, выдвинув предположение — соответствующие доводы будут изложены далее, — что главная роль письма заключается в содействии скорее власти и порабощению, нежели "незаинтересованной" науке (это различие он последовательно проводит), Леви-Стросс может теперь, на втором этапе своего размышления, размыть границу между письменными и бесписьменными народами: при этом речь идет не о способности к письму вообще, но о вытекающих отсюда выводах насчет историчности или неисторичности этих народов. Это размывание границы имеет большое значение, так как позволяет ввести темы: а) сущностной, неустранимой относительности в восприятии исторического движения (см. "Раса и история"); б) различия между "горячими" и "холодными" (в смысле "исторической температуры") обществами ("Беседы", с. 43 и др.); в) отношений между этнологией и историей [162].

Речь идет, таким образом, о том, чтобы, опираясь на это будто бы четкое различие между наукой и властью, показать, что письмо не имеет отношения к оценке исторических ритмов

и типов истории: так, эпоха массового изобретения социальных, экономических, тех нических, политических структур, на которых мы строим свою жизнь и поныне, или, иначе, эпоха неолита, не знала письма [163]. Что это означает?

Из следующего далее текста мы извлечем три высказывания, которые хотелось бы сразу же оспорить, но мы не будем этого делать, чтобы поскорее добраться до конечного звена в цепочке леви-строс-совских доводов и лишь тогда начать дискуссию.

Первое высказывание.

> "После того как все критерии разграничения между варварством и цивилизацией были устранены, сохраняется лишь один — владение письмом или же отсутствие письма; так, одни народы умеют накапливать свои прошлые достижения и все быстрее продвигаются к поставленной цели, а другие неспособны сохранять свое прошлое иначе как в индивидуальной памяти и потому остаются в плену вечно изменчивой истории, навсегда лишенной (перво)начала и прочного осознания своей цели. Однако ничто из того, что нам известно о письме и его роли в эволюции, не может служить обоснованием подобной концепции".

Это высказывание имеет смысл лишь при двух условиях:

1) что мы вообще не принимаем во внимание понятие науки и ее назначения, т. е. понятие истины, способной в принципе передаваться бесконечно: историческая возможность такой истины возникает лишь вместе с письмом. На фоне гуссерлевских исследований ("Кризис", "Начало геометрии"), которые напоминают нам об этой очевидности, тезис Леви-Стросса можно сохранить, если отказаться от всякого своеобразия научного проекта и от ценности истины как таковой. Сама по себе эта позиция достаточна сильна, однако она может заставить нас признать свою силу и последовательность, лишь отказавшись от притязаний на собственную научность. Это известная схема. Фактически именно так здесь и происходит;

2) что неолитическая эпоха, породившая те глубинные структуры, на которых мы строим свою жизнь и поныне, не знала ничего, подобного письму. Дело в том, что современный этнолог понимает письмо слишком узко. Этнология дает нам сегодня массу сведений о различных видах письма, предшествовавших алфавиту, и о других его системах — фонетических или же вполне подготовленных к фонетизации. Изобилие этих сведений говорит само за себя.

Второе высказывание.

Предполагая, что все изобретения были сделаны еще до возникновения письма, Леви-Стросс добавляет:

>

> " ...и напротив, с изобретения письма до рождения современной науки за падный мир прожил пять тысячелетий, во время которых его познания ско рее как-то изменялись, нежели действительно увеличивались" (курсив наш).

Это утверждение могло бы неприятно поразить нас, но постараемся не поддаться эмоциям. Мы не думаем, что это утверждение ложно. Но и не думаем, что оно истинно. Скорее оно отвечает - ради какой-то цели - на вопрос, не имеющий смысла [164]. Разве не подозрительно само понятие количества знаний? Что это такое - количество знаний? Как оно изменяется? Не говоря уже о науках о порядке или о качестве, что может значить "количество наук о чистом количестве"? Как измерить количество? На эти вопросы можно ответить лишь в чисто эмпирических терминах. По крайней мере это верно в тех случаях, когда мы не стремимся учитывать сложные законы накопления знания, что возможно лишь при более внимательном рассмотрении письма. Можно утверждать и нечто противоположное тому, что говорит Леви-Стросс, и это не будет ни более истинно, ни более ложно. Можно, например, сказать, что за период в полвека до возникновения "современной науки" или же за одну лишь минуту в наши дни объем знаний увеличивается больше, чем прежде за целые тысячелетия. Это насчет роста знаний. Что же касается понятия изменчивости, то оно всецело эмпирично. В любом случае высказывания о сущности нельзя располагать на какой-то шкале.

Третье высказывание.

Это самое озадачивающее из всех сопоставлений данного параграфа. Допустим, что изобретение письма три или четыре тысячелетия назад действительно не вызвало решающих перемен в области познания. Тем не менее Леви-Стросс признает, что за последние два века ситуация изменилась. Прилагая его мерки, трудно судить о том, что обусловливает такой разрыв. И однако он все же происходит: "Конечно, без письма трудно было бы представить себе расцвет науки в XIX и XX веках, однако для его объяснения это условие необходимо, но не достаточно".

Нас не просто удивляет этот разрыв: нам хочется понять, зачем он нужен Леви-Строссу, против чего он возражает, рассуждая об этом разрыве. Ведь никто и никогда не считал, что письмо или запись — ибо именно о ней идет речь - есть достаточное условие науки и что умения писать достаточно, чтобы стать ученым. А если бы мы действительно так считали, то наши заблуждения легко бы рассеяла соответствующая литература. Важно в данном случае само признание того, что письмо есть "необходимое условие" науки, что наука невозможна без письма, и Леви-Стросс это признает. Но ведь трудно было бы доказать со всей необходимой строгостью, что наука начинается лишь в XIX веке, а потому все его доводы разрушаются, обнаруживая свою эмпирическую приблизительность.

По правде говоря, дело здесь в том, что Леви-Стросс стремится поскорее покинуть эту область рассуждений и спешит пояснить, почему проблема науки не дает надежного доступа к проблеме происхождения и функций письма (стало быть, и мы не станем задерживаться на этих доводах): "Если мы стремимся связать появление письма с некоторыми характерными чертами цивилизации, то следует идти другим путем". А именно нужно показать, что, согласно этому озадачившему нас разграничению, возникновение

письма отвечает скорее "социальной", нежели "интеллектуальной" потребности. На следующей же странице, стало быть, нужно показать не только саму эту социальную потребность в письме — что было бы простой банальностью, почти не затрагивающей своеобразие письма с социологической точки зрения, - но и то, что эта социальная потребность предполагает "господство", "эксплуатацию", "порабощение" и "вероломство".

Чтобы нам было удобнее читать эту страницу, выделим в тексте различные уровни. Здесь автор излагает свою "гипотезу": "Если моя гипотеза верна, следует признать, что главная роль письменного общения заключается в том, чтобы содействовать [165] порабощению". На первом уровне эта гипотеза подтверждается столь быстро, что ее вообще вряд ли стоит называть гипотезой. Эти факты нам хорошо знакомы. Известно, что власть письма издавна сосредоточивалась в руках небольшой группы людей, касты или класса и всегда устанавливалась вместе с общественной иерархией или, скажем, с раз-личАнием в сфере политики: а это означает одновременно разграничение между группами, классами и уровнями экономической, технической и политической власти, отсылку к авторитету, к органу накопления власти, которая не осуществляется сразу и немедленно. Все эти явления возникают на пороге оседлости с возникновением запасов как (перво)началом аграрных обществ. Тут все кажется настолько ясным [166], что можно было бы, наверное, до бесконечности уточнять ту эмпирическую картину, которую в общих чертах рисует Леви-Стросс. Вся эта структура появляется в тот момент, когда общество начинает жить общественной жизнью, т. е. с начала жизни вообще, когда на самых разных уровнях организации, на самых разных уровнях сложности возникает возможность *отстранять-отсрочивать наличие*, т. е. *затраты* или потребление, и организовывать производство, т. е. создавать запас как таковой. Все это происходит задолго до появления письма в узком смысле слова, однако верно и весьма важно, что появление некоторых систем письменности три или четыре тысячелетия назад было удивительным скачком в истории жизни — скачком тем более удивительным, что это невероятное увеличение власти различАния в течение нескольких тысячелетий не сопровождалось сколько-нибудь заметными преобразованиями в организме. Собственное свойство (propre) власти различАния заключается в том, что чем шире она распространяется, тем меньше она изменяет жизнь. Если бы она стала *бесконечной* — а сама ее сущность это a priori исключает, — то жизнь стала бы бесстрастным, незыблемым вечным наличием: бесконечным различАнием, Богом или смертью.

Это подводит нас ко второму уровню чтения. Здесь обнаружится одновременно и конечный замысел Леви-Стросса, к которому под влиянием его доводов поворачиваются все фактические очевидности и та политическая идеология, которая под именем марксистской гипотезы сплетается в единый узел с ярчайшим примером так называемой "метафизики наличия".

Мы уже видели, что в силу эмпирического характера исследований, касающихся статуса науки и накопления знаний, все выдвинутые выше положения не могли претендовать на строгость: на равных основаниях их можно было бы считать истинными или ложными. Даже ставить этот вопрос казалось неуместно. То же самое происходит и здесь. То, что будет названо порабощением, вполне могло бы быть названо *освобождением*. Как раз в момент *затухания* этих колебаний на значении порабощения, когда дискурс застыл и превратился в

идеологию, нам становится совестно за наше занятие этим предметом.

В этом тексте Леви-Стросс не проводит никакого различия между иерархизацией и господством, политической властью и эксплуатацией. В этом размышлении звучит нота анархизма, сознательно путающего закон и подавление. Леви-Стросс видит принуждение и порабощение в самом понятии закона и положительного права, которые трудно мыслить - на том формальном уровне, где их обязан знать каждый, - до возникновения самой возможности письма. Политическая власть может быть лишь несправедливой. Это давняя и достаточно последовательная точка зрения, однако в данном случае она выступает как нечто само собой разумеющееся, без малейшей попытки поспорить со сторонниками другой точки зрения, согласно которой, напротив, общность закона есть условие общественной свободы. Так, например, отсутствует диалог с Руссо, который бы содрогнулся от доводов "ученика", определяющего закон подобным образом.

> "Хотя письмо и не было достаточным условием для упрочения наших познаний, оно оказалось необходимым для ужесточения различных форм господства. Посмотрим вокруг себя: в течение всего XIX века последовательные действия европейских государств, направленные на введение обязательного образования, идут рука об руку с расширением воинской повинности и пролетаризацией населения. Борьба с неграмотностью осуществляется одновременно с усилением контроля над гражданами со стороны Властей. Все должны уметь читать, дабы Власть могла провозгласить: каждый обязан знать закон" [167].

В оценке этих суровых высказываний нужна осторожность. Прежде всего нельзя допускать их простого перевертывания. В какой-то определенной исторической структуре (возьмем ту эпоху, о которой говорит Леви-Стросс) развитие формальной законности, борьба с неграмотностью и проч. несомненно могли выступать как мистифицирующая сила, как орудие сплочения власти определенного класса или сословия - власти, формально-всеобщее значение которой присваивалось вполне конкретной эмпирической силой. Быть может, это сущностная неустранимая необходимость. Однако пользоваться этим, чтобы упрощенно и однозначно определять закон и государство, осуждать их с этической точки зрения, а вместе с ними и распространение письма, обязательную воинскую повинность и пролетаризацию населения, всеобщность политических обязательств, тезис о том, что "каждый обязан знать закон", — все это следствия, которые невозможно строго вывести из данных предпосылок. Но коль скоро такие выводы все же делаются, из этого, видимо, следует заключить, что отсутствие эксплуатации, свобода и проч. "идут рука об руку" (выражение весьма двусмысленное) с неграмотностью, отсутствием воинской повинности, всеобщего образования и закона вообще. Разве не так?

Постараемся, однако, не противопоставлять Леви-Строссу систему традиционных доводов и не искать противоречий в нем самом (если на предыдущей странице он, по сути, связывал насилие письма с тем, что оно является привилегией меньшинства, присвоенной писцами, и обслуживает определенную касту, то теперь, напротив, он связывает насилие, порабощение со всеобщей грамотностью). Эта непоследовательность лишь видимая: всеобщность как

сила эмпирическая всегда оказывается в плену какой-то определенной эмпирической силы — в обоих случаях утверждается одно и то же.

Должны ли мы, чтобы разобраться в этой проблеме, выяснить, в чем смысл подчинения закону, имеющему форму всеобщности? Это можно было бы сделать, но лучше не идти этой проторенной дорогой: она слишком быстро привела бы нас к тому, что овладение письмом есть не что иное, как построение свободного субъекта в насильственном движении самостирания и закабаления. Это движение нельзя осмыслить в понятиях этики, психологии, политической философии, традиционной метафизики. Оставим его в стороне, покуда мы не дочитали "Урок" письма до конца.

Леви-Стросс продолжает свое рассуждение в духе анархической идеологии с оттенком антиколониализма и антиэтноцентризма:

> "От внутринародного это предприятие переходит на международный уровень благодаря сговору между молодыми государствами (их нынешние проблемы сто-двести лет назад были нашими проблемами) и международным сообществом богачей, озабоченным угрозой его собственной стабильности со стороны людей, плохо владеющих письменной речью и потому не способных ни мыслить посредством гибких формул, которые можно было бы изменять по желанию, ни быть благодатной почвой для воспитательных усилий. Получая доступ к знанию, которым перенасыщены библиотеки, эти народы оказываются беззащитными перед той ложью, которая все шире распространяется посредством печатных документов"(курсив наш).

Бережно сохраняя те моменты истины, которые могут содержаться в подобных утверждениях, попробуем пересказать этот текст. В нем мы видим - во имя свободы народов, освободившихся от колониализма, — критику молодых государств, вступающих в союзы со старыми государствами, которые тоже подвергаются критике (речь идет о "сговоре между молодыми государствами и международным сообществом богачей"). Это - критика определенного "предприятия": распространение письма представлено в терминах волюнтаристской психологии, а порождаемое им политическое явление международного масштаба показано как намеренно и сознательно организованный заговор. Это — критика государства как такового и молодых Государств, распространяющих письмо в пропагандистских целях — чтобы обеспечить доступность и действенность договоров, обезопасить себя "от людей, плохо владеющих письменной речью и не способных (...) мыслить посредством гибких формул, которые можно было бы изменять по желанию". Из сказанного, по-видимому, следует. что устный язык не подлежит изменениям, во всяком случае, что он менее подвержен изменениям "по желанию", чем письменный язык. И здесь нет никакого парадокса. Опять-таки — мы вовсе не имеем в виду, что письмо не может играть эту роль и фактически ее не играет, однако между этим утверждением и приписыванием письму особенностей, от которых якобы полностью свободна речь, простирается пропасть, через которую нелегко перебраться. Мы не будем комментировать то, что говорится о доступе к "знанию, которым перенасыщены библиотеки", и его однозначном определении через беззащитность "перед ложью, которая распространяется

посредством печатных документов", и проч. Можно было бы описать ту идеологическую атмосферу, которая и теперь питает подобные высказывания. Прежде всего в них можно видеть наследие "Второго рассуждения" ("Забросив все научные книжки... и размышляя о первичных и простейших движениях человеческой Души..."). "О человек... вот твоя история, как я прочитал ее, - только не в книжках, написанных тебе подобными, которые лгут, но в природе, которая никогда не лжет"), "Эмиля" ("Злоупотребление книгами убивает науку...", "...все эти книги заставляют нас забыть книгу мира...", "не нужно читать, нужно видеть". "Я прячу эти орудия их убожества, то есть книги. Чтение — это бич детства". "Ребенок, который читает, не размышляет" и др.), "Савойского викария" ("Я закрыл все книги..."), "Письма к Кристофу де Бомону" ("Я искал истину в книгах: я нашел в них лишь ложь и заблуждение").

После этих ночных размышлений Леви-Стросс вновь обращается к "чрезвычайному происшествию". Делает он это для того, чтобы восхвалить теперь уже исторически обоснованную мудрость нам-биквара, у которых хватило мужества сопротивляться письму и мистификациям их вождя. Восхвалить тех, кто смог — увы, лишь ненадолго — остановить фатальный ход эволюции и "устроить себе краткую передышку". В этом аспекте отношение этнолога к нам-бикварскому обществу безусловно консервативное. Как будет отмечено примерно через сто страниц, "этнограф, который, находясь среди своих, склонен все ниспровергать и противиться традиционным обычаям, становится покладистым и даже консервативным, когда изучаемое им общество отличается от его собственного".

В заключение рассматриваются две темы: с одной стороны, как и у Руссо, — это тема роковой неизбежности упадка как формы прогресса; с другой стороны — ностальгия по тем временам, которые предшествовали этому упадку, эмоциональный порыв к островкам сопротивления, к малым сообществам, которым временно удавалось уберечься от порчи (см. по этому поводу "Беседы", с. 49), связанной, как и у Руссо, с письмом и расслоением единодушного народа, некогда объединенного самоналичной речью. Мы еще к этому вернемся. А пока читаем дальше:

> "Конечно, жребий был уже брошен (речь идет о той роковой эволюции, в которую уже вовлечены народы, ранее защищенные от письма: это скорее фаталистский, нежели детерминистский тезис. Историческое сцепление мыслится в понятиях игры и случая. Стоило бы исследовать столь частую в текстах Леви-Стросса метафору игрока). Однако в моей намбикварской деревне тугодумы оказались самыми мудрыми" (курсив наш).

Эти тугодумы, оказавшие сопротивление и не поддавшиеся обману вождя, обладали скорее силой характера, нежели душевной тонкостью, скорее сердцем и традиционным чувством достоинства, нежели открытостью ума.

> "Те, кто отошел от своего вождя сразу после того, как он попытался разыграть перед ними роль цивилизованного человека (после моего визита его покинуло большинство его сторонников), очевидно, смутно поняли, что письмо и вероломство пытались проникнуть к ним при взаимном согласии.

> Укрывшись в более отдаленных зарослях кустарника, они устроили себе передышку". (Этот эпизод сопротивления пересказывается и в диссертации, с. 89.)

1. Если слова что-то означают, если "письмо и вероломство идут к ним рука об руку", то из этого должно вытекать, что вероломство и все связанные с ним ценности или неценности отсутствовали в так называемых бесписьменных обществах. Чтобы усомниться в этом, нет нужды далеко ходить, обращаясь к эмпирическим фактам или же выстраивая априорное или трансцендентальное отступление — как во введении. Напоминая в этом введении, что насилию не было нужды дожидаться возникновения письма в узком смысле слова и что письмо в языке всегда-уже началось, мы вместе с Леви-Строссом заключаем, что насилие и есть письмо. Однако, если подойти к этому высказыванию с другой стороны, оно приобретает совершенно иной смысл. Оно уже более не опирается на миф о мифе, на миф об изначально благой речи и о насилии или нападении как роковой случайности. Роковая случайность и есть сама история. И дело не в том, что более или менее явно обращаясь к понятию (грехо)падения невинной речи, Леви-Стросс тем самым принимает подразумеваемую при этом традиционную теологию. Просто его этнологический дискурс строится на понятиях, схемах и ценностях, причастных — в силу своего происхождения и своих системных взаимосвязей — этой теологии и этой метафизике.

Итак, мы не пойдем обходным путем — эмпирическим или априорным. Мы ограничимся сравнением различных моментов в описании намбикварского общества. Если верить "Уроку", до знакомства с письмом намбиквара не знали ни насилия, ни иерархизации, которая слишком быстро уподобляется эксплуатации. Однако, продолжая размышления, связанные с "Уроком", вполне достаточно открыть "Печальные тропики" или же диссертацию на любой ее странице, чтобы увидеть во всем блеске очевидности нечто прямо противоположное, а именно мы увидим здесь общество не только сильно иерархизированное, но и воочию пронизанное насилием. Столь же очевидным, как и те невинные, мирные игры, о которых шла речь в начале "Урока". Таким образом, несомненно, что перед нами вполне продуманные предпосылки тенденциозного рассуждения.

Среди многих других подобных отрывков - все их привести невозможно — возьмем отрывок на стр. 87 диссертации. Здесь речь идет о намбиквара - разумеется, до появления письма:

> "Вождь должен непрерывно демонстрировать свой талант (а это легче делать в предвыборной политике, нежели уже осуществляя свою власть), чтобы сохранить свою группу и, если возможно, привлечь к себе новых сторонников. Племя кочевников - это, по сути, хрупкое единство. Если вождь, пользуясь своей властью, требует слишком многого, если он забирает себе слишком много женщин, если он неспособен решить продовольственные проблемы в голодный период, то возникает недовольство, когда индивиды или целые семьи откалываются от данного племени и присоединяются к другому, родственному, в котором, как им кажется, дела идут лучше: люди там сытее - благодаря открытию хороших мест охоты или собирательства, богаче - благодаря удачным обменам с соседними племенами, сильнее - в

> результате успешных войн, И когда вождь оказывается во главе слишком малочисленной группы, не способной преодолеть повседневные трудности, оградить своих женщин от соблазна со стороны более сильных соседей, то тогда он вынужден отречься от власти, чтобы вместе со своими последними сторонниками вступить в союз с более удачливой группой. Намбикварское общество, таким образом, находится в состоянии постоянного становления: группы образуются, распадаются, увеличиваются и исчезают, так что через какие-нибудь несколько месяцев состав, численность, сами границы между племенами меняются до неузнаваемости. Все эти преобразования сопровождаются интригами и конфликтами, подъемами и спадами, причем весьма быстрыми".

Здесь можно было бы привести также целиком такие главы из диссертации, как "Война и торговля", "От рождения до смерти". А также все, что относится к использованию ядов, — как в диссертации, так и в "Печальных тропиках": наряду с войной собственных имен бывает также война ядов, в которую был втянут и сам этнолог:

> "Ко мне явилась делегация из четырех человек и угрожающим тоном потребовала подмешать яд (мне для этого принесенный) в те кушанья, которыми я должен был угостить А-6; эти люди считали необходимым как можно быстрее разделаться с ним как с человеком "очень злым" (kakore) и "ни на что не годным" (aidotiene)" (с. 124).

Приведем еще лишь один отрывок в качестве удачного дополнения к идиллическому описанию:

> "Мы описали нежную дружбу в отношениях между полами, общую гармонию, которая царит в группах. Но как только эти отношения меняются, наступает время самых крайних решений: отравлений и убийств... Насколько нам известно, никакой другой южноамериканской группе не свойственно столь искреннее и стихийное проявление... бурных и противоречивых чувств, индивидуальное выражение которых неотделимо от постоянной социальной стилизации" (с. 126. Разве это нельзя отнести к любой социальной группе?).

2. Это заставляет нас вновь обратиться к Руссо. Идеал, лежащий в основе этой философии письма, предполагает образ сообщества, непосредственно самоналичного, лишенного различАния, сообщества говорящих, в котором люди в состоянии слышать друг друга. Мы обратимся за примерами не к "Печальным тропикам" и не к "Беседам" , их теоретическому отголоску, но к одному из текстов из "Структурной антропологии", дополненному в 1958 году ссылками на "Печальные тропики". В нем письмо определяется как условие *социальной неподлинности*:

>

> " ...в этом смысле современные человеческие общества можно определить как частичные (privatif). Наши отношения с другими людьми лишь изредка и лишь отчасти основываются на некоем глобальном опыте - на конкретном понимании субъекта другим человеком. Чаще всего они складываются из косвенных реконструкций на основе письменных документов. Нас воссоединяет с прошлым не устная традиция, предполагающая живой контакт с конкретными людьми, рассказчиками, священниками, мудрецами или старейшинами, но книги: они переполняют библиотеки, где ученые кропотливым трудом восстанавливают образ их авторов. А в нашей нынешней жизни мы общаемся с подавляющим большинством своих современников через разного рода посредников — письменные документы или административные механизмы, которые несомненно сильно расширяют наши контакты, но одновременно лишают их подлинности. Это особенно характерно для отношений между гражданином и Властями. Мы не будем играть в парадоксы, отрицательно определяя тот огромный переворот, который был вызван изобретением письма. Однако нельзя не учесть, что оно принесло человечеству много хорошего, но отняло у него что-то очень важное" (с. 400—402. Курсив наш).

С этого момента миссия этнолога приобретает этическое значение: выявить в изучаемом им обществе "уровни подлинности". Критерий подлинности — это отношение "соседства" в малых сообществах, где "каждый знает каждого":

> "Внимательно рассмотрев те места, где проводится антропологическое исследование, мы увидим, что антропология все больше интересуется современными обществами, стремясь обнаружить и выявить в них различные уровни подлинности. А это, в свою очередь, позволяет этнологу чувствовать себя как дома и в деревне, и на предприятии, и в "соседской общине" (или по-английски - neighbourhood) большого города, где каждый или почти каждый знает каждого...". "Будущее несомненно покажет, что самый важный вклад антропологии в социальные науки заключается во введении (впрочем, бессознательном) этого фундаментального разграничения между двумя возможностями социального существования: один способ жизни изначально воспринимается как традиционный и архаический — он свойствен прежде всего подлинным обществам, а другой использует позже возникшие формы; элементы первого типа присутствуют и во втором, однако здесь группы, которые не являются вполне и совершенно подлинными, входят в более обширную систему, которая сама поражена неподлинностью" (с. 402-403).

Этот текст самодостаточно ясен. "Будущее несомненно покажет", таков ли на самом деле "самый важный вклад антропологии в социальные науки". Сама модель малого сообщества с "кристально ясной" структурой, всецело самоналичного и сосредоточенного в себе, - посреди соседствующих сообществ, конечно, вдохновлен Руссо.

Мы постараемся проверить это и на других текстах. А начнем, по вполне понятным причинам, с "Опыта". В нем Руссо показывает, что социальная дистанция, рассредоточение соседства, есть условие угнетения, произвола, порока. Правительства, угнетающие свои народы, делают одно и то же: разрушают наличие и соналичие фаждан, единодушие "собравшегося народа", рассеивают людей, держат своих подданных порознь, лишая их тем самым чувства сопринадлежности общему пространству речи и общения, основанного на убеждении. Это явление описано в последней главе "Опыта". Теперь стали признавать, что структура эта таит в себе двусмысленность: ее смысл можно перевернуть, обнаружив соналичие людей и в толпе, послушно внимающей демагогическим речам. Руссо бдительно отмечает саму возможность такой инверсии - эти знаки нужно уметь читать. Однако "Опыт" заставляет нас прежде всего внимательно отнестись к структурам социальной жизни и информации в современной политической машине. Это хвала красноречию и скорее полной речи, осуждение безмолвных и безличных знаков, таких, как деньги, воззвания ("placards"), оружие и солдаты в униформе:

> "Естественно, что языки формируются потребностями людей; они изменяются вместе с изменением этих потребностей. В древности, когда убеждение было общественной силой, красноречие было необходимостью. Но зачем оно нужно теперь, когда общественная сила заменила убеждение? Отпала потребность в искусстве, в словесной изощренности, в том, чтобы сказать "это доставляет мне удовольствие". Какие речи можно теперь произносить перед собравшимся народом? Проповеди. И к чему тем, кто их произносит, в чем-то убеждать народ, коль скоро вовсе не народ раздает привилегии? Простонародная речь стала для нас столь же бесполезной, как и красноречие. А общества приняли свою законченную форму: все, что в них еще меняется, меняется посредством пушек или денег; и поскольку народу больше нечего сказать, кроме как "давайте деньги!", это говорится с помощью воззваний на улицах или же солдатского постоя. Никого и не требуется для этого собирать: напротив, нужно держать подданных на расстоянии друг от друга - такова первая максима современной политики... У древних несложно было сделать так, чтобы народ в общественном месте тебя услышал; там можно было говорить хоть весь день, не испытывая от этого никакого неудобства... А теперь представьте себе, что кто-то держит речь по-французски перед парижанами на Вандомской площади: даже если бы он кричал во все горло, сам крик был бы слышен, но разобрать слова было бы невозможно... Если во Франции меньше площадных шарлатанов, нежели в Италии, то дело тут не в том, что во Франции их меньше слушают, а лишь в том, что их речи здесь просто невозможно услышать... Итак, я говорю, что любой язык, который не слышен собравшемуся народу, - это рабский язык: невозможно, чтобы народ, говорящий на этом языке, был свободным" (гл. XX, "Отношение языков к форме правления").

Самоналичие, близость и полная прозрачность в ситуациях личного общения и в пределах слышимости голоса — это и есть традиционное определение социальной подлинности: оно связано с традициями руссоизма, но также платонизма, с анархическим протестом против

Закона, Властей и Государства как такового, с мечтой утопического социализма XIX века и, в частности, с фурьеризмом. В своей лаборатории, или, скорее, в своей мастерской, этнолог тоже использует эту мечту как одно из своих орудий. Это орудие служит реализации упорного желания этнолога, в которое он "всегда вкладывает частицу самого себя", а кроме того, выступает как одно из его "подручных средств". Ведь этнолог стремится также быть фрейдистом, марксистом (в некотором роде "марксистом", ибо, как мы помним, речь идет о таком "марксизме", чья критическая работа не будет ни "противоположностью", ни "противоречием" по отношению к "буддистской критике"), его привлекает и "вульгарный материализм" [168].

Единственная слабость самодельщины (bricolage) - хотя, кажется, в этом своем качестве и неустранимая, — это ее полная неспособность подыскать себе исчерпывающее дискурсивное обоснование. Всегда-уже наличные орудия и понятия нельзя ни разрушить, ни заново изобрести. И в этом смысле переход от желания к слову всегда теряется при самодельщине, т. е. построении дворцов из строительного мусора ("Мифическое мышление... воздвигает свои идеологические дворцы из речевого мусора подпочвенной древности". "Первобытное мышление", с. 32). В лучшем случае слово самоделыцика может признать себя, признав и свое желание, и свое поражение, побудить мыслить сущность и необходимость того, что мы застаем уже-здесь, подтвердить, что и слово, уходящее в самую глубину почвы (discours le plus radical), и самый изобретательный и методичный умник-инженер окружены и захвачены историей, языком и проч., тем миром (поскольку "мир" ничего другого и не означает), из которого они должны заимствовать свои орудия, дабы разрушить старый механизм (bricole, кажется, была в прошлом военным или охотничьим оружием, изобретенным для разрушения; да и разве кто поверит в образ мирного самоделыцика?). Мысль о том, что "инженер" полностью порывает с самодельщиной, — это наследие креационистской теологии: лишь такая теология может санкционировать строгое сущност-ное различие между инженером и самодельщиком. Хотя инженер всегда выступает отчасти и как самодельщик, это не должно ставить под удар какую бы то ни было критику самодельщины, скорее наоборот. Но о какой критике идет речь? Прежде всего, если различие между самодельщиком и инженером по сути своей теологично, то само понятие самодельщины предполагает случайность падения и конечности. Следует отказаться от этого технико-теологического значения и постараться помыслить изначальную принадлежность желания — речи, а речи — истории мира, равно как и всегда-уже-наличие языка, в котором блуждает желание. При этом, самодельно сохраняя само понятие самодельщины, мы должны помнить, что не все виды самодельщины хороши. Самодельщина сама себя критикует.

Наконец, ценность "социальной подлинности" - это один из двух необходимых полюсов в структуре нравственности как таковой. Этика живой речи была бы вполне достойна уважения, при всем ее утопизме и атопизме (т. е. свободе от разбивки и от различАния как письма), ее можно было бы уважать как само уважение, если бы она не жила за счет обмана и неуважения к условиям своего возникновения, не пользовалась речью как грезой о наличии, в котором отказано письму и которое заказано письмом. Этика речи есть обман якобы подконтрольного наличия. Как и bricole (ремень), le leurre (блесна, приманка) имеет отношение прежде всего к охотничьей практике. Это термин соколиной охоты (по Литтре): "кусочек красной кожи в виде птицы; используется для приманки хищной птицы, когда она

не возвращается сразу на перчатку охотника". Пример: "Хозяин зовет ее, кричит, волнуется, показывает ей обманку и руку, но все тщетно" (Лафонтен).

Увидеть в речи письмо, т. е. увидеть в речи различАние и отсутствие речи, - вот начало осмысления обманки. Не существует этики без присутствия другого и, следовательно, без отсутствия, сокрытия, обхода, различАния, письма. Прото-письмо есть (перво)начало как нравственности, так и безнравственности. Неэтическое начало этики. Насильственное начало. Как это уже было сделано по отношению к обычному понятию письма, следует, конечно, со всей строгостью приостановить действие (suspendre) этической инстанции насилия, чтобы затем повторить все доводы генеалогии морали.

Как презрение к письму, так и похвала расстоянию непосредственной слышимости голоса объединяют Руссо и Леви-Стросса. Однако в тех текстах, которые нам теперь предстоит прочитать, Руссо не доверяет также иллюзии полноналичной речи, иллюзии наличия применительно к речи — якобы прозрачной и невинной. И следовательно, миф о полноте наличия, оторванного от различАния и от насилия глагола, переходит в похвалу безмолвию. В некотором смысле "общественная сила" уже начала "замещать собою (suppléer) убеждения".

Наверное, пришло время перечитать "Опыт о происхождении языков".

ГЛАВА II. "Это опасное восполнение..."

> *Сколько крика подымется против меня! Я уже слышу издали вопли той пресловутой мудрости, которая непрестанно отнимает у нас самих себя, которая ни в грош не ставит настоящее, постоянно гонится за будущим (а будущее убегает тем дальше, чем ближе мы к нему подходим) и которая переносит нас туда, где нас нет, а стало быть - туда, где нас никогда не будет.*
>
> "Эмиль, или О воспитании "

> *Все бумаги, которые я собрал для восполнения памяти и руководствования в этой моей работе, перешли в другие руки и уже не вернутся ко мне.*
>
> "Исповедь"

Мы уже не раз отмечали: Леви-Стросс постоянно восхваляет живую речь, тогда как для Руссо это лишь одна из тем: она строится и складывается вместе с другой, прямо противоположной, — со вновь и вновь оживающим недоверием к так называемой полной речи. В устном высказывании наличие одновременно и обетованно, и недостижимо. Однако Руссо возвысил над письмом лишь такую речь, каковой она должна (или, точнее, должна была бы) быть. Нельзя обойти вниманием наклонение и время, связывающие нас с наличной ситуацией живого разговора. Фактически Руссо почувствовал, что и сама речь исчезает в иллюзии ее непосредственной данности. Он увидел и проанализировал это с беспримерной проницательностью. Получается, что искомого наличия лишает нас уже тот самый языковый жест, посредством которого мы надеемся овладеть им. В "Живом оке" Старобинский блестяще описывает опыт "украденного вора": Жан-Жак отдается этому опыту в игре зрительного образа, который "схватывает свое отражение и обличает свое наличие" (с. 109). Этот опыт преследует нас с самого первого слова. В зрительном образе я не принадлежу сам себе: он одновременно и создает, и разрушает меня; но таков и закон языка. Этот закон действует как власть смерти в самом средоточии живой речи — власть тем более опасная, что она одновременно и раскрывает возможность речи, и угрожает ей.

Так или иначе признавая эту власть, которая, учреждая речь, разрушает создаваемого ею субъекта, не позволяет ему наличествовать в своих собственных знаках, пронизывает его язык письмом, Руссо спешит скорее предотвратить ее опасность, нежели принять ее необходимость. Вот почему, стремясь восстановить наличие, он разом и превозносит, и низвергает письмо. Разом - значит расчлененным, но внутренне согласованным движением.

Постараемся не упустить из виду необычное единство этого жеста. Руссо осуждает письмо как разрушение наличия и как болезнь речи. Но вместе с тем он восстанавливает в правах письмо как средство овладения всем тем, что ускользнуло от речи. Но разве можно это сделать иначе как посредством другого, более древнего письма, которое уже заняло это место?

Первый импульс этого желания порождает у Руссо теорию языка. Второй — царит в его писательском опыте. Так, в "Исповеди" Жан-Жак пытается объяснить, как он стал писателем, описывая этот переход к письму как восстановление — посредством некоего отсутствия и даже преднамеренного стирания — обманутого самоналичия в слове. Письмо, стало быть, это единственное средство сохранить или даже вновь взять слово, поскольку оно дается лишь в отказе от самого себя. Это и создает "экономию" знаков. Впрочем, и эта экономия тоже обманчива, ибо она еще ближе к самой сути этой необт ходимости обмана. Нельзя не стремиться овладеть отсутствием, но с захваченным всегда приходится расставаться. Старобинский так описывает фундаментальный закон того пространства, в котором приходится перемещаться Руссо:

> "Как преодолеть то непонимание, которое мешает ему раскрыть свою истинную ценность? Как избежать опасности стихийной речи? Каким средством общения воспользоваться? Как еще проявить себя? Выбор Жан-Жака таков: отсутствовать и писать. Парадоксальным образом он прячется, чтобы лучше себя показать, и потому доверяется именно письменной речи: "И я любил бы общество, как любой другой человек, если бы не был уверен, что меня увидят не только с невыгодной для меня стороны, но и вообще — таким, каковым я не являюсь. И потому мне больше подходит другая участь — писать и скрываться. Если бы я не скрывался, никто и никогда не узнал бы, чего я стою" ("Исповедь"). Обратим внимание на это удивительное признание: Жан-Жак порывает с людьми, чтобы обратиться к ним письменно. На досуге он нанизывает фразу за фразой, защищенный своим одиночеством" [169].

Вот она — знаковая "экономия": замена речи письмом одновременно подменяет наличие ценностью: я есмь или я наличествую приносятся в жертву ради того, каков я есмь, и того, чего я стою. "Если бы я не скрывайся, никто и никогда не узнал бы, чего я стою". Я отказываюсь от моей жизни в настоящем, от моего действительного конкретного существования, дабы меня признали в идеальности истины и ценности. Хорошо знакомая схема. Я борюсь с самим собой в надежде возвыситься над моей собственной жизнью, не отказываясь от нее, и насладиться признанием людей, а письмо есть проявление этой борьбы.

Вот она — знаковая "экономия": замена речи письмом одновременно подменяет наличие ценностью: я есмь или я наличествую приносятся в жертву ради того, *каков я есмь, и того, чего я стою*. "Если бы я не скрывайся, никто и никогда не узнал бы, чего я стою". Я отказываюсь от моей жизни в настоящем, от моего действительного конкретного существования, дабы меня признали в идеальности истины и ценности. Хорошо знакомая

схема. Я борюсь с самим собой в надежде возвыситься над моей собственной жизнью, не отказываясь от нее, и насладиться признанием людей, а письмо есть проявление этой борьбы.

Таков урок письма в жизни Жан-Жака. Эта жизнь - яркий пример того, что акт письма должен быть, по сути, огромной жертвой ради наиболее полного символического переприсвоения (reappropriation) наличия. И в этом смысле Руссо знал, что смерть не есть просто "наружа" жизни. Пользуясь письмом, она порождает жизнь. "Я начал жить, лишь когда счел себя уже мертвым" ("Исповедь", кн. VI). А поскольку эта жертва, это "литературное самоубийство" определяется в системе знаковой экономии, не оказывается ли ее искупление лишь видимостью?. Разве она не предполагает лишь символическое переприсвоение? Разве эта жертва не заключается в отказе от наличного (présent) и собственного (propre) ради более прочного овладения их смыслом на уровне идеальной формы истины — наличия наличного, близости или собственности собственного? Если бы мы и в самом деле придерживались той системы понятий (жертва, трата, отказ, символ, видимость, истина и др.), которые позволяют определять то, что мы здесь именуем "экономией", в терминах истины и видимости и на основе оппозиции наличие/отсутствие, то вывод о том, что перед нами уловки и видимости, был бы неизбежен.

Однако ведь работа письма и "экономия" различАния не допускают господства этой системы классических понятий, этой онтологии и этой эпистемологии. Напротив, они определяют их скрытые предпосылки. РазличАние не оказывает сопротивления присвоению и не ограничивает его извне. Сначала оно починает отчуждение, а в заключение - и само это переприсвоение. И так - до самой смерти. Смерть — это движение различАния в его неизбежной конечности. А это значит, что различАние делает возможной саму оппозицию наличия и отсутствия. Без самой возможности различАния задохнулось бы и желание наличия как такового. Иначе говоря, судьба этого желания в том, чтобы оставаться неутоленным. РазличАние вырабатывает то, что само же оно подвергает запрету, делает возможным то, что одновременно оно делает невозможным.

Если признать, что различАние есть стушеванное (перво)нача-ло отсутствия и наличия — этих главных форм исчезновения и появления сущего, — то нам останется еще выяснить, не является ли участие бытия в различающей работе мысли условием его определения в качестве наличествующего или отсутствующего. Должны ли мы понимать различАние как проект овладения сущим на основе смысла бытия? Можно ли помыслить нечто прямо противоположное? Если смысл бытия смог войти в историю лишь под эгидой наличия, не значит ли это, что он всегда и заведомо включался в историю метафизики как эпохи наличия? Быть может, как раз это и хотел написать Ницше, а Хайдеггер не сумел это у него прочитать? А именно: *динамика различения* - все то, что включается в понятие *различАния*, хотя и не исчерпывает его, - не только предшествует метафизике, но и вообще вырывается за рамки мысли о бытии. Мысль о бытии не говорит *ничего отличного* от метафизики, даже если она вырывается за ее пределы и мыслит ее как нечто замкнутое (dans sa clôture).

От ослепления к восполнению

А теперь на основе этой проблемной схемы нам предстоит помыслить вместе и опыт Руссо, и его теорию письма, то согласие и то разногласие, которые письменно соотносят Жан-Жака с Руссо, образуя единство этого имени собственного и одновременно расщепляя его. Обращаясь к опыту Руссо, мы рассмотрим литературу как способ вновь овладеть наличием, т. е. природой; обращаясь к его теории, мы рассмотрим обвинения в адрес письма как свидетельства вырождения культуры и разрушения человеческой общности.

Если поискать в созвездии понятий те, что лучше согласуются с этим необычным единством двух различных жестов, то слово "восполнение" (supplément) окажется, видимо, самым подходящим. Ведь в обоих случаях Руссо рассматривает письмо как опасное средство, одновременно и помощь, и угрозу, как страшный ответ на ситуацию бедствия. Когда доступ к природе как самодовлению (proximité à soi) запрещается или прекращается, когда речь перестает быть защитницей наличия, тогда возникает потребность в письме. Его долг - срочно стать добавлением (s'ajouter) к сказанному слову. Предвосхищая дальнейшее, мы уже упоминали об одной из таких добавок (addition): речь - это естественное явление или по крайней мере естественное выражение мысли, некая установленная форма обозначения мысли, наиболее естественная условность, а письмо — это добавка (s'y ajoute, s'y adjoint) к речи, которая выступает как ее образ, представление. И в этом смысле письмо неестественно. Непосредственное самоналичие мысли в речи переводится на письме в представление, в образ. Обращение к письму оказывается не только "странным", но и опасным. Дело идет о техническом приеме, об искусственной и достаточно изощренной уловке, вынуждающей речь наличествовать там, где она на самом деле отсутствует. Это насилие над естественной судьбой языка:

> "Языки созданы для того, чтобы на них говорили, а письмо — это лишь восполнение (supplément) речи... Речь изображает мысль посредством условных знаков, а письмо, в свою очередь, изображает речь. Таким образом, искусство письма есть лишь опосредованное изображение мысли".

Письмо опасно потому, что в нем изображение прикидывается наличием, а знак - самой вещью. В этом есть некая роковая необходимость, вписанная в само функционирование знака: письмо выдает себя за всю полноту слова, тогда как на деле оно лишь *восполняет* его слабость и недостаточность. Ведь само понятие восполнения (оно определяет здесь образ как представление) содержит в себе два значения, сосуществование которых столь же непривычно, сколь и необходимо. Восполнение есть то, что добавляется (s'ajoute), это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту, наполняет ее наличностью (le comble de la présence). Оно копит и накапливает наличность. И тем самым искусство, techne, образ, представление, условность и проч. выступают как восполнения природы и щедро выполняют эту накопительскую функцию. Эта восполнительность так или иначе определяет все те концептуальные оппозиции, в которые Руссо вписывает понятие природы, которое *должно было бы быть* самодостаточным.

Но восполнение восполняет (supplément supplée), т. е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая *чужое место*; если оно и наполняет нечто, то это нечто — пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально от-

сутствует. Будучи подменой (suppléant), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, местоблюстителем (qui tient lieu). Будучи заменой (substitut), оно не может просто добавиться к чему-то позитивно наличному как выпуклый отпечаток на поверхности: его место в структуре отмечено знаком пустоты. Ничто и нигде не может самонаполниться: самоосуществление требует знака, передачи полномочий. Знак всегда выступает как восполнение самой вещи.

Это второе значение восполнения связано с первым. В текстах Руссо они действуют сообща, и мы постоянно будем убеждаться в этом. Однако акценты при этом меняются. Эти два значения по очереди стираются или подспудно стушевываются друг перед другом. Однако при этом они выполняют одну и ту же роль: идет ли речь о добавке или подмене - в любом случае восполнение есть нечто внешнее по отношению к той позитивности, к которой оно добавляется, оно остается чуждым тому, что - уступая ему место - должно от него от-личаться. В словарях (см. словарь Робера) указывается, что, в отличие от complément, supplément означает "добавление извне".

Негативность зла всегда выступает для Руссо в форме восполни-тельности. Зло находится вне природы, вне того, что по природе своей предстает как невинное и благое. Зло врывается в природу извне - как подмена того, что должно было бы быть самодостаточным и не испытывать никаких нехваток.

Итак, наличие, которое всегда есть нечто природное, т. е. материнское (у Руссо этот последний момент представлен более явно, чем у кого-либо другого), должно было бы быть полностью самодостаточ -ным. Его сущность - иное название наличия - можно прочитать лишь через решетку форм этого условного наклонения. Как и природа, "материнская забота невосполнима", говорится в "Эмиле" [170]. Она *невосполнима* (ne se supplée), да и не должна восполняться, она достаточна и самодостаточна, ничто не может занять ее место, а все, что притязало бы на такую подмену, не могло бы сравняться с нею, оставаясь лишь посредственным паллиативом. Все это означает, наконец, что природа невосполнима (ne se supplée), а то, что ее восполняет, не ею порождается: оно не только ниже природы, но и в принципе отлично от нее.

И однако воспитание - этот краеугольный камень руссоистской мысли - описывается или предписывается именно как система замен, призванных восстановить в наиболее естественном виде все здание природы. В первой главе "Эмиля" речь идет о роли такой пе-дагогики. Хотя материнская забота и невосполнима, "лучше, чтобы младенец питался молоком здоровой кормилицы, нежели избалованной матери, в случае, если кровное родство могло бы принести новую беду" (ibid.). Именно культура призвана восполнять недостатки природы, которые, по определению, могли возникнуть лишь случайно, в результате отклонения природы от самой себя (un écart de la nature). Культура здесь — это привычка: она необходима, но не достаточна, поскольку замена матерей затрагивает "не только физическую сторону дела":

"Другие женщины и даже самки животных могли бы обеспечить его молоком, которого не дает ему мать, однако материнская забота невосполнима. Женщина, которая кормит не своего, а чужого ребенка, — плохая мать; как же она может быть хорошей кормилицей? Она

могла бы стать ей, но не сразу: нужно, чтобы привычка изменила естество... " (там же).

Здесь проблемы естественного права, отношений между природой и обществом, понятия отчуждения, инаковости, изменения стихийно согласуются с педагогической проблемой подмены матерей и детей:

"Из этого преимущества возникает неудобство, которого вполне достаточно, чтобы благоразумная женщина не решилась отдать своего ребенка кормилице, разделив с ней или передав ей свои материнские права, — чтобы потом увидеть, что ее ребенок любит другую женщину так же, или даже больше, чем собственную мать..." (там же).

Итак, уже имея в виду тему письма, мы начинаем с замены матерей; и все это потому, что, как говорит Руссо, "из этого вытекает гораздо больше следствий, нежели обычно думают":

"Я не стал бы так на этом настаивать, если бы не приходил в отчаяние от бесполезного обсуждения столь важных тем. Из этого вытекает гораздо больше следствий, нежели обычно думают. Вы хотите заставить каждого выполнять свой первейший долг? Так начните с матерей, и вы достигнете удивительных изменений. Все дальнейшее проистекает из этого первичного извращения: моральный порядок колеблется, естество угасает в человеческих сердцах..." (с. 18).

Детство — это самое первое проявление недостаточности, которая в природе взывает к восполнению. Педагогика наиболее четко проясняет парадоксы такой восполнительности. Как возможна природная, естественная слабость? Как может природа требовать сил, которых сама она не дает? Как вообще возможен ребенок?

> "У ребенка нет лишних сил — ему и своих не хватает, чтобы справиться с тем, чего требует от него природа; а значит, нужно дать ему возможность пользоваться, причем на благо, всеми теми силами, которыми он располагает. Это первая максима. Ребенку нужно помочь, добавив (suppléer) то, чего ему не хватает - либо ума, либо силы, если речь идет от физических потребностях. Это вторая максима" (с. 50).

Вся организация воспитательного процесса направляется этим необходимым злом, требующим "восполнить недостатки", подменить природу. Однако прибегать к восполнениям следует как можно меньше и как можно позже. "Одно из лучших правил подлинной культуры заключается в том, чтобы замедлять все, насколько возможно" (с. 274). "Предоставьте природе возможность действовать как можно дольше, прежде чем вы начнете вмешиваться в ее дела и действовать вместо нее" (с. 102. Курсив наш).

Если бы не было детства, восполнение никогда не возникло бы в природе. Иначе говоря, восполнение для человечества — это одновременно и счастливая возможность, и начало его упадка. Благо для человечества заключается вот в чем:

>

> "Растения взращиваются земледелием, люди - воспитанием. Когда человек рождается высоким и сильным, его рост и сила могут стать ему полезными лишь после того, как он научится ими пользоваться; более того, ему даже невыгодно быть высоким и сильным, так как из-за этого люди не замечают, что ему нужна помощь; оставшись в одиночестве, он умер бы в нищете, не успев даже осознать собственные потребности. Мы недовольны детством и не понимаем, что род человеческий был бы обречен на погибель, если бы человек поначалу не был ребенком" (с. 67).

А вот в чем угроза упадка:

> "Давая детям способность к действию, Творец природы позаботился о том, чтобы причинить им как можно меньше вреда, и потому ограничил их силы. Как только дети замечают, что окружающие их люди - это своего рода орудия, которыми они могут пользоваться, они начинают делать это, чтобы угождать своим склонностям и восполнять свои недостатки. Именно так они становятся невыносимыми, деспотичными, докучливыми, злыми, необузданными; и дело тут вовсе не в естественном духе господства, но в том, что им его прививают; ведь не нужно много времени, чтобы почувствовать, как приятно, когда за тебя работают другие, а тебе достаточно лишь пошевелить языком, чтобы привести в движение всю вселенную" (с. 49. Курсив наш).

Восполнение всегда предполагает это — пошевелить языком или заставить других работать на себя. В нем сосредоточены и прогресс как возможность упадка, и регресс в сторону зла, который вовсе не является естественным, но связан с властью замены, позволяющей нам, отсутствуя, действовать, передавая полномочия другим, действовать чужими руками. Действовать посредством письма. Эта подмена неизменно принимает знаковую форму. Знак, образ, представляющее становятся силами, "приводящими в движение всю вселенную", - вот в чем парадокс (le scandale).

Ущерб от этого парадокса подчас оказывается непоправимым, и тогда вся вселенная начинает вращаться в обратную сторону (далее мы увидим, что может значит для Руссо подобная катастрофа): природа тогда оказывается обратной заменой (supplément) искусства и общества. Именно в этот момент зло кажется уже неизлечимым: "Раз ребенок не умеет излечиться, пусть хотя бы умеет болеть: одно искусство заменяет другое и часто приносит лучшие результаты — ведь это искусство самой природы (с. 31). Это как раз тот момент, когда природу-мать уже не любят так, как должны были бы ее любить - за то, какова она есть в своей непосредственной близости ("О природа! О мать моя! Вот я, твой единственный страж, нет на свете такого человека, сколь угодно ловкого и лукавого, который бы нас разъединил!" ("Исповедь", кн. XII), когда природа становится подменой другой любви и другой привязанности:

> "Созерцание природы всегда влечет его сердце; этим он заменяет другие привязанности, в которых он нуждается; правда, если бы у него был выбор,

> он предпочел бы самое вещь, а не ее замену; он начинает беседовать с растениями лишь после того, как его попытки беседовать с людьми оказываются тщетными" ("Диалоги", с. 794).

То, что ботаника становится такой подменой общества, это не просто катастрофа, но катастрофа в катастрофе, поскольку в природе растение - это сама естественность, сама жизнь. Минералы отличны от растений: это мертвая полезная природа, угодная человеческой предприимчивости. Когда человек теряет смысл и вкус к подлинным богатствам природы — растениям, — он начинает рыться в чреве своей матери, подвергая опасности свое здоровье:

> "Царство минералов не содержит в себе ничего приятного и притягательного; богатства земных недр словно скрыты от взглядов человека, дабы не распалять его жадности. Там они как бы отложены про запас, чтобы когда-нибудь послужить восполнением тех подлинных богатств, которые более но-. ступны человеку, но наскучивают его развращенному вкусу. Он развивает промышленность и трудится в поте лица своего, чтобы спасти себя от нищеты; он роется в недрах земли, рискуя жизнью и здоровьем, ради воображаемых благ — вместо тех действительных благ, которые она сама ему предоставляла, пока он умел ими пользоваться. Он избегает солнца и дня, которых больше недостоин" [171].

Таким образом, человек сам выкалывает себе глаза, ослепляет себя желанием рыться в недрах матери-природы. А вот страшная кара за эту ошибку, за эту, казалось бы, нехитрую подмену:

> "Он погребает себя заживо — и правильно поступает, так как не достоин больше жить при свете дня. Там каменоломни, кузницы, печи, целый набор наковален, молотов, дым и огонь приходят на смену милым образам полевых работ. Бледные лица несчастных, томящихся среди вредоносных паров в копях, черные кузнецы, безобразные циклопы — вот зрелище, которое мир копей в недрах земли ставит на место зелени и цветов, лазурного неба, влюбленных пастухов и могучих земледельцев на ее поверхности"[172].

Это - парадокс (le scandale), это катастрофа. Такого восполнения не допускает ни природа, ни разум. Ни природа, "наша общая мать" ("Прогулки", с. 1066), ни мыслящий и даже резонерский разум ("О состоянии природы", с. 478). Разве не делали они все возможное, чтобы избежать этой катастрофы, защититься от насилия, уберечь нас от роковой ошибки? Так, насчет шахт и копей во" Втором рассуждении" говорится: "...природа, можно сказать, приняла все меры предосторожности, чтобы скрыть от нас эту роковую тайну" (с. 172). Не забудем, что насилие над земными недрами и самый момент ослепления в руднике, т. е. металлургия, - это (перво)начало общества. Ведь по Руссо (мы будем в этом неоднократно убеждаться), земледелие как признак цивилизованного общества уже предполагает начатки металлургии. Это ослепление порождает нечто появляющееся на свет вместе с обществом: а именно языки, упорядоченную замену (substitution) вещей знаками, сам

порядок восполнения. Таким образом, мы движемся *от ослепления к восполнению*. Правда, слепой изначально не может видеть того, что он сам создает для восполнения этой нехватки зрения. *Неспособность видеть восполнение* есть закон. И прежде всего — это слепота к самому понятию восполнения. Впрочем, уловить механизм его использования недостаточно, чтобы увидеть его смысл. Восполнение не имеет смысла и не улавливается никакой интуицией. Мы и не пытаемся здесь извлечь его из этой диковинной полутьмы. Мы лишь говорим, что там нечто скрыто.

Разум неспособен осмыслить это двойное вторжение в природу: то, что в природе есть какая-то нехватка, и то, что тем самым нечто добавляется к ней. Впрочем, нельзя сказать, будто разум не в силах это помыслить, поскольку именно это бессилие и конституирует разум. Разум — это принцип тождества, это мысль о самотождественности природного бытия. Разум не может даже определить восполнение как свое собственное другое, как нечто иррациональное или не-рациональное, поскольку это восполнение естественным образом подменяет природу. Восполнение - это образ, представление природы. Иначе говоря, образ не находится ни внутри природы, ни вне ее. Тем самым восполнение опасно и для разума, для его природного здоровья.

"Опасное восполнение". Это слова Руссо из "Исповеди". Он пользуется ими в контексте, ином лишь по видимости, пытаясь объяснить как раз "состояние, почти непостижимое для разума": "Словом, между мною и самым пылким любовником было лишь одно-единственное, но весьма существенное различие, которое и делает мое состояние почти непостижимым для разума" ("Pléiade", I, p. 108-109).

Считая следующий за этим текст Руссо своего рода образцом, мы даем ему лишь предварительную оценку, не предвосхищая всего того, что сможет открыть в нем будущее чтение как строгая дисциплина. Никакой способ чтения, видимо, не годится для этого текста, который мы хотели бы прочитать именно как текст, а не как документ. Прочитать со всей возможной полнотой и строгостью, причем уже по ту сторону всего того, что в нем удобочитаемо и понятно — даже более понятно, чем ранее казалось. Единственная наша цель — обнаружить значение, без которого не могло бы обойтись то чтение, к которому мы призываем: речь идет об "экономии" письменного текста, вращающегося среди других текстов и непрестанно к ним отсылающего, текста, соотнесенного как со стихией языка, так и с его упорядоченным функционированием. К примеру, связь слова "восполнение" с соответствующим понятием вовсе не была изобретением Руссо, не сумевшего вполне овладеть ее самобытным функционированием. Однако она не была просто задана историей и языком, историей языка. Говорить о письме Руссо — значит стремиться понять то, что не улавливается категориями пассивности и активности, ослепления и ответственности. Отвлечься от письменного текста и устремиться навстречу тому, что должен был бы означать (voudrait dire) этот текст, в данном случае тем более трудно, что означаемое здесь — само письмо. У нас очень мало шансов найти истину, обозначенную этими текстами (истину метафизическую или истину психологическую — т. е. жизнь Жан-Жака за его творениями): ведь если заинтересовавшие нас тексты что-то и означают (veulent dire), то они говорят нам лишь о вовлеченности, о взаимной принадлежности жизни и письма единой ткани, единому тексту. Именно это мы и называем здесь восполнением, или, иначе, различАнием.

Вот оно - вторжение опасного восполнения в природу, расщепление им природы, внедрение его между естественной невинностью как непорочностью (virginité) и естественной невинностью как девственностью (pucelage): "Одним словом, между мною и самым пылким любовником есть лишь одно-единственное, но весьма существенное различие, которое и делает мое состояние почти непостижимым для разума". Хотя следующий абзац начинается с красной строки, именно в нем содержится объяснение этого "единственного различия", равно как и "состояния, почти непостижимого для разума". Руссо продолжает:

> "Я вернулся из Италии не совсем таким, каким отправился туда, но каким в моем возрасте никто оттуда, может быть, не возвращался. Я принес оттуда не непорочность, а девственность. Я возмужал, мой беспокойный темперамент наконец пробудился, и первый порыв его, совершенно невольный, поверг меня в тревогу о моем здоровье, и это лучше, чем что-либо другое, рисует невинность, в какой я пребывал до сих пор. Вскоре, успокоившись, я познал это опасное восполнение - обман природы, который спасает молодых людей моего склада от настоящего распутства за счет их здоровья, силы, а иногда и жизни" ("Pléiade", I, p. 108-109).

В "Эмиле" (кн. IV) мы читаем: "Тот погиб, кто хотя бы единожды познал это опасное восполнение, эту подмену". В той же книге ставится вопрос о том, "как осуществить восполнение, обгоняя опыт" (с. 437), о "духе", который "восполняет телесные силы" (с. 183).

Автоэротическому опыту сопутствует тревога. Мастурбация способна успокоить ("вскоре, успокоившись"), лишь порождая чувство вины, обычно связанное с этой практикой: дети чувствуют вину и интериоризируют сопровождающую ее угрозу кастрации. И потому наслаждение переживается как невосполнимая потеря жизненной субстанции, как незащищенность перед безумием и смертью. Наслаждение достигается "за счет их здоровья, сил, а иногда и жизни". Подобно этому в "Прогулках" говорится о человеке, который "роется в недрах земли, рискуя жизнью и здоровьем, он стремится найти в центре ее воображаемые блага вместо тех действительных, которые она сама предоставляла ему, пока он умел ими пользоваться".

Речь здесь идет о воображаемом. Восполнение как "обман матери-природы" действует подобно письму и оказывается столь же опасным для жизни, причем опасность эту порождает образ. Подобно тому, как письмо обнажает кризис живой речи, ее деградацию в "образе", рисунке или представлении, так онанизм возвещает разрушение жизненных сил в соблазнах воображения:

> "Этот порок, столь удобный стыдливым и робким, имеет особую привлекательность для людей с живым воображением, давая им, так сказать, возможность распоряжаться всем женским полом по своему усмотрению и заставлять служить себе прельстившую красавицу, не имея нужды добиваться ее согласия".

Эта опасное восполнение, которое Руссо называет также "пагубным преимуществом", есть соблазн: оно уводит желание с прямой дороги, заставляет его блуждать вдали от путей, проложенных самой природой, приводит к потере себя, к падению и потому оказывается чем-то ошибочным, греховным (skandalon). Тем самым оно разрушает природу. Однако греховность разума заключается в том, что подобное разрушение природы кажется ему более чем естественным. Ведь это я сам стремлюсь избавиться от силы, данной мне природой: "Соблазненный этим пагубным преимуществом, я стал разрушать дарованный мне природой крепкий организм, который к этому времени вполне развился". Известно, какое большое значение придается в "Эмиле" времени, медленному созреванию природных сил. Все педагогическое искусство строится на терпеливом расчете, дающем природе время, необходимое для ее работы и свершений, уважающем ее ритм и последовательность ее развития. Иначе говоря, это опасное восполнение стремительно разрушает те силы, которые природа медленно создавала и накапливала. "Опережая" естественный опыт, оно перескакивает через этапы развития и безвозвратно поглощает энергию. Подобно знаку (мы убедимся в этом позже), оно позволяет обойтись без наличной вещи и непрерывно длящегося бытия.

Это опасное восполнение порывает с природой. Всякое описание такого отдаления от природы театрализовано. В мизансценах "Исповеди" речь об опасном восполнении заходит в те моменты, когда нужно воочию показать отдаление или нечто такое, что не есть ни то же самое, ни другое; природа отклоняется от самой себя одновременно с матерью, или, скорее, с "маменькой", что уже заведомо означает исчезновение настоящей матери и ее весьма двусмысленную замену. Речь идет, таким образом, о дистанции между «маменькой» и тем, кого она называет "маленьким" [173]. Как говорится в "Эмиле", все зло происходит из того, что "женщины перестали быть матерями; они больше не будут матерями, они не хотят ими быть" (с. 18). Это как бы отсутствие как бы матери. Этот опыт нужен, чтобы стушевать (réduire) это отсутствие и одновременно сохранить его. Это тайный опыт - опыт вора, которому приходится стать невидимкой: ему нужно, чтобы мать была невидима и сама при этом не могла видеть. Нередко приводят следующие строки:

> "Я никогда не кончил бы моего рассказа, если б стал подробно описывать те безумства, какие заставляла меня проделывать мысль о моей дорогой маменьке, когда я не был у нее на глазах. Сколько раз целовал я свою постель, при мысли о том, что она спала на ней, занавески, всю мебель в моей комнате - при мысли о том, что они принадлежали ей и ее прекрасная рука касалась их, даже пол, на котором я простирался, - при мысли, что она по нему ступала. Иногда в ее присутствии мне случалось выкидывать нелепые проделки, которые могли быть внушены, кажется, только самой пылкой любовью. Однажды за столом, в тот момент, когда она положила кусок в рот, я крикнул, что на нем волос; она выбросила кусок на тарелку; я жадно схватил его и проглотил...[174] Одним словом, между мною и самым пылким любовником есть лишь одно-единственное, но весьма существенное различие, которое и делает мое состояние почти непостижимым для разума..." Несколько выше говорится: "Я чувствовал всю силу моей привязанности к ней лишь тогда, когда я ее не видел" (с. 107).

Цепочка восполнений

Открытие опасного восполнения, следовательно, упоминается наряду с другими "безумствами", однако в нем есть особое преимущество, и потому Руссо говорит о нем в последнюю очередь и видит в нем объяснение состояния, непостижимого для разума. Ибо дело здесь не в переносе наслаждения на какой-то отдельный предмет-заместитель, но скорее в переживании этого наслаждения, в его разыгрывании — *непосредственно и во всей его целостности*. Дело ведь не в том, чтобы целовать постель, пол, занавески, мебель и т. д. или же "проглатывать" "кусок, который она положила в рот", но в том, чтобы "располагать по своему усмотрению всем женским полом".

Можно было бы сказать, что вся эта "театральная сцена" предполагает не только декорацию в общепринятом смысле, т. е. совокупность второстепенных деталей: важна и пространственная локализация опыта. Жан-Жак находится в доме г-жи де Варане: достаточно близко от "маменьки", чтобы видеть ее, питая этим свое воображение, но вместе с тем имея возможность уединиться. Замена (suppléance) становится возможной и необходимой именно в тот момент, когда мать исчезает. Эта игра наличия и отсутствия матери, это чередование непосредственного восприятия и воображения требуют соответствующей организации пространства. Руссо продолжает так:

> "Пусть прибавят к этой склонности обстановку, в которой я тогда находился, живя у красивой женщины, лелея ее образ в глубине своего сердца, постоянно встречаясь с ней днем, окруженный по вечерам предметами, напоминающими мне о ней, засыпая в постели, в которой, я знал, она спала раньше! Сколько возбудителей! Иной читатель, представив их себе, уже видит меня полумертвым. Совсем напротив, именно то, что должно было бы погубить меня, послужило к моему спасению, по крайней мере на время. Опьяненный счастьем жить подле нее, пламенным желаньем провести с ней все мои дни, я всегда видел в ней, отсутствующей или присутствующей, нежную мать, дорогую сестру, очаровательную подругу и ничего больше... она была для меня единственной женщиной на свете, и необычная нежность чувств, которую она мне внушала, не оставляя моей чувственности времени пробудиться по отношению к другим, предохраняла меня как от нее самой, так и от всех представительниц ее пола".

Итак, этот опыт не был событием, оставившим свою мету в самый ранний или подростковый период. Он не только создал и укрепил — как некая скрытая основа — все здание значений. Он остался действенным навязчивым переживанием, в котором "наличное" постоянно возобновляется и вновь строится - и так до самого конца "жизни" и "текста" Жан-Жака Руссо. Чуть позже, чуть дальше в тексте "Исповеди" (кн. IV) [175] Руссо говорит нам о "некоем случае, о котором нелегко рассказать": он встретил человека "с тем же пороком". Жан-Жак в ужасе обращается в бегство, "весь дрожа", как будто он только что "совершил преступление". "Такое воспоминание надолго меня от этого излечило".

Надолго ли? К онанизму, который позволяет самовозбуждаться, предоставляя в распоряжение отсутствующих красавиц, Руссо прибегал всегда и всегда укорял себя за это. В его глазах онанизм остался воплощением порока и извращения. Возбуждение, которое мы испытываем от самого наличия другого человека, *изменяет и нас самих*. Руссо не хочет и не может понять, что это изменение не врывается извне, но изнутри порождает человеческое Я. Он видит в этом случайное зло, которое, вторгаясь извне, нарушает неприкосновенную целостность субъекта. Но он не может отказаться от того, что позволяет ему непосредственно наслаждаться желанным наличием другого, равно как он не может отказаться и от языка. Вот почему и в этом смысле, так же, как говорится в "Диалогах" (с. 800), "до конца дней своих, уже в старости, он все еще оставался ребенком".

Восстановление наличия посредством языка одновременно и символично, и непосредственно. Над этим противоречием стоит подумать. Речь идет об опыте непосредственного восстановления — опыте, который, будучи опытом и вместе с тем - сознанием, может обойтись и без мира. Самоприкосновение, самовозбуждение притворяется вполне самодостаточным. Коль скоро якобы наличное есть лишь символическая подмена другого наличия, можно возжелать наличия лишь тогда, когда ему уже предшествует ранее начавшаяся игра замещений и символический опыт самовозбуждения. Сама вещь не может появиться вне символической системы, существование которой предполагает возможность самовозбуждения. Таков и опыт непосредственного восстановления: он *не допускает промедления*. Он требует удовлетворения сразу и на месте. А если и возникает промедление, то вовсе не потому, что приходится дожидаться другого. При этом наслаждение как бы и не отсрочивается. "К чему столько мучений в отдаленной надежде на столь малый и столь сомнительный успех, если можно прямо тут же, на месте..." ("Диалоги").

Однако то, что более не отсрочивается, отсрочивается в абсолютном смысле. То наличие, которое дается нам в настоящем, оказывается химерой. Самовозбуждение - это чистая спекуляция. Знак, образ, представление, которые восполняли отсутствующее наличие, суть иллюзии, обман. Чувство вины, страх смерти и кастрации дополняют, сливаясь с ними, опыт фрустрации. Обман (donner le change): при любом понимании этого выражения оно требует обращения к восполнению. Чтобы объяснить нам свое отвращение к "сношению с проститутками", Руссо рассказывает, что "склонность, которая изменила все [его] страсти" ("Исповедь", с. 41) [176], не исчезла и в Венеции, когда ему был уже 31 год: "Я не потерял печальной привычки обманывать мои потребности" (с. 316).

Таким образом, наслаждение самой вещью — и само это действие, и его сущность — пронизано фрустрацией. Стало быть, нельзя сказать, будто наслаждение имеет сущность или же является действием (eidos, ousia, energeia и т. д.). Брезжит, скрываясь, дается, смещаясь, нечто такое, что, строго говоря, нельзя назвать наличием. Таково бремя восполнения, такова выходящая за рамки языка метафизики структура, "почти непостижимая для разума". Почти непостижимая: если бы нечто было просто иррациональным, прямо противоположным разуму, оно бы меньше раздражало и сбивало с пути классическую логику. Восполнение сводит с ума, поскольку, не будучи ни наличием, ни отсутствием, оно починает и наше наслаждение, и наше целомудрие: " ...воздержание и наслаждение, удовольствие и мудрость - всего этого я был лишен" ("Исповедь", с. 12).

Как все это и в самом деле запутанно! Символическое дается непосредственно, наличное отсутствует, немедленно осуществленное оказывается отсроченным, а наслаждение несет в себе угрозу смер-ти; Однако эту систему, эту нелепую "экономию" восполнения нужно дополнить еще одним знаком. Отчасти его уже можно прочесть. Будучи страшной угрозой, восполнение оказывается также первой и самой надежной защитой - прежде всего против самой этой угрозы. Вот почему от него невозможно отказаться. И сексуальное само-возбуждение, т. е. самовозбуждение как таковое, не начинается и не кончается тем, что подразумевается под словом "мастурбация". Восполнение не только способно обеспечить отсутствующее наличие с помощью его образа: осуществляя это посредством знака как пол-номочного представителя, оно держит отсутствующее наличие на расстоянии и управляет им. В самом деле, ведь это наличие внушает одновременно и желание, и страх. Восполнение и нарушает запрет, и блюдет его. Все это и обеспечивает возможность письма как вос-полнения речи, но также и речь как письмо вообще. Эта "экономия" одновременно и подвергает нас опасности, и защищает нас игрой сил и различий между ними. Так, восполнение опасно как то, что несет угрозу смерти, но оно, согласно Жан-Жаку Руссо, не опасней "сношений с женщинами". Наслаждение само по себе — вне системы символов и восполнений, то, что связало бы нас с чистым наличием как таковым, если бы нечто подобное было вообще возможно, — есть лишь другое имя смерти. Руссо так и говорит:

> "Наслаждение! Разве в нем участь человека? Ах! Если бы когда-нибудь хоть один-единственный раз в жизни я испытал во всей полноте все восторги любви, то вряд ли мое хрупкое существо смогло бы это перенести, я бы тог-да просто сразу умер" ("Исповедь", кн. VIII).

Если довериться этой универсальной очевидности, всеобщему и априорному значению этого высказывания-вздоха, то придется тут же признать, что "сношения с женщинами" (или гетероэротизм) вообще не могут быть пережиты (на самом деле, или, как говорят, реально) без умения стать самому себе защитой и восполнением. Иначе говоря, между автоэротизмом и гетероэротизмом нет жесткой границы, но есть "экономическое" распределение функций. Лишь в рамках этого общего правила могут вычленяться различия — в том числе и то, что отличает Руссо. Прежде чем пытаться очертить в чистом виде специфику системы и письма Руссо (на что мы здесь не претендуем), следует прежде всего выявить взаимные сорасчлене-ния (articuler) всех их структурно- или сущностно-необходимых черт на различных уровнях обобщения.

Лишь на основе вполне определенного представления о "сношениях с женщинами" Руссо вынужден был всю свою жизнь прибегать к опасному восполнению, именуемому мастурбацией и неразрывно связанному с его писательской деятельностью. И так — до конца. Тереза — та самая Тереза, о которой мы можем говорить, Тереза, присутствующая в тексте, та, чье имя и "жизнь" принадлежат письменам, которые мы читаем, — прочувствовала все это на самой себе. В кн. XII "Исповеди", в тот момент, когда "надо сказать все", нам поверяется "двоякая причина" нескольких "решений":

> "Надо сказать все: я не утаил ни пороков моей бедной маменьки, ни своих собственных; я не должен щадить и Терезу; и каким бы удовольствием ни

> было для меня воздать честь столь дорогому мне существу, я не хочу скры вать ее недостатков, если только невольное угасание сердечных привязанностей может считаться недостатком. Уже давно стал я замечать ее охлаждение... Я опять попал в то же затруднительное положение, последствия которого испытал с "маменькой", и те же самые последствия оно вызвало и у Терезы. Не будем искать совершенства за пределами естества; вероятно, то же самое случилось бы с любой женщиной... Между тем мое положение было теперь такое же и даже еще хуже из-за злобы моих недоброжелателей, только и жаждавших уличить меня в чем-нибудь дурном. Я опасался рецидива и, не желая этим рисковать, предпочел обречь себя на воздержание, чем подвергнуть Терезу опасности снова стать матерью. К тому же я заметил, что сношения с женщинами сильно ухудшают мое здоровье. Это двоякая причина заставила меня принимать решения, которые я иногда плохо выполнял; но за последние три-четыре года я выполнял их гораздо строже" (с. 595).

В "Парижской рукописи" после слов "сильно ухудшают мое здоровье" мы читаем: "...другой сходный порок, от которого я никогда не мог избавиться, казался мне менее вредным. Эта двоякая причина..." [177] Это извращение - предпочтение, отдаваемое знаку, защищает меня от смертельно опасных издержек. Пусть так. Однако эта явно эгоистическая экономия функционирует в целостной системе этических представлений. Плата за эгоизм - чувство вины. Все это превращает автоэротизм в роковую потерю, в самоизувечение. Однако это извращение, приносящее вред лишь мне одному, не заслуживает особого порицания. Руссо объясняет это в нескольких своих письмах. Например: "Поскольку мои пороки вредили лишь мне одному, я и могу обнажить перед всем светом безупречную жизнь со всеми тайнами моей души" (г-ну Сен-Жермену, 26-2-70). "У меня много пороков, но они вредят лишь мне самому" (г-ну Ленуару, 15-1-72) [178]. Таким образом, Жан-Жак мог искать восполнения в Терезе лишь при одном условии: чтобы сама возможность системы восполнений как таковая уже существовала, чтобы игра подмен уже началась, чтобы *в некотором смысле сама Тереза уже была восполнением*. Ведь и маменька уже была восполнением некоей неизвестной матери, да и сама "настоящая мать", перед которой встают в тупик все известные "психоанализы" Руссо, тоже в некотором роде изначально была восполнением, даже если "на самом деле" она вовсе не умерла в родах. Вот она - эта цепь восполнений. Само имя маменьки уже означает такое восполнение:

> "Ах, моя Тереза, я слишком счастлив, что обладаю тобой, скромной, здоровой, и избежал того, чего боялся. (Речь идет о потере "девственности" в результате неопытности Терезы: она только призналась в этом своем проступке.) Я искал сначала просто возможности развлечься. Я увидел, что достиг большего — нашел себе подругу. Немного привыкнув к этой превосходной девушке и поразмыслив о своем положении, я понял, что думал только о своем удовольствии, а встретил счастье. Взамен угасшего честолюбия мне нужно было сильное чувство, которое наполнило бы мое сердце. Нужно было, если уж говорить до конца, найти преемницу "маменьке": раз мне не суждено было жить с ней, мне нужен был кто-нибудь, кто стал бы жить с ее

> воспитанником и в ком бы я нашел простоту, сердечную покорность, кото рую она находила во мне. Надо было, чтобы отрада честной и домашней жизни вознаградила меня за отречение от помыслов о блестящей судьбе. Оставшись совсем один, я почувствовал пустоту в сердце; но достаточно было другого сердца, чтобы наполнить его. Судьба отняла у меня и сделала чужим - отчасти по крайней мере - то существо, ту женщину, для которой природа меня создала. С тех пор я был одинок, так как *для меня никогда не существовало посредника между всем и ничем. В Терезе я нашел восполнение, в котором нуждался*" [179].

В этой цепочке восполнений обнаруживается своего рода необходимость - необходимость в бесконечном сцеплении звеньев, в неотвратимом умножении восполняющих посредников, которые и вырабатывают смысл того, что при этом отодвигается-отсрочивается, а именно иллюзию самой вещи, непосредственного наличия, изначального восприятия. Все непосредственное уже заведомо оказывается производным. Все начинается с посредника, и именно это оказывается "непостижимым для разума".

Из круга вон выходящее (l'exorbitant). Проблема метода

"Для меня никогда не существовало посредника между всем и ничем". Посредник — это середина, переход, средний термин между полным отсутствием и абсолютной полнотой наличия. Как известно, Руссо настойчиво стремился устранить все то, что можно было бы назвать "опосредствованней" (médiateté). И это желание он выражал смело, остро, предметно. Оно не нуждается в расшифровке. И вот именно о нем вспоминает Жан-Жак, когда распутывает цепь нанизанных друг на друга восполнений, замещающих мать или природу. Восполнение находится где-то посередине между полным отсутствием и полным наличием. Игра этих замен одновременно и восполняет нехватку, и оставляет на ней свою мету. Однако Руссо рассуждает так, будто уже одно только обращение к восполнению (в данном случае — к Терезе) могло разрешить все его беспокойства по поводу посредничества: "С тех пор я был одинок, так как для меня никогда не существовало посредника между всем и ничем. В Терезе я нашел восполнение, в котором нуждался". Пагубность этого понятия тем самым ослабляется — как если бы удалось его урезонить (arraisonner), одомашнить, приручить.

Это ставит перед нами вопрос об употреблении слова "восполнение", о месте Руссо внутри той системы языка и логики, которая сообщает этому слову и понятию захватывающую (surprenante) силу: пользуясь им, говорящий всегда может высказать больше, меньше или же нечто иное по сравнению с тем, что он хотел бы сказать. Таким образом, это вопрос не только о письме Руссо, но и о нашем прочтении. Прежде всего мы должны дать себе строгий отчет в этом охвате или захвате (de cette prise ou de cette surprise), в том, что писатель пишет, находясь внутри языка и внутри логики, и потому его речь, по определению, не может полностью овладеть их собственной системой, законами, жизнью как таковыми.

Писатель может использовать этот язык и логику, лишь подчиняясь - в известном смысле и до известного предела — этой их системе. И наше чтение всегда должно иметь в виду это незаметное для самого писателя отношение между тем, чем он владеет, и тем, чем он не владеет в схемах своего языка. Отношение это не есть количественное распределение тени и света, слабости и силы: это означающая структура, которую должно выработать (produire) само критическое чтение.

Что значит здесь — выработать? В поисках объяснения нам придется приступить к обоснованию наших принципов чтения. Это, как мы далее увидим, отрицательное обоснование: методом исключения оно очерчивает то пространство чтения, которое у нас здесь остается пустым, или, иначе, саму задачу чтения.

Очевидно, что для выработки означающей структуры не годится самоустраняющийся и почтительный двойник-комментарий, нацеленный на воспроизведение осознанного, свободного, интенционального отношения, возникающего в процессе взаимодействий между писателем и историей, которой он причастен благодаря стихии языка. Конечно, дублирующий комментарий должен иметь свое место и в критическом чтении. Если не учитывать и не соблюдать все комментаторские правила - а это дело нелегкое и требует полного набора орудий традиционной критики, - то без всего этого критическая работа рискует обратиться неизвестно куда и заявить неизвестно что. Однако комментарий, эта незаменимая предосторожность, может лишь поставить охрану при входе, но не может открыть перед нами чтение.

Итак, чтение не должно ограничиваться удвоением текста, однако оно не имеет права и выходить за его рамки, обращаясь к чему-то другому - к внешнему объекту (метафизическая, историческая, психобиографическая и прочая реальность) или к внетекстовому означаемому, содержание которого бы возникло (или могло бы возникнуть) вне языка, т. е., в нашем смысле слова, вне письма как такового. Вот почему те методологические размышления по конкретному поводу, на которые мы здесь отваживаемся, непосредственно вытекают из общих предпосылок, изложенных выше, - об отсутствии предметной соотнесенности или трансцендентального означаемого. *Внетекстовой реальности вообще не существует* (Il n'y a pas de hors-texte). И вовсе не потому, что нас не интересует жизнь Жан-Жака или же существование "маменьки" или Терезы как таковых, и не потому, что у нас нет иного доступа к их так называемому "реальному" существованию, кроме как через текст; не потому, что мы не можем поступить иначе и должны помнить об этом ограничении. Уже и всех названных причин нам хватит с лихвой, но есть и другие, более веские основания. Как мы пытались здесь доказать, следуя путеводному понятию "опасного восполнения", так называемая реальная жизнь существ "из плоти и крови" — по ту сторону того, что можно было бы назвать сочинениями Руссо, — всегда была письмом и только письмом. Там были только восполнения и значащие замены, которые могли возникнуть лишь в цепи отсрочивающих отсылок, так что "реальное" могло появиться, добавиться и осмыслиться лишь на следах восполнения и по его призыву... И так до бесконечности, ибо в тексте мы читаем, что всякое абсолютное наличие — природа, то, что называется "реальной матерью", и т. д. — все это уже исчезло или же вовсе не существовало, а смысл и язык открываются нам лишь благодаря письму как отсутствию некоего естественного наличия.

Хотя наше прочтение и не является комментарием, оно должно осуществляться внутри текста, не выходя за его пределы. Вот почему, вопреки видимости, определение слова "восполнение" никоим образом не является здесь психоаналитическим, если считать психоаналитическим истолкование, уводящее нас за пределы письма к психобиографическому означаемому или даже к общей психологической структуре, которую мы были бы вправе отделить от означающего. Такой подход подчас противопоставляет себя традиционному комментарию-двойнику. Однако, по сути, он легко с ним сочетается. *Безмятежность, с которой комментарий утверждает самотождественность текста, уверенность жеста, очерчивающего его границы, — все это легко уживается со спокойной убежденностью, совершающей из текста прыжок вовне, к его предполагаемому содержанию обок с чистым означаемым*. И в самом деле, применительно к Руссо психоаналитические исследования в духе д-ра Лафорга сперва прочитывают текст самыми традиционными методами и лишь затем вырываются за его рамки. Вычитывание "симптомов" из литературы — нет ничего более банального, школярского, наивного. Если мы не видим саму ткань "симптома", его фактуру, то мы с легкостью перескакиваем к психобиографическому означаемому, связь которого с литературным означающим становится тогда чисто внешней и случайной. Другая грань того же жеста проявляется тогда, когда в общих работах о Руссо, в привычном ансамбле, выдающем себя за синтез и точную реконструкцию "мысли и дела" Руссо путем комментария и систематизации, вдруг появляется глава биографического и психоаналитического типа о "проблеме сексуальности у Руссо" со ссылками на его историю болезни в приложении.

Отделить означаемое от означающего путем истолкования или комментария и тем самым уничтожить письмо другим письмом, письмом-чтением, невозможно в принципе. Тем не менее мы полагаем, что сама эта невозможность по-разному складывается (articuler) в истории. Она не ограничивает опыты расшифровки определенной формой или мерой, ей не нужны одни и те же правила. Здесь необходимо принять во внимание историю текста как такового. Когда мы говорим о писателе и о том, как над ним тяготеет язык, это относится не только к писателю-словеснику. Этому захвату подчиняются и философ, и летописец, и мыслитель-теоретик — вообще и в конечном счете всякий, кто пишет. Но в каждом отдельном случае пишущий включен в какую-то определенную систему текста. Хотя чистого означаемого и не существует, имеется целый ряд различных отношений в зависимости от того, какая часть означающего притворяется нерастворимым слоем означаемого. Например, философский текст, который фактически всегда существует в письменном виде, содержит — именно как нечто специфически философское — установку на самостирание перед тем обозначаемым содержанием, которое этот текст несет в себе и преподает нам. Наше чтение должно стремиться учесть эту цель, даже если в конечном счете она окажется неосуществимой. С этой точки зрения и должна изучаться любая история текстов, в том числе и история литературных форм на Западе. За исключением моментов резкого прорыва и моментов сопротивления (осознаваемых достаточно поздно), литературное письмо - почти всегда и почти везде, в разное время по-разному -предоставляет себя для такого трансцендирующего чтения, для такого поиска означаемого, который мы подвергаем здесь сомнению, -не для того, чтобы просто его отменить, но чтобы понять его внутри системы, увидеть которую оно не в состоянии. Философская литература — это лишь один из примеров в этой истории, но это пример весьма значимый. Он особенно интересует нас в связи с Руссо, который, по весьма серьезным причинам, и создавал философскую

словесность (например, "Общественный договор" и "Новую Эло-изу"), и одновременно предпочитал существовать в письме литературном — т. е. таком, которое не исчерпывается тем или иным философским или иным содержанием, в нем обнаруживаемом. То, что Руссо - как философ и как психолог - сказал нам о письме вообще, неразрывно связано с системой его собственного письма. И это нужно учитывать.

Вследствие этого возникают сложные проблемы — в особенности проблемы расчленения. Вот три примера.

1. Если наш путь при чтении "восполнения" не является попросту психоаналитическим, то это потому, что обычный психоанализ литературы начинается с заключения в скобки литературного означающего как такового. Кроме того, потому, что сама психоаналитическая теория есть для нас лишь совокупность текстов, принадлежащих нашей истории и нашей культуре. А поэтому, налагая свой отпечаток на наше чтение и наше интерпретирующее письмо, она не является таким общим принципом или истиной, которую можно было бы изъять из системы текста, где мы находимся, чтобы прояснить эту систему со стороны. В известном смысле мы находимся внутри истории психоанализа, точно так же, как мы находимся внутри текста Руссо. Как Руссо черпал из уже готового языка (который отчасти продолжает быть и нашим языком, позволяя нам хоть сколько-то понимать французскую литературу), точно так же и мы ныне передвигаемся внутри сетки значений, несущих на себе Печать психоаналитической теории, даже если мы не вполне ориентируемся в этой сетке и не надеемся когда-нибудь в этом преуспеть.

Но есть иная, главная причина, почему мы не можем говорить о психоанализе Жан-Жака Руссо даже в первом приближении. Дело в том, что такой психоанализ должен был бы заранее выявить все те структуры, в которые включен текст Руссо, все то, что не присуще ему самому и гнетет его всегда-уже-наличием языка и культуры - скорее пристанищем, нежели продуктом письма. Вокруг неизбывной оригинальности его письма огранизуется, развертывается, переплетается огромное количество структур, исторических целостностей всех порядков. Для того чтобы окончательно расчленить и истолковать их, психоанализ должен был бы объять всю историю западной метафизики, давшей пристанище письму Руссо, а сверх того выяснить и закон своей собственной принадлежности к метафизике и культуре Запада. Мы не пойдем этим путем. Мы уже осознали трудность этой задачи и, хотя бы отчасти, вероятность провала при нашем истолковании восполнения. Мы уверены, что в этом истолковании нам удалось уловить хоть что-то из настоящего Руссо, но при этом пришлось выволочить на поверхность бесформенную массу корней, земли и почвенных отложений.

2. Даже если допустить, что можно строго вычленить сочинения Руссо и вписать (articuler) их в историю вообще, а затем в историю знака "восполнение", - все равно мы должны были бы помнить и о других возможностях. Прослеживая, как Руссо использует это слово и связанные с ним понятия, мы проходим определенный путь внутри самого текста Руссо. Да, этот путь дает нам возможность общего обзора. Но разве нет и других путей? А коль скоро вся совокупность возможных путей не исчерпана, как обосновать наш выбор?

3. Выделив заранее в тексте Руссо особую роль знака "восполнение", мы приготовились обратить преимущественное внимание (которое могут счесть из круга вон выходящим) на такие его тексты, как "Опыт о происхождении языков" и ряд отрывков о теории языка и письма. По какому праву? Почему мы выбираем эти короткие тексты, опубликованные большей частью посмертно, с трудом поддающиеся классификации, написанные неизвестно когда и по какому поводу?

На все эти вопросы нет удовлетворительного ответа в рамках их собственной внутрисистемной логики. В какой-то мере, несмотря на все теоретические предосторожности, наш выбор и в самом деле оказывается из круга вон выходящим.

Но что же это такое - из круга вон выходящий?

Мы стремимся встать на точку зрения, внешнюю по отношению к логоцентрической эпохе в целом. Из этой внешней точки можно попытаться деконструировать эту целостность, которая выступает и как прочерченный след, и этот крут (orbis), который допускает круговой обзор (orbita). Попытка этого выхода и этой деконструкции хоть и подчиняется определенной исторической необходимости, но никак не может полагаться на те методологические или логические опоры, которые остались в этом кругу. Судить о стиле замкнутой целостности изнутри ее самой можно лишь в рамках заранее принятых оппозиций. Этот стиль можно назвать эмпиристским и не без оснований. Выход из нее всегда радикально эмпиричен. Он достигается блужданием мысли о самой возможности пути и метода. Неведение и неуверенность в будущем подталкивают мысль к сознательному риску. Так мы сами определяем и форму этого эмпиризма и его уязвимые места. Однако при этом разрушается и само понятие эмпиризма. Выход за пределы метафизического круга — это попытка сойти с круговой орбиты, с тем чтобы помыслить все классические понятийные противоположности в целом и в особенности ту, в которой заключен смысл эмпиризма. Это — противоположность философии и не-философии, или, иначе говоря, эмпиризма, т. е. неспособности самостоятельно и последовательно хранить связность своей собственной речи, строить (se produire) себя как истину в тот самый момент, когда ценность истины оказывается под вопросом, избегать внутренних противоречий скептицизма и т. д. *Мысль об этой исторической противоположности между философией и эмпиризмом сама по себе не является эмпирической, и определять ее как эмпирическую было бы заблуждением и упорным непониманием.*

Уточним это. Что может быть из круга вон выходящим в чтении Руссо? Конечно, по отношению к интересующей нас здесь истории привилегированное положение Руссо весьма относительно. Если мы хотим лишь определить его место в этой истории, тогда уделяемое ему здесь внимание действительно окажется сильно преувеличенным.

Но ведь речь идет вовсе не об этом. Речь идет о том, чтобы прояснить важнейшие узлы (articulation) логоцентрической эпохи. И тут Руссо оказывается для нас настоящим откровением. Конечно, все это означает, что мы уже и так подступили к выходу, уже поняли, что подавление письма составляет характерную операцию этой эпохи, уже прочитали некоторое количество текстов (хотя и не все тексты), некоторое количество текстов Руссо (хотя и не все тексты Руссо). Это признание в эмпиризме можно оправдать

лишь самой постановкой вопроса. Вопрос начинается с выхода за пределы замкнутого круга очевидностей, с потрясения системы противоположностей - а все эти движения неизбежно эмпиричны, неизбежно имеют вид блуждания (errance). Во всяком случае, с точки зрения старых норм их нельзя описать иначе. Никакого другого пути у нас нет, а поскольку все эти блуждающие вопросы не являются абсолютно и насквозь первоначальными, то их, по сути, удается настичь и охватить всю их поверхность посредством именно такого описания, которое одновременно выступает и как критика. Начинать приходится там, где мы и находимся, тем более что мысль о следе, чутьем (flair) берущая след, уже разведала и доложила нам о том, что никакой исходный пункт не может быть обоснован бесповоротно. *Там, где мы и находимся*, - значит, внутри текста, где мы, по-видимому, и существуем.

Сузим область рассуждения. Конечно, тема восполнительности во многих отношениях не лучше и не хуже других. Она — звено в цепи взаимосвязей и зависит от этой цепи. Быть может, ее можно было бы даже заменить какой-нибудь другой. Однако именно эта тема позволяет *описать саму эту цепь, цепочечное бытие текста, структуру подмены, сорасчленение желания и языка, логику всех тех понятийных противопоставлений, с которыми имеет дело Руссо*, и в особенности роль и функцию понятия природы в его системе. Именно она говорит нам в тексте о том, что такое текст, в письме — что такое письмо, в письме Руссо — каково желание Жан-Жака и т. д. Если мы, согласно с главным тезисом этого исследования, полагаем, что вне текста не существует ничего, тогда вот наш окончательный довод: понятие восполнения и теория письма обозначают, как бы в бездне зеркал (en abîme), саму текстуальную сущность текста Руссо. Мы увидим, что эта бездна возникает не в силу случая - счастливого или несчастливого. В нашем чтении постепенно сложится целая теория структурной необходимости бездны (l'abîme): бесконечный процесс нанизывания восполнений на всегда-уже початое наличие включил в него пространство повторения и самоудвоения. Изображение наличия *в бездне зеркал* — это не случайность; напротив, желание наличия возникает в бездне изображений, в бездне изображений в изображениях и т. д. И само восполнение выступает во всех смыслах слова как нечто из круга вон выходящее.

Таким образом, Руссо вписывает текстуальность в текст. Но это совсем не простая операция: она должна перехитрить акт самостирания [текста], так что стратегические отношения и соотношения сил между этими двумя процессами образуют сложную картину. Эта картина, как кажется, выявляется в манипулировании понятием восполнения. Руссо не может использовать все его смысловые возможности одновременно. Как Руссо определяет это понятие и тем самым позволяет и себя самого определить через обнаруживающиеся при этом умолчания и исключения; как он видоизменяет это понятие, трактуя его то как дополнение, то как замену, то как реальность и вне-положность зла, то как полезного помощника, - все это не выражает ни пассивности, ни активности, ни неосознанности, ни ясности авторской мысли. В чтении нам придется не только отказаться от всех этих категорий — а это, напомним, основополагающие категории метафизики, — но также выработать закон такого отношения к понятию восполнения. Именно выработать, произвести, поскольку мы не собираемся просто повторять то, что думал по этому поводу Руссо. Понятие восполнения в тексте Руссо — это как бы слепое пятно, нечто невидимое, что одновременно и открывает поле зрения, и ограничивает его. Однако эта выработка закономерности, попытка сделать невидимое зримым не выходит за пределы текста, и

думать иначе было бы иллюзией. Она заключается в преобразованиях языка, в упорядоченных обменах между Руссо и историей. Мы знаем, что эти обмены осуществляются лишь посредством языка и текста - в том базисном смысле, который мы теперь придаем этому слову. А то, что мы называем выработкой, неизбежно оказывается текстом, т. е. системой письма и чтения, относительно которых нам известно — априорно, но лишь теперь, и на основе знания, которое вовсе не есть знание, — что они соупорядочиваются вокруг своего собственного слепого пятна.

ГЛАВА III. Генезис и структура "Опыта о происхождении языков". ЧАСТЬ I. Место "Опыта"

Как обстоит дело с голосом в логике восполнения - в том, что следовало бы, наверное, назвать его "графикой"?

В цепи восполнений трудно было отделить письмо от онанизма. Их объединяет по крайней мере то, что оба они опасны. Они нарушают запрет и порождают чувство вины. Однако, в соответствии с "экономией" различАния, они подтверждают само существование нарушаемого ими запрета, обходят опасность стороной и уберегают от растраты. Вопреки, но также и благодаря им мы все-таки вправе видеть солнце и удостаиваемся света, который удерживает нас на поверхности земли.

Откуда оно — это чувство вины, которое сопровождает оба типа опыта? Что за глубинная виновность в них запечатлевается и передается? Чтобы понять это, необходимо сначала описать структурную и "феноменологическую" поверхность обоих видов опыта и прежде всего - их общее пространство.

В обоих этих случаях возможность самовозбуждения (auto-affection) проявляется в чистом виде: она оставляет в мире свой след. Мирское пристанище означающего становится неприступным. Написанное сохраняется, и опыт самоприкосновения (touchant-touché) заставляет признать мир как нечто третье. Внеположность пространства здесь неустранима. В общей структуре самовозбуждения, в самообеспечении наличием или наслаждением действие самоприкосновения приводит к обретению другого в чуть заметном зазоре между активным и пассивным моментом действия. А наружа, обнаженная поверхность тела, означает и навсегда отмечает ту разделенность, которой насквозь пронизано самовозбуждение.

Итак, самовозбуждение есть всеобщая структура опыта. Все живое находится во власти самовозбуждения. Лишь существо, способное к символизации, т. е. к самовозбуждению, может испытывать воздействие другого существа как такового. Самовозбуждение есть условие любого опыта. А возможность эта — или, иначе говоря, "жизнь" — есть общая структура, сформированная историей жизни, структура, в которой осуществляются сложные

многоуровневые операции. Самовозбуждение, обращенность-на-себя или существование-для-себя, субъективность -все это обретает силу и власть над другим в той мере, в какой самоидеализируется его способность к повторению. Идеализация здесь есть процесс, в котором чувственно воспринимаемая внеположность, которая возбуждает меня или служит мне означающим, подчиняется моей способности к повторению, тому, что отныне кажется мне моей собственной стихийной силой, все более мне подвластной.

По этой же схеме следует понимать и голос. Голос устроен так, что всегда непосредственно слышен его обладателю. Голос порождает такое означающее, которое, казалось бы, вообще не попадает в мир за пределами идеального означаемого: даже получая доступ к аудио-фонической системе другого человека, он по-прежнему прячется в чисто внутреннем самовозбуждении. Голос не выходит во внешнее пространство, в мир, как то, что лежит вне голоса. В так называемой "живой" речи пространственная внеположность означающего представлялась полностью редуцированной [180]. Именно с точки зрения этой редукции следует ставить как проблему крика (отвергнутого, животного, безумного, мифически нечленораздельного), так и проблему голоса в истории жизни.

Беседа - это общение между двумя абсолютными (перво)нача-лами, которые, если можно так выразиться, взаимно самовозбуждаются, непосредственно, эхом вторя самовозбуждениям друг друга. Но непосредственность здесь - это миф сознания. Голос и сознание голоса, т. е. просто сознание как самоналичие, суть явления самовозбуждения, переживаемого как подавление различАния. Это явление, это якобы подавление различАния, это ощутимое разрежение плотности означающего определяют (перво)начало так называемого наличия. Налично то, что не подвластно процессу различАния. Наличие есть то, на основе чего можно мыслить время, отменяя прямо противоположную потребность: мыслить наличие на основе времени как различАния.

Эта строго формальная структура так или иначе подразумевается во всех исследованиях устройства работы голоса (oralité) и вообще - устройств, позволяющих слышать звук (système audio-phonique), хотя поле этих исследований обширно и неоднородно.

С того момента, как неналичие начинает ощущаться в самом голосе — а это происходит с момента возникновения членораздельности и диакритичности, — значимость письма как бы дробится. С одной стороны, как мы уже видели, письмо есть усилие, связанное с символическим присвоением наличия. С другой стороны, оно освящает ту невозможность обладания, которая уже привела к распаду речи. В обоих этих смыслах письмо так или иначе уже принялось обрабатывать "живую" речь, обрекая ее на смерть в знаке. Однако дело не идет об обреченности на смерть посредством знака как восполнения (signe supplémentaire), возбуждающего уже имеющуюся возможность самоналичия. Самовозбуждение создает это "само" (auto) путем его расчленения. Изъятие наличия есть условие опыта, т. е. наличия.

Языковой процесс, который *вводит в игру* наличие наличного и жизнь живущего, несомненно аналогичен "сексуальному" самовозбуждению. Но дело не только в этом. Они сливаются в нечто целостное, даже если эта целостность внутри себя четко расчленена и дифференцирована. Различить их во что бы то ни стало - вот желание логоцентризма как

такового. Последнее средство для осуществления этого желания — в том, чтобы растворить сексуальность в трансцендентальной общности той структуры "самоприкосновения", которую могли бы описать некоторые феноменологи. Как раз посредством этого расчленения и стремятся отличить речь от письма. Подобно тому, как "печальное преимущество" сексуального самовозбуждения возникает, по-видимому, гораздо раньше того, что можно было бы назвать мастурбацией (т. е. определенной организации патологических, скрытых от постороннего глаза жестов, преимущественно у детей и подростков), так и угроза письма как восполнения возникает гораздо раньше того, что стремятся возвысить под именем речи.

Метафизика, следовательно, заключается в устранении неналичия, в определении восполнения как *простой внеположности*, как простой добавки или отсутствия. Именно внутри структуры восполнитель-ности совершается работа по устранению наличия. Как это ни парадоксально, добавка здесь отменяется именно потому, что ее рассматривают как добавку в чистом виде. *Добавка эта есть ничто, так как добавляется она к полноте наличия, по отношению к которой она выступает как нечто внешнее*. Речь добавляется к тому, что уже наличествует в интуиции (это может быть сущее, сущность, эйдос, усия и т. д.); письмо добавляется к живой самоналичной речи; мастурбация — к так называемому нормальному сексуальному опыту; культура — к природе, зло — к невинности, история — к (перво)началу и т. д.

Понятие (перво)начала, или природы, есть, таким образом, лишь миф о некоей добавке, о восполнительности, уничтожаемой самой этой добавочностью. Это миф о стирании следа, т. е. о некоем пер-воразличАнии (différAnce originaire), которое нельзя назвать ни от-сутствующим, ни наличным, ни хорошим, ни плохим. Это первораз-личАние и есть восполнительность как структура. Слово "структура" обозначает здесь нечто неразложимо сложное, то, в чем можно только менять или смещать игру наличии или отсутствий; метафизика может строить себя внутри структуры, но помыслить структуру она не способна.

Перенос стирания следа (от Платона до Руссо и Гегеля) на письмо в узком смысле слова - это сдвиг, необходимость которого нам теперь становится очевидной. Письмо - это представитель следа как такового, но не сам след. *Следа как такового не существует* (суще-ствовать - значит быть, быть сущим, налично-сущим - to on). Этот сдвиг скрывает место решения проблемы, но уверенно указывает на него.

Письмо: зло политическое и зло лингвистическое

Желание желает внеположности наличия и неналичия. Эта внепо-ложность есть некая матрица. Среди всевозможных способов ее представления (внеположность природы и ее "других", добра и зла, невинности и извращенности, сознания и неосознанности, жизни и смерти и проч.) есть один, который требует ныне особого внимания. Именно он приведет

нас к "Опыту о происхождении языков". Речь идет о внеположности господства и рабства или свободы и несвободы. Среди всех способов ее представления внеположность свободы и несвободы имеет, пожалуй, одно преимущество. В нем с наибольшей ясностью соединяется историческое (политическое, экономическое, техническое) и метафизическое. Хайдеггер подытожил историю метафизики, повторяя доводы в пользу свободы как условия наличия, т. е. истины [181]. А голос всегда представляется наилучшим выражением свободы. Он сам по себе есть свободная речь, свобода слова, свободное высказывание, которое не нуждается в каких-то взятых извне означающих, а потому и не может их лишиться. Разве самые закрепощенные и самые обездоленные существа не имеют голоса как своей внутренней свободы? То, что относится к гражданину, прежде всего относится к новорожденным - нагим и беззащитным перед властью других людей. "Первые дары, которые они от нас получают, - это цепи; первое, что они испытывают, - это страдания. *Коль скоро у них нет никакой другой свободы, кроме свободы голоса*, как не воспользоваться им, чтобы на это посетовать?" ("Эмиль", с. 15. Курсив наш).

В "Опыте о происхождении языков" голос противопоставляется письму как наличие - отсутствию и свобода - рабству. В самом конце "Опыта" мы читаем: "Я утверждаю, что всякий язык, который непонятен собравшемуся народу, — это рабский язык. Народ, говорящий на этом языке, не может быть свободным" (гл. XX). Эта фраза возвращает нас на руссоистскую почву, которую мы покинули лишь ненадолго, обратившись к леви-строссовской идеологии "соседства" (neighbourhood) или "малых обществ, где каждый знает каждого" и где каждый находится от другого на расстоянии голоса: вполне традиционная идеология, которая видит в письме роковую случайность, погубившую невинность природы и завершившую золотой век полноналичной речи.

В заключение Руссо говорит:

> "Я заканчиваю эти беглые размышления, из которых могут родиться и другие, более глубокие, отрывком, некогда наведшим меня на эти мысли: "Воочию наблюдать и показать на примерах, насколько характер, нравы и интересы народа влияют на его язык, - все это было бы достойным предметом философских занятий" ("Замечания о всеобщей и рациональной грамматике" г-на Дюкло, с. 2).

По-видимому, "Комментарий" [182] Дюкло вместе с "Опытом о происхождении человеческих познаний" Кондильяка (1746) — это наиболее важные источники "Опыта о происхождении языков". Можно было бы даже попытаться рассмотреть "Опыт" Руссо как осуществление "философской" программы Дюкло. Дюкло сожалеет о

> "нашей склонности смягчать языки, делать их женственными и монотонными. У нас есть основания избегать грубости в произношении, но, я полагаю, мы совершаем противоположную ошибку. В прежние времена мы произносили гораздо больше дифтонгов, нежели нынче (так, дифтонги произносились в глагольных временах, например j'avois, j'aurois, и во многих именах, например François, Anglois, Polonois - там, где мы нынче произносим j'avès,

> j'aurès, Frances, Angles, Polonès). Эти дифтонги, однако, придавали произношению силу и разнообразие и избавляли его от монотонности, которая возникает отчасти из-за нашего злоупотреблением немыми e" [183].

Упадок языка — это симптом социального и политического упадка (эта тема широко обсуждалась во второй половине XVIII в.); его виновники — аристократия и капитал. Дюкло очень точно выражает руссоистские темы, продолжая свое рассуждение: "То, что у нас называется обществом, а у древних называлось гетерией (товариществом), определяет ныне язык и нравы. Если слово в течение какого-то времени употребляется в светском обществе, его произношение смягчается" [184]. Дюкло считает недопустимым такое коверканье слов, их изменение и особенно сокращение; слова нельзя обрубать:

> "Эта небрежность в произношении, связанная с нетерпеливым желанием поскорее высказаться, приводит к изменению самой природы слов: слова кромсаются так, что смысл их узнать невозможно. Теперь говорят "наперекор ему и ses dents" вместо "ses aidants". Таких укороченных и искареженных повседневных употреблением слов гораздо больше, чем кажется. Незаметно для нас наш язык становится более подходящим для беседы, нежели для трибуны; именно эта разговорность задает тон кафедре, адвокатскому креслу или театральным подмосткам, тогда как у греков или римлян трибуна оставалась независимой. Специально культивируемое произношение, четкая и устойчивая система просодии должна поддерживаться у тех народов, которым приходится публично, перед аудиторией, обсуждать существенные темы, поскольку оратора с четким и немонотонным произношением будет слышно гораздо дальше, нежели того, кто такими качествами не обладает..."

Изменение языка и произношения, таким образом, неотделимо от политической коррупции. Тип политики, который вдохновляет Дюкло, - это демократия в афинском или римском стиле. Язык есть собственность народа. Язык и народ складываются в единство, ибо язык как целое существует лишь постольку, поскольку народ собран вместе и "телесно" един: "Лишь народ во плоти своей создает язык... Народ, таким образом, - это абсолютный властелин устного языка: он управляет целой державой, не ведая об этом" [185]. Чтобы лишить народ власти над языком и над самим собой, нужно отменить устный аспект (le parle) языка. Письмо - это процесс рассеивания народа, телесно объединенного и уже начавшего превращаться в раба: "Лишь народ в своей телесности имеет право на устный язык, тогда как писатели имеют право на *письменный язык*. *Народ, как говорит Варрон, владеет речью, а не письмом*" (с. 420).

Это единство политического зла со злом лингвистическим и требует здесь "философского исследования". На это требование Руссо отвечает уже в "Опыте". Проблематику Дюкло мы увидим и много позже, в более заостренной форме. Трудность обучения языку и особенно иностранным языкам связана, как говорится в "Эмиле", с невозможностью отделить означаемое от означающего: изменяя слова, мы изменяем понятия, так что обучение языку должно одновременно передавать и всю культуру народа, которой преподаватель не

владеет: она противостоит ему как нечто уже установленное, учрежденное до всякого образования и обучения.

> "Вы удивитесь, что я считаю изучение языков бесполезным занятием. Я полагаю, что если бы изучение языков было лишь изучением слов, т. е. образов или звуков, посредством которых они выражаются, тогда это изучение могло бы быть для детей полезно; однако изменение знаков в языках приводит к изменению представляемых ими понятий. А раз умы формируются посредством языков, то и мысли окрашиваются языковыми идиомами. Лишь разум есть нечто общее, дух же каждого языка самобытен по форме, причем это различие вполне могло бы быть причиной или же следствием различия национальных характеров: это предположение подтверждается тем, что у всех народов на свете язык запечатлевает в себе упадок нравов - он сохраняется или же изменяется вместе с ними" (с. 105).

Вся эта теория обучения языкам основывается на строгом различении между вещью, смыслом (или понятием) и знаком, или, как теперь говорят, между референтом, означаемым и означающим. Если представляющее может оказывать воздействие, подчас отрицательное, на представляемое, если ребенок должен и может "научиться говорить, только пользуясь языком", то это значит, что "каждой вещи может соответствовать тысяча различных знаков, но каждое понятие может иметь лишь одну-единственную форму" (там же).

Провозглашенный Дюкло призыв к "философскому изучению" этого процесса глубоко отозвался в творчестве Руссо. Этот призыв был сформулирован в "Комментарии" 1754 г. О нем упоминается в заключении к "Опыту", особенно в гл. VII, где приводятся и другие отрывки из "Комментария". Можно ли по этим отрывкам, которые были написаны, конечно, не раньше публикации "Второго рассуждения" ("Рассуждения о происхождении и причинах неравенства среди людей"), также датированного 1754 г., с уверенностью судить о времени окончательной редакции "Опыта"? И в какой степени можно связать эту проблему датировки с систематизацией того, что можно было бы назвать состоянием сознания автора? Значение, которое мы придаем этому произведению, требует отнестись к этому вопросу со вниманием.

Относительно времени написания этого текста (малоизвестного и опубликованного уже после смерти Руссо) наиболее авторитетные толкователи и историки редко приходят к согласию. А когда такое согласие все же достигается, происходит это в общем-то по различным причинам. Суть проблемы в конечном счете очевидна: можем ли мы считать его работой зрелого периода? Согласуется ли его содержание с содержанием "Второго рассуждения" и последующих сочинений?

В этом споре аргументы внешнего характера всегда перемешиваются с внутренними. Он длится уже более 70 лет и пережил две стадии. Мы начинаем здесь с более позднего и более близкого к нам периода: прежде всего потому, что именно в это время вновь возникли сомнения по поводу тех внешних вопросов, которые ранее казались окончательно решенными, а также потому, что и внутренние проблемы ставятся здесь по-новому.

Важный спор: об "экономии" сострадания

Высказывания Дюкло — не единственное свидетельство, позволяющее современным исследователям делать вывод о том, что "Опыт" написан позднее "Рассуждения" или же почти одновременно с ним. Б. Ганьебен и М. Реймон напоминают в издании "Исповеди" [186], что "Опыт о происхождении языков" впервые появился в томе "Трактатов о музыке" Ж.-Ж. Руссо, опубликованном Дюпейру (Du Peyrou) в Женеве в 1781 г. - по рукописи, хранившейся у него и переданной им Невшательской библиотеке (№ 7835). Издатели "Исповеди" обращают наше внимание на эту небольшую работу, "весьма примечательную, хотя и малоизвестную", и опираясь на приведенные в ней высказывания Дюкло, считают, что она написана уже после "Второго рассуждения". "В конце концов, - замечают они, — само содержание "Опыта" предполагает познания и зрелость мысли, которыми Руссо в 1750 году еще не обладал". Таково и мнение Р. Дерате [187], по крайней мере о IX и X главах (наиболее важных), в которых Руссо объясняет "Образование южных языков", "Образование языков Севера" и развивает темы, весьма близкие к темам "Второго рассуждения".

Разве не правдоподобна и не заманчива мысль о том, что написание этого текста вполне могло растянуться на несколько лет? Нельзя ли выявить в нем различные уровни размышления? Не были ли цитаты из Дюкло вставлены в текст позднее? Не могли ли некоторые важные главы быть написаны, доработаны или же переработаны одновременно со "Вторым рассуждением" или даже еще позже? Это позволило бы нам как-то примирить между собой различные трактовки и придать вес гипотезе, согласно которой замысел "Опыта" (хотя и не окончательная его редакция) возник задолго до 1754 г. Так, Воган (Vaughan) по причинам внешнего характера считает, что "Опыт" был задуман раньше "Второго рассуждения" и даже раньше "Первого рассуждения" (1750) [188]. "Опыт" тесно связан с работами о музыке. Об этом свидетельствует его полный заголовок: "Опыт о происхождении языков, где речь идет также о Мелодии и о музыкальном Подражании". Как известно, замысел работ о музыке возник у Руссо очень рано. Уже в 1742 г. Руссо доложил в Академии Наук свой "Проект новой системы нотного письма". В 1743 г. появилась "Диссертация о современной музыке". К 1749 г., когда было написано "Первое рассуждение", относятся также написанные по просьбе Да-ламбера статьи о музыке для "Энциклопедии". Именно эти статьи легли в основу "Музыкального словаря", написанного вместе с "Опытом" при первой его публикации. Нельзя ли тогда предположить, что "Опыт" был написан тогда же, даже если его переработка заняла потом несколько лет, в течение которых - вплоть до 1754 г. - Руссо менял и некоторые свои первоначальные замыслы и некоторые главы, собираясь даже, как говорится в "Предисловии" [189], сделать "Опыт" частью "Второго рассуждения"?

Однако, несмотря на удобство и правдоподобие этой всепримиряющей гипотезы, остается один момент, вокруг которого, по внутренним причинам системного характера, трудно устранить разногласия, отведя каждой гипотезе определенный период и оставив за ней какую-то частицу истины. Здесь приходится делать выбор.

Речь идет о философском содержании IX главы "Образование южных языков". Именно по поводу этой важнейшей главы расходятся мнения Р. Дерате и Ж. Старобинского. Разумеется, их мнения по этому вопросу никогда не сталкивались прямо. Однако и тот и другой делают по этому поводу соответствующее примечание [190], и противостояние их позиций может помочь нам осветить проблему.

Для Дерате то обстоятельство, что "Опыт" должен был стать частью "Второго рассуждения", есть "наиболее достоверная гипотеза -по крайней мере применительно к IX и X главам, где ставятся те же вопросы, что и в "Рассуждении о неравенстве".

Старобинский, однако, именно в IX главе находит утверждение, которое кажется ему несовместимым со "Вторым рассуждением", и на этом основании делает вывод, что мысль Руссо претерпела изменения. Причем это могло произойти лишь между "Опытом" и "Рассуждением", поскольку после 1754 г. этот аспект учения Руссо, как представляется, уже не менялся. Стало быть, с систематической и исторической точки зрения "Опыт" предшествовал "Второму рассуждению". И обнаруживается это при сопоставлении места и роли в обеих этих работах такого фундаментального чувства, как милосердие, сострадание (pitié). Вкратце дело обстоит так: в "Рассуждении" сострадание трактуется как эмоция или естественная добродетель, которая предшествует в человеке всякой работе мысли, а в "Опыте" Руссо, по-видимому, считает, что это чувство не изначально и что именно суждению предстоит его пробудить (пусть это слово пока останется неопределенным).

Прежде всего напомним концепцию "Рассуждения", поскольку она не вызывает никаких разногласий. Здесь Руссо недвусмысленно утверждает, что сострадание возникло раньше, чем работа разума и мысли. И в этом - условие его всеобщности. Его доводы, конечно, направлены против Гоббса:

> "Я не боюсь противоречия, утверждая, что человеку присуща лишь одна естественная добродетель, которую вынужден был признать даже самый злобный хулитель человеческих добродетелей [191]. Я говорю о сострадании — чувстве, подобающем существу столь слабому и столь греховному, как человек; эта добродетель тем более может быть признана всеобщей и полезной для человека, что она предшествует в человеке всякой работе мысли и является столь естественной, что даже животные иногда обнаруживают вполне заметные признаки сострадания".

Приведя несколько примеров этого чувства из жизни людей и животных, но подразумевая прежде всего отношение матери к ребенку, Руссо продолжает:

> "Таково собственное побуждение природы еще до всякой работы мысли, такова сила естественного сострадания, которое даже самые порочные нравы не в силах разрушить... Мандевиль понял, что люди со всей своей моралью остались бы дикими зверями, если бы природа не наделила их состраданием, опирающимся на разум... Таким образом, очевидно, что сострадание — это естественное чувство, которое, ослабляя в каждом индивиде любовь к

> самому себе, способствует тем самым взаимному сохранению человеческого рода. Именно это чувство без каких-либо размышлений влечет нас на помощь страдающему, именно оно в естественном состоянии человека занимает место закона, нравов и добродетели и даже имеет перед ними то преимущество, что никто не осмеливается ослушаться мягкого голоса природы" [192].

Остановимся здесь, прежде чем вернуться к перипетиям спора. Рассмотрим систему метафор. Естественное сострадание, которое архе-типически проявляет себя в отношении матери к ребенку и вообще в отношении жизни к смерти, повелевает нами мягким голосом. В этой метафоре — мягким голосом — переносу подвергаются одновременно и наличие матери, и наличие природы. То, что мягким голосом говорят и мать, и природа, обнаруживается также и в том, что он - как всегда бывает в метафоре голоса у Руссо — есть закон. "Никто не осмеливается ослушаться ее мягкого голоса" — одновременно и потому, что он мягкий, и потому, что голос природы непреклонен. Материнский закон есть голос. Сострадание есть голос. Голос по сути своей есть путь добродетели и благой страсти — в противоположность письму, которое лишено сострадания. Иначе говоря, порядок сострадания "занимает место закона": он есть восполнение к закону, установленному людьми. Так как установленный закон восполняет нехватку природного закона, очевидно, что лишь понятие восполнения позволяет нам помыслить отношения между природой и законом. Эти два термина имеют смысл только внутри самой структуры восполнительности. Власть нематеринского закона имеет смысл лишь тогда, когда она подменяла власть природного закона, того "мягкого голоса", которого иногда хотелось "ослушаться". Не является ли тот лишенный сострадания порядок, в который мы вступаем, когда умолкает мягкий голос, всего лишь порядком письма? И да и нет. Да - поскольку мы читаем написанное буквально, связывая его с буквой. Нет — поскольку и письмо здесь понимается как метафора. Значит, можно сказать, что природный закон, мягкий голос сострадания, исходит не только от матери: он вписан в наши сердца самим Богом. Речь идет здесь о природном письме, о письме сердца, противопоставленном у Руссо письму разума - письму, лишенному сострадания, нарушителю запрета, который под именем природной, естественной привязанности связывает ребенка с матерью и защищает жизнь от смерти. Нарушить закон, ослушаться голоса сострадания -значит заменить природную, естественную привязанность извращенной страстью. Эта привязанность — благо, поскольку она записана в наших сердцах Богом. Именно здесь мы встречаемся с тем самым письмом — божественным или природным, — о метафорическом переносе которого говорилось выше. В "Эмиле", описывая так называемое "второе рождение", Руссо утверждает:

> "Наши страсти - это главные орудия нашего самосохранения; попытка уничтожить их - дело пустое, нелепое, ибо это значило бы подчинить природу, преобразовать творение Божье. Если бы Бог повелел человеку избавиться от страстей, которыми он сам его наделил, то тем самым он вступил бы в противоречие с самим собой, одновременно и желая, и не желая этого. Но Бог никогда не изрекал такого бессмысленного повеленья, и в сердце человеческом ничего подобного не записано; если же Богу угодно, чтобы человек сделал то или иное, ему нет нужды прибегать для этого к другому че-

> ловеку, — он говорит ему об этом сам, он записывает это в глубине его серд ца" (с. 246-247).

Самая первая страсть — та самая, от которой бог не мог повелеть нам избавиться, не впадая в противоречие с самим собой, — это любовь человека к самому себе (amour de soi). Известно, что Руссо отличает ее от самолюбия (amour-propre), которое представляет собой ее извращенную форму. Стало быть, хотя природа — источник всех страстей, не все страсти естественны. "Этот источник переполняет множество чуждых ручьев" (там же). Что же касается сострадания как корня любви к другим, то нам важно здесь отметить, что оно не есть ни сам источник, ни вытекающий из него поток страстей, ни страсть, приобретенная человеком наряду с другими страстями. Оно *прямо и непосредственно выводится* из любви к самому себе. Оно *почти* изначально: именно в различии между абсолютной близостью и абсолютным тождеством находит свое место вся проблематика сострадания. "Первое чувство ребенка — это любовь к самому себе, второе, производное от первого, - это любовь к тем, кто его окружает" (с. 248). Далее доказывается производность этого чувства: оно вовсе не является ни отходом, ни отказом от любви к себе, но скорее - первым и самым необходимым ее следствием. Если сострадание и умеряет "силу любви к себе" ("Второе рассуждение", с. 156), то вовсе не противореча ей [193], а скорее выражая ее окольно и отсроченно, поскольку эта умеренность "способствует взаимосохранению человеческого рода" (там же).

Нам нужно, однако, понять, как и почему сострадание, которое восполняется законом и обществом, и само может играть роль восполнения. Почему в какой-то момент оно становится — а быть может, и изначально является — местоблюстителем культуры, тем, что "в естественном, природном состоянии человека занимает место законов, нравов и добродетели"? От какого подобия самому себе, от какого упадка оно нас охраняет? Что оказывается одновременно и столь сходно с ним, и столь отлично от него, что возникает сама возможность такой подмены?

Случайно ли, что такое восполнение, такое естественное и еще до всякой мысли возникающее чувство, как сострадание, которое "способствует взаимосохранению человеческого рода", защищает нас помимо других опасностей от смерти и от любви? Случайно ли, что сострадание защищает человека (homo) от саморазрушения в любовном неистовстве, так как оно защищает мужчину (vir) от женской ярости? Записанное в человеческом сердце слово божье означает, что сострадание, которое связывает ребенка с матерью, а все живое - с природой, должно защитить нас от любовной страсти, которая связывает ребенка, становящегося мужчиной (devenir-homme de l'enfant) ("второе рождение"), с матерью, становящейся женщиной (devenir-femme de la mère). Это становление есть великая подмена. Сострадание охраняет человечность человека и живую жизнь, поскольку оно сохраняет мужество человека и мужественность мужчины.

В самом деле, если сострадание естественно, если нас влечет к самоотождествлению с другим некое врожденное чувство, то любовь, любовная страсть ничего естественного в себе не заключает. Это — продукт истории и общества.

> "Среди страстей, которые волнуют человеческое сердце, есть такая пылкая и неудержимая страсть, которая делает один пол необходимым для другого. Эта ужасная страсть презирает все опасности, преодолевает все препятствия и в неистовстве своем готова, кажется, уничтожить весь Род Человеческий, который она призвана сохранять. Что станет с людьми — жертвами этой необузданной, грубой, бесстыдной, безудержной страсти, готовыми постоянно собственной кровью платить за свою любовь? ("Рассуждение", с. 157).

За этой кровавой картиной неявно проступает другая сцена: та, на которой только что и в тех же ярких красках предстал мир мертвых лошадей, диких зверей и младенцев, отрываемых от материнской груди.

Любовная страсть — это извращение естественного сострадания. В отличие от сострадания, она ограничивает нашу привязанность одним-единственным существом. Как всегда у Руссо, зло принимает здесь форму определения, сравнения и предпочтения. Иначе говоря - различения. Это культурное нововведение лишает сострадание-естественности, сбивает с пути его стихийное движение, его инстинктивную, неразборчивую устремленность ко всему живому, независимо от вида и пола. Ревность — метка разрыва между состраданием и любовью — это не только продукт культуры в нашем обществе. Это уловка сравнения, женский способ поведения, подчинение природы женщине. Все то, что в любви обусловлено культурой и историей, служит женской половине рода человеческого и направлено на порабощение мужчины женщиной. Это "неестественное чувство: оно возникло из общественного обычая и было восславлено женщинами, обладающими сноровкой и желанием установить власть и господство того пола, который должен был бы подчиняться" (с. 158). В "Эмиле" говорится: "Порядок природы предписывает женщине подчиняться мужчине" (с. 517). Здесь Руссо описывает борьбу между мужчиной и женщиной по схеме и в понятиях гегелевской диалектики господина и раба, что проливает новый свет не только на его текст, но и на "Феноменологию духа":

> "Когда мужчина берет женщину из низшего сословия, естественный и общественный порядок согласуются между собой, и все идет хорошо. Иначе обстоит дело, когда мужчина вступает в союз с женщиной из высшего сословия и оказывается тем самым перед альтернативой: отказ от своих мужских прав или же от чувства признательности, неблагодарность или унижение. И тогда женщина, возжаждав власти, становится тираном своего господина, а господин, превратившись в раба, становится смешон и жалок. Таковы несчастные фавориты, которых азиатские правители ублажают и мучают, породняясь с ними; говорят, будто ради чести спать с собственными женами они готовы ходить перед ними на цыпочках" (там же).

Это историческое извращение [194] возникает благодаря двойной подмене: подмене политического управления домашним правлением и подмене нравственной любви физической любовью. Естественно, что домом правит женщина, и Руссо признает в ней "природное дарование" к этому; однако она обязана при этом подчиняться власти своего

мужа, "как хороший политик, добиваясь, чтобы ей приказывали то, что угодно ей самой":

> "Я жду, что многие читатели, памятуя о том, что я признаю за женщиной природный талант к управлению мужчиной, уличат меня в противоречиях, но они ошибутся. Между присвоением права властвовать и управлением тем, кто властвует, - большая разница, Власть женщины — это власть мягкости, услужливости, любезности: ее приказы - ласки, ее угрозы — слезы. Она должна управлять домом, как государственный муж, добиваясь, чтобы ей приказывали то, что угодно ей самой. И в этом смысле обычно лучше управляется тот дом, где у жены и хозяйки больше власти; если же она дерзает ослушаться голоса своего повелителя, стремится захватить его права и командовать самой, то из такого непорядка следует лишь нищета, позор и бесчестье" (там же. Курсив наш).

В современном обществе естественный порядок был перевернут женщинами, захватившими власть. Такая подмена — не рядовое злоупотребление. Это яркий пример насилия и политической аномалии. Подобно языковому злу, о котором говорилось выше, эта подмена есть зло политическое (прямая взаимосвязь между тем и другим будет прослежена далее). Об этом идет речь в "Письме Даламберу":

> " ...не настаивая на четком различении полов и не будучи в состоянии стать мужчинами, женщины нас превращают в женщин. Этот унизительный для мужчин беспорядок царит повсюду; но этого нельзя допускать, особенно в таких государствах, как наше. Правит ли монарх мужчинами или женщинами - это для него вполне безразлично, при условии, что ему подчиняются; однако республике нужны именно мужчины" [195].

Мораль этого высказывания такова: сами женщины выиграют, если в республике восстановится естественный порядок, поскольку в извращенном обществе мужчина презирает ту женщину, которой подчиняется: "Рабски угождая прихотям того пола, который мы должны были бы защищать без угодничества, мы научились презирать его, подчиняясь ему и оскорбляя его нашими притворными заботами". И во всем этом, как и всегда, виноват Париж: "Каждая парижанка собирает в своей квартире гарем из мужчин - еще более женственных, чем она сама; они на разные лады восхваляют ее красоту, но не умеют выразить ту искреннюю, идущую от сердца похвалу, которой она заслуживает" (там же).

Тем самым мало-помалу прорисовывается "естественный" образ женщины, как его видит Руссо: возвеличенная мужчиной, но подвластная ему, она должна править, не будучи госпожой. Ее должно уважать, т. е. любить на расстоянии, необходимом для того, чтобы сберечь, а не растратить силу — как физическую, так и политическую. Ведь мы рискуем нашим "здоровьем", не только "когда ходим к женщинам" (вместо того чтобы держать их при себе), но и тогда, когда строим общество, подстраиваясь под них. "Они [мужчины] чувствуют при интимной близости то же, что и женщины, и даже нечто большее: ведь женщины теряют при этом лишь свою нравственность, а мы теряем одновременно и нравственность, и здоровье" (с. 204). Таким образом, это игра не на равных, и быть может,

именно в этом наиболее глубокое значение игры восполнений.

Это подводит нас непосредственно к другой форме извращенной подмены: к добавлению нравственной любви к телесной. В любви есть нечто естественное, поскольку она служит для продолжения и сохранения рода. То, что Руссо называет "телесной любовью", стало быть, вполне естественно, а значит, неразрывно связано с состраданием. Конечно, желание не есть сострадание, однако, подобно состраданию, оно, по Руссо, предшествует всякому размышлению. Иначе говоря, следует "отличать в любви нравственное от телесного" ("Второе рассуждение", с. 157). В "нравственном", которое встает на место природного, в социальных установлениях, в истории, в культуре - повсюду женское коварство, в силу общественного обычая, управляет природным вожделением, присваивает его энергию и обращает ее на одно-единственное существо. Это вожделение незаконно захватывает власть:

> "Телесное желание обще для всех людей, оно влечет один пол к другому; нравственное - есть то, что определяет это желание, сосредоточивает его исключительно на одном предмете или по крайней мере придает желанию этого избранного предмета особую силу" (с. 158).

Воздействие женственности - а женственность или сам принцип женственности, заметим, вполне может обнаружиться не только у женщин, но и у тех, кого в обществе называют мужчинами (это как раз те самые мужчины, которых, по словам Руссо, "женщины превращают в женщин"), - заключается в захвате энергии, в обращении ее на один-единственный предмет, на одно-единственное представление.

Такова история любви. В ней отображается другая история - история природы, которая перестает быть природой, так как эта добавка к природе, это нравственное восполнение смещает и подменяет природную силу. В этом смысле восполнение - ничто, оно лишено собственной энергии и не может стихийно перемещаться. Это — паразитирующий организм, продукт воображения или представления, который определяет и направляет силу желания. Исходя из природы или природной силы невозможно объяснить, каким образом различие предпочтений, лишенное собственной силы, тем не менее может оказывать силовое воздействие. Удивление перед самой этой возможностью вдохновляет мысль Руссо и формирует ее.

В этой схеме уже содержится некое истолкование истории, как ее понимает Руссо. Правда, это истолкование ведет к другим интерпретациям, в которых обнаруживается некая неясность. Руссо, видимо, колеблется между двумя прочтениями этой истории. И нам нужно понять, почему так происходит. Смысл этих колебаний высветится в наших исследованиях. В самом деле, эта извращенная подмена то описывается как (перво)начало истории, как сама историчность, как первое уклонение от природного вожделения, то оказывается тем, что было извращено уже в ходе самой истории и стало не просто порчей в форме восполнительности, но именно дополнительной порчей. Именно так можно понять описания истории общества, в котором женщина — как объект неизвращенной любви — занимает свое собственное место и сохраняет его как нечто данное природой:

>

> "В древности люди проводили почти всю свою жизнь на открытом воздухе - либо занимаясь своими частными делами, либо верша дела государственные в общественных местах, либо отправляясь на лоно природы — в сады, к морю — под дождем или под солнцем и почти всегда с непокрытой головой. Женщины при этом не присутствовали, хотя в случае необходимости их всегда можно было найти; как можно судить по дошедшим до нас источникам - фрагментам их сочинений и обрывкам их бесед, — ни ум, ни вкус, ни сама любовь ничуть не проигрывали от такой сдержанности" ("Письмо к Даламберу", с. 204. Курсив наш).

Есть ли, однако, различие между порчей в форме восполнительности и дополнительной порчей? Быть может, понятие восполнения как раз и позволяет нам помыслить совокупность этих двух толкований истолкования. Как только мы впервые отклоняемся от природы, игра истории как некая восполнительность уже несет в себе начало своего собственного упадка - восполнительность как упадок или упадок упадка. Ускорение, нарастание извращений в истории заложены уже в самом первом историческом извращении.

Однако понятие восполнения - если рассматривать его, как мы это здесь и делаем, как понятие "экономическое" — должно позволить нам высказывать нечто прямо противоположное, не впадая при этом в противоречие. Именно благодаря логике восполнения, отличной от логики тождества, умножение зла в истории сдерживается оградами, воздвигаемыми историей. История погоняет историю, общество портит общество, но губительное для них обоих зло также получает некое естественное восполнение: история и общество порождают нечто такое, что удерживает их на краю пропасти.

Так, например, нравственная любовь безнравственна: она несет порабощение и погибель. Однако подобно тому, как можно сохранить наличие путем отсрочки, как можно отсрочить, например, плату, на время избежать губительных "сношений" с женщинами посредством другой опасной силы - автоэротизма, так общество, согласно этой экономии жизни или смерти, может возвести нравственную преграду над бездной нравственной любви. Общественная мораль может, по сути, отсрочить или ослабить захват энергии, предписав женщине стыдливость в качестве добродетели. Стыдливость — это утонченный продукт общественного развития, это поистине природная мудрость, "экономия" жизни, в которой культура контролирует самое себя. (И здесь находит свое применение все, что говорит Руссо.) Если женщины нарушают природную нравственность телесного вожделения, то общество изобретает тогда — хотя это хитрость самой природы — нравственный императив стыда, который ограничивает безнравственность (или, точнее, "нравственность", поскольку "нравственная любовь" становится безнравственной, только если она угрожает человеческой жизни). В "Письме к Даламберу" тема стыдливости более важна, чем может показаться. Но главное место она занимает в "Эмиле", в особенности в кн. V, в которой для нас важна буквально каждая строка. Стыдливость четко определяется здесь как восполнение к естественной добродетели. Спрашивается, позволят ли мужчины, чтобы их "толкали к смерти" (с. 447) женщины, сильные числом и безудержностью? Ведь их "безграничные желания" лишены той естественной узды, которая останавливает самок животных. У животных

> "удовлетворение потребности заглушает желание, и тогда они отталкивают самца по-настоящему, а не из притворства. Животные поступают противоположно тому, как поступала дочь Августа: когда корабль нагружен, они уже не принимают новых пассажиров... инстинкт их побуждает, но он же их и сдерживает. Что заменило бы этот отрицательный инстинкт у женщин, если не стыдливость? ...Женщины могут перестать интересоваться мужчинами лишь тогда, когда мужчины уже ни на что не годятся. И это восполнение определяет "экономию" мужской жизни: "Природная невоздержанность женщин погубила бы мужчин; стыдливость - вот истинная нравственность женщин, поскольку она сдерживает их вожделения" (курсив наш).

Тем самым подтверждается, что понятие природы и всю управляемую им систему других понятий можно помыслить лишь с помощью неустранимой категории восполнения. Хотя стыдливость восполняет нехватку инстинктивной, природной узды, тем не менее и она сама как восполнение и вся ее мораль являются вполне естественными. Это продукт культуры, но его происхождение и цель определены природой. И это предначертано богом: "Высшее существо хотело поступить с родом человеческим по совести: наделяя мужчину безграничными стремлениями, оно одновременно дало ему закон, чтобы управлять ими, быть свободным и владеть собой; наделяя его безудержными страстями, оно добавило к этим страстям разум, чтобы властвовать над ними; отдавая женщину во власть неумеренных желаний, оно добавило к этим желаниям стыдливость, чтобы сдерживать их". Таким образом, бог дарует разум как восполнение к природным склонностям: разум принадлежит природе и одновременно восполняет природу - это восполняющий разум. Все это предполагает, что природа может испытывать внутреннюю нехватку (se manquer à elle-même) или - что то же самое - вырываться за собственные пределы. А Бог в качестве награды (praemium) или компенсации дает нам восполнение восполнения: "В довершение всего, — продолжает Руссо, — Бог вознаграждает человека за правильное использование своих способностей: он дает ему любовь к добродетели, если она становится правилом поведения. Все это, как мне кажется, вполне заменяет животный инстинкт".

Руководствуясь этой схемой, следовало бы перечитать все тексты, где культура описывается как изменение природы, осуществляемое в науках, искусствах, зрелищах, театре, литературе, письменности. Следовало бы вновь рассмотреть все эти тексты с точки зрения структуры "нравственной любви", т. е. войны полов и обуздывания вожделений принципом женственности. Эта война противопоставляет не только мужчин женщинам, но и мужчин мужчинам; она имеет исторический, а не естественный или биологический характер. Как и у Гегеля, это война сознаний и желаний, а не потребностей и природных вожделений. В чем это проявляется? Прежде всего в том, что эту войну нельзя объяснить редкостью самок или "особыми периодами, в которые самка упорно отказывается от самцов". Все это, как говорит Руссо,

> "сводится к первой причине: если каждая самка допускает к себе самца лишь два месяца в году, то выходит, что общее число самок меньше пяти шестых числа самцов. Ни то, ни другое не относится к человеческому роду,

> где число самок превышает число самцов и где - в отличие от всех других животных — даже у дикарей не наблюдается чередования периодов принятия самца и отказа от него" [196].

"Нравственная любовь" не имеет никакого биологического обоснования, она порождается воображением. Падение культуры — культуры различения и предпочтения — определенным образом связано с властью женщин и властью над женщинами. Каждый раз нужно выяснить: кто обладает женщинами, чем владеют женщины и какой ценой покупается такое соотношение сил. Согласно принципу ускорения и накопления то, что открывает дорогу злу, подталкивает к еще худшему. Руссо мог бы сказать вместе с Монтенем, что "наши нравы удивительно склонны к ухудшению" ("Опыты", 1, 82). Возьмем письмо, в данном случае литературное, — оно связано тесными узами с нравственной любовью и появляется одновременно с ней. Однако нравственная любовь приводит к деградации письма: она расслабляет письмо, так же как оно расслабляет мужчину. Оно вызывает к жизни

> "великое множество сочинений-однодневок, которые пишутся лишь для дамской забавы, не обладая ни силой, ни глубиной и порхая между туалетным столиком и прилавком. Такое письмо - это средство бесконечного изображения одного и того же, но всегда — в новом свете. Мне назовут два или три исключения из этого правила, но тогда я назову сто тысяч примеров, его подтверждающих. Потому-то большинство сочинений нашего века и уйдут вместе с ним, а наши потомки будут думать: как же мало книг создал этот век, который написал их так много" [197].

Не отдалило ли нас это окольное рассуждение от нашей исходной задачи? Что оно дало нам для уточнения места "Опыта" среди других сочинений Руссо?

Мы только что выяснили, что понятие сострадания в системе опирающихся на него понятийных противопоставлений естественно и фундаментально. Однако, по мнению Старобинского, в "Опыте о происхождении языков" этого понятия нет, оно как бы исключено. Нельзя было пройти мимо этого факта, не попытавшись определить его место в истории мысли Руссо и в ее архитектонике:

> "Значение стихийного порыва сострадания как иррационального обоснования морали Руссо подчеркивает уже в предисловии к "Рассуждению" (ср. с. 126 и сн. 1). В этой части "Рассуждения", как позже и в "Эмиле", Руссо неоднократно утверждает, что сострадание есть добродетель, которая "предшествует всякой работе мысли". Таков итог его размышлений по этому поводу. Однако в IX главе "Опыта о происхождении языков" высказываются совершенно другие мысли на этот счет, что, пожалуй, позволяет предположить, что этот текст — или по крайней мере данная его глава — были написаны до "Рассуждения о происхождении неравенства". В "Опыте" Руссо не допускает возможности стихийного порыва сочувствия и склоняется скорее к гоббсовской идее войны всех против всех: "Они не были связаны идеей общего братства и, не имея другого судьи, кроме силы, видели друг в друге

> врагов... Одинокий человек, затерянный на земле, зависимый от милости Других людей, - это дикий зверь и только. Лишь просвещение развило в человеке социальные чувства. Хотя сострадание и естественно для человеческого сердца, оно навсегда осталось бы пассивным, если бы его не побудило к действию воображение. Но как нам испытать чувство сострадания? Только отрешась от себя, только отождествив себя с кем-то страдающим. Мы страдаем постольку, поскольку считаем страдающим его, мы страдаем в нем, а не в себе... Кто не знал размышления, тот не может быть ни добр, ни справедлив, ни милосерд. Он не может быть даже зол и мстителен". Эта интеллектуалистская трактовка сострадания близка к идеям Уолластона..."

Можно ли сказать, что эти утверждения, извлеченные Старобинским из "Опыта", несовместимы с положениями "Рассуждения" и "Эмиля"? Вряд ли, и причем по троякого рода причинам.

А. Прежде всего в "Опыте" Руссо делает одну важную уступку, которая определяет место этого сочинения по отношению к "более поздним" теориям сострадания. Он пишет: "Сострадание, хотя оно и естественно для человеческого сердца..." — признавая тем самым, что сострадание — это добродетель врожденная, возникающая стихийно и до всякого рассуждения. Та же мысль высказывается затем в " Рассуждении" и в "Эмиле".

Б. А иначе эта "естественная для человеческого сердца" способность оставалась бы бездейственной: вовсе не разум, а воображение "побуждает его к действию". Во "Втором рассуждении" Руссо утверждает, что мысль и разум могут задушить или исказить естественное сострадание. Действие мыслящего разума не одновременно состраданию. В "Опыте" ничего противоречащего этому не говорится. Сострадание пробуждается не разумом, а воображением: именно воображение вырывает его из дремотного состояния бездействия. Руссо не просто разграничивает разум и воображение, что само собой разумеется, но и кладет это различие в основу всех своих размышлений.

Воображение, как часто признают, неоднозначно. Оно может сбить нас с толку, но ведь именно оно открывает перед нами возможность прогресса. С него начинается история. Без него не существовало бы и способности к совершенствованию, в которой Руссо видит отличительный признак человеческого рода. Хотя трактовка разума у Руссо весьма сложна и запутанна", можно сказать, что в некоторых отношениях разум - как рассудок и как способность к образованию идей - менее свойствен (propre) человеку, чем воображение и способность (само)совершенствоваться. Мы уже говорили, в каком смысле разум можно было бы назвать естественным. С другой стороны, важно отметить, что животные, даже те, что наделены интеллектом, неспособны к (само)совершенствованию. Они лишены воображения, той способности предвидеть, которая выводит за рамки чувственно данного и наличного к тому, что нельзя воспринять чувствами:

> "У всякого животного есть понятия, поскольку у него есть чувства, оно даже умеет соединять эти понятия, так что в этом смысле отличие человека от животного чисто количественное. Некоторые философы даже решили, что

> между людьми подчас бывает больше различий, чем между человеком и животным. Следовательно, характерное отличие человека от других животных лежит вовсе не в рассудке, но в способности к свободному действию" ("Второе рассуждение", с. 141).

Свобода — это, стало быть, способность совершенствоваться: "Существует и другое особое качество, которое отличает [человека от животного] и выступает как нечто несомненное: это способность к (само)совершенствованию" (с. 142).

Таким образом, воображение - это одновременно и условие совершенствования — оно-то и есть свобода, — и условие пробуждения в человеке бездействующего сострадания. Оно выявляет и побуждает к действию эту виртуальную способность.

1. Воображение порождает свободу и способность к совершенствованию, тогда как чувственность и интеллект, наполненные, насыщенные наличностью воспринимаемого, вполне исчерпываются жесткими понятиями. У животных нет истории, поскольку чувственность и рассудок являются в основе своей пассивными функциями. "У разума сил немного, а потому и интерес сам по себе не так силен, как полагают. Лишь воображение деятельно, лишь оно способно возбудить страсти" (письмо принцу Вюртембергскому от 10.11.1763). А вот прямое следствие всего этого: разум как функция интереса и потребности, как техническая и исчисляющая способность не является источником языка, который тоже свойствен человеку и выступает как условие его совершенствования. Язык порождается воображением, которое побуждает или же возбуждает чувство или страсть. Этим рассуждением, которое потом будет неоднократно повторяться, начинается "Опыт": "Речь выделяет человека среди животных". А вот первая фраза второй главы: "Итак, надо полагать, что первые жесты были продиктованы потребностями, а первые звуки голоса исторгнуты страстями".

Таким образом, прорисовываются два ряда: 1) животное состояние, потребность, интерес, жест, чувственность, рассудок, разум и т. д.; 2) человеческое состояние, страсть, воображение, речь, свобода, способность к совершенствованию и т. д.

Мало-помалу обнаруживается, что при всей сложности связей, возникающих в текстах Руссо между этими терминами и требующих самого тщательного и кропотливого исследования, эти два ряда образуют своего рода структуру восполнительности. Все термины второго ряда суть метафизические определения (и, стало быть, нечто взятое из традиции и разработанное с относительной последовательностью и тщательностью) - определения *восполнительного различАния*.

Конечно же, это опасное различАние. Ведь мы опустили главное слово из ряда восполнений — смерть. Или, скорее, — поскольку сама смерть есть ничто — отношение к смерти, страдания человека, обреченного на смерть. Все термины ряда восполнений, способные метонимически замещать друг друга, опосредованно именуют опасность вообще — как горизонт и источник всякой конкретной опасности, как пропасть, откуда доносятся все угрозы. И тогда неудивительно, что во "Втором рассуждении" понятие совершенствования или свободы дается одновременно со знанием о смерти. То, что свойственно человеку,

выказывается на основе двоякой возможности -свободы и ясного предвосхищения смерти. Различие между человеческим желанием и животной потребностью, между отношением к женщине и отношением к самке определяется страхом смерти:

> "Единственные блага, которые животное знает во вселенной, суть пища, самка и отдых, единственное зло, которого они остерегаются, - это боль и голод. Я говорю "боль", а не "смерть", ибо животному неведомо, что такое смерть; знание смерти и ее ужасов - одно из первых приобретений человека, оторвавшегося от животного состояния" ("Второе рассуждение", с. 143). Подобно этому ребенок становится взрослым, впервые познав "чувство смерти" ("Эмиль", с. 20).

Продвигаясь по всему этому ряду восполнений, мы видим, что воображение относится к той же цепочке значений, что и предвосхищение смерти. В глубинном своем смысле воображение и есть отношение к смерти. Образ - это смерть. Это высказывание можно определить (или не определить) так: образ как таковой есть своего рода смерть, а смерть как таковая есть своего рода образ. Воображение -это способность жизни к самовозбуждению на основе ее собственного пред-ставления. Образ может пред-ставлять и добавлять представляющее к представляемому лишь постольку, поскольку наличность представляемого уже образует складку в мире, а жизнь соотносит себя со своей собственной нехваткой и взыскует восполнения. Само наличие представляемого возникает благодаря прибавке малой малости — образа как оповещения о том, что представляемое потеряло себя в своем представителе, что оно мертво. Однако субъекту свойственно стремиться к тому, чтобы вновь присвоить себе эти представления. В этом смысле воображение в его отношении к смерти есть способность к *представлению и восполнению*. Как мы помним, именно эти качества Руссо открыто признает в письме.

Следовательно воображение, свобода, речь принадлежат к той же самой структуре, что и отношение к смерти (мы говорим здесь скорее об отношении, нежели о предвосхищении: для того чтобы предположить, что существует некое бытие-перед-лицом-смерти (être-devant la mort), нет нужды соотноситься с более или менее удаленным будущим на линии времени или же в его горизонте: оно имеет структуру наличности). Но каким же образом включаются сюда сострадание и самоотождествление со страданием другого человека?

2. Воображение, как уже было сказано, есть условие, без которого не может возникнуть естественное сострадание. Руссо ясно говорит об этом в "Опыте", но — вопреки смыслу осторожной формулировки Старобинского — он говорит то же самое и в других местах. Сострадание всегда выступает для него как естественное чувство или врожденная добродетель, пробудить и выявить которую может лишь воображение. Заметим по ходу дела: вся теория театра у Руссо основана на том, что в представлении способность к самоотождествлению с кем-то (или иначе - сострадание) соотносится со способностью воображения.

Если мы теперь вспомним, что Руссо называет страх перед смертью ужасом (terreur) ("Рассуждение", p. 143), получится целостная система, в которой соотнесены, с одной

стороны, понятия ужаса и сострадания, а с другой — понятия трагической сцены, представления, воображения и смерти. На этом примере становится понятна двойственность силы воображения: она преодолевает животное состояние и вызывает человеческую страсть, лишь открывая нам сцену и пространство театрального представления. Она кладет начало извращению, сама возможность которого уже вписана в понятие совершенствования.

Таким образом, устойчивая схема мысли Руссо такова: сострадание есть врожденная склонность человека, однако в своей естественной чистоте оно свойственно не только человеку, но всему живому. Оно "столь естественно, что даже у животных мы видим подчас его ощутимые признаки". Лишь воображение способно пробудить в человеке сострадание, дать ему возможность пережить, высказать, представить себе сострадание, побудить человека к (само)отождествлению с другим Я. Воображение есть то, что очеловечивает сострадание.

В "Опыте" утверждается именно это: "Хотя сострадание и естественно для человеческого сердца, оно навсегда осталось бы пассивным, если бы его не побудило к действию воображение". Эта ссылка на активацию, или актуализацию, сострадания посредством воображения хорошо согласуется с другими текстами Руссо: в его работах постоянно присутствует теория *врожденности* как *виртуальности* или естественности как непробудившейся возможности [198]. Эта теория, конечно, неоригинальна, но она необходима здесь в качестве организующего начала. Она заставляет мыслить природу не как нечто данное, актуально наличное, но как некий *запас*. Это понятие сбивает с толку: оно указывает на скрытую данность, на потайное хранилище, но одновременно и на резерв неопределенной силы. Так что воображение, которое выманивает эту силу из своего убежища, приносит одновременно и пользу, и вред. "Сила нашего воображения, ее воздействие таковы, что от нее рождаются не только отдельные добродетели или пороки, но также добро и зло..." ("Диалоги", с. 815-816). И если "некоторые извращенно используют эту утешительную способность" (там же), то виной тому опять же воображение. Избегая какого-либо реального внешнего влияния, воображение как способность оперировать знаками и явлениями и само извращается. Оно становится движущей силой (sujet) извращения. Оно пробуждает эту виртуальную способность, но идет дальше нее. Оно выявляет некую накапливающуюся про запас силу, однако, показывая ей запредельное, "опережая" ее, оно обозначает также и ее бессилие. Воображение оживляет способность к наслаждению, но вписывает различие в пространство между желанием и возможностью. Когда мы желаем чего-то недостижимого, то (перво)начало этого избытка и этого различия и называется воображением. Это позволяет нам определить роль понятия природы или первобытности: оно призвано поддерживать равновесие между запасом сил и желанием. Такое равновесие невозможно, поскольку желание может пробудиться и выйти из запасника лишь с помощью воображения, нарушающего равновесие. И эта невозможность — или, иначе говоря, природа — есть некий предел. Этика или "человеческая мудрость", "путь к подлинному счастью", заключается, по Руссо, в том, чтобы держаться как можно ближе к этому пределу, уменьшая "переизбыток желаний по сравнению с возможностями".

> "Именно так создала его природа, которая все делает наилучшим образом. Она дает человеку лишь такие желания, которые необходимы для его само сохранения, а также способности, достаточные для удовлетворения этих желаний. Все другие желания она оставляет про запас в глубине его души, чтобы далее развивать их по мере необходимости. Именно в этом первоначальном состоянии возникает равновесие между силой и желанием, и человек не знает несчастья. Как только его виртуальные способности вступают в действие, так воображение — самая живая из них — пробуждается и опережает другие. Именно воображение расширяет наши возможности (в и хорошем, и в дурном), возбуждает и питает наши желания надеждой на их удовлетворение. Однако предмет, который, казалось бы, находился у нас под рукой, ускользает от нас, и мы не можем его поймать... Силы иссякают, а цель остается недостигнутой, и чем больше мы наслаждаемся, тем дальше от нас счастье. Напротив, чем ближе человек к своему естественному, природному состоянию, чем меньше различие между его способностями и его желаниями, тем доступней для него счастье... Реальный мир - ограничен, воображаемый мир - не имеет границ; если мы не можем расширить один, сузим другой, ибо именно различие между этими мирами порождает страданья, которые делают нас несчастными" ("Эмиль", с. 64. Курсив наш).

Мы могли бы уже заметить:

1) что воображение, исток различия между силой и желанием, определялось здесь как различАние [отстранение-отсрочивание] наличия или наслаждения или же различАние внутри наличия или наслаждения;

2) что отношение к природе определяется как отрицательное расстояние. Дело не в том, чтобы исходить из природы или же вновь к ней возвращаться, но в том, чтобы редуцировать эту ее "отдаленность";

3) что воображение, которое пробуждает другие виртуальные способности, и само оказывается виртуальной способностью, причем "самой живой" из них. Правда, эта способность выходить за рамки природы заложена в самой природе, в природных глубинах. Эта способность, можно сказать, держит свой запас в запасе. Это бытие-в-природе — очень странный способ бытия восполнения, обозначающий одновременно и избыток, и нехватку природы в самой природе. Подобное истолкование "бытия-в "-природе — это один из примеров разрушения классической логики.

Будучи "самым живым из всех" человеческих способностей, воображение не может быть разбужено никакой другой способностью. Когда Руссо говорит "воображение пробуждается", над этим стоит задуматься. Своим возникновением воображение обязано лишь самому себе. Будучи воображением, оно ничего не творит. Вместе с тем оно не допускает ничего такого, что было бы ему чуждо, что возникло бы раньше него. "Реальное" не может на него воздействовать. Оно есть чистое самовозбуждение. Воображение — это, иначе говоря, различАние как самовозбуждение [199].

Именно на основе этой способности воображения Руссо определяет человека. Воображение превращает животное в человека, дает ему доступ в род человеческий. Отрывок из "Опыта", на который мы опирались, заканчивается так: "Тот, кто не наделен воображением, ощущает лишь себя; он одинок среди людей". Это одиночество и эта оторванность от людей связаны с тем, что страдание остается немым, самозамкнутым. А это означает, с одной стороны, что оно неспособно раскрыть себя — через пробудившееся сострадание — к страданию другого человека как такового, а с другой стороны, не может возвыситься над собой, чтобы прийти к [мысли о] смерти. Животное обладает виртуальной способностью к состраданию, но оно неспособно вообразить ни страдания другого как такового, ни переход от страданий к смерти. Речь идет об одном и том же пределе. Отношение к другому и отношение к смерти предполагают одну и ту же открытость. Тому, что Руссо называет животным, как раз и не хватает способности переживать свои страдания как страдания другого и как угрозу смерти.

Если раскрыть связь понятия виртуальности (и всей проблематики силы и действия) с логикой восполнения, то окажется — и у Руссо, и особенно в метафизике как таковой, — что роль этого понятия заключается в последовательном определении становления как производства и развития, как эволюции или истории, в подмене силы (dynamis) следом, чистой истории - чистой игрой, и как отмечалось выше, спаянности - разрывом. Иначе говоря, динамика восполни-тельности, по-видимому, и избегает этого раздвоения, и позволяет его помыслить.

В. Стало быть, Руссо говорит о пробуждении сострадания посредством воображения, т. е. представления и размышления, в двояком смысле слова, который, по сути, сводится к одному. В этой же главе Руссо запрещает нам считать человека, в котором воображение еще не пробудило сострадания, злым и жестоким. Вспомним толкование Старобинского: "В "Опыте" Руссо не допускает самой возможности безотчетного порыва сострадания и склоняется скорее к гоббсовской идее войны всех против всех:

> "Люди не были связаны идеей всеобщего братства, и подчиняясь только си; ле, видели друг в друге врагов... Одинокий человек, затерянный на земле, зависимый от милости других людей, был диким зверем и только..."

Руссо не говорит: "были врагами друг другу" - он говорит: "видели друг в друге врагов". Присмотримся ближе к этому тонкому смысловому различию: оно того заслуживает. Изначальная враждебность возникает вследствие первоначального заблуждения. Первоначальное мнение связано с ложным верованием, порожденным одиночеством, слабостью, заброшенностью. То, что перед нами всего лишь мнение, к тому же ошибочное, ясно видно на примере нижеследующих трех фраз:

> "Они видели друг в друге врагов. И причиной этому были их слабость и неве- жество. Они ничего не знали, но всего боялись, они нападали, чтобы защититься. Одинокий человек, затерянный на земле..." (Курсив наш).

Эта жестокость связана не с воинственностью, а со страхом. Она не способна объявить войну. Она свойственна скорее животному ("дикий зверь и только"), живущему в одиночку и — поскольку оно лишено воображения, а стало быть и сострадания, - неспособному участвовать в социальной жизни, быть представителем человеческого рода. Это животное, заметим, "было готово причинить другим все то зло, которого оно опасалось с их стороны. *Страх и слабость - вот источники жестокости*". Такая жестокость не означает наличия злобности. Установка на причинение вреда приписывается другому человеку, она коренится в том ложном представлении, согласно которому именно другой склонен причинить вред мне.

Разве этого не достаточно, чтобы отказаться от поиска сходств с гоббсовской теорией естественной войны, развязанной воображением и разумом в их манипуляциях агрессивностью? Но в тексте Руссо содержится и нечто большее. В том же самом отрывке из "Опыта" есть еще одно высказывание, которое не позволяет нам мыслить непробудившееся сострадание как воинственную злобу в духе Гоббса. Как Руссо описывает этот момент (реальный или же мифический — в данном случае неважно) или же структуру непробудившегося сострадания? Что можно сказать о том моменте, когда язык, воображение, отношение к смерти и т. д. еще сохраняются в *непочатом запасе*?

В этот момент, говорит Руссо, "кто не знал размышления, тот не может быть ни добр, ни справедлив, ни милосерд. Он не может быть даже зол и мстителен". Это верно. Но из этого вовсе не следует, что он должен быть несправедливым и безжалостным. Он просто находится вне этого противопоставления ценностей, так как Руссо продолжает: "...он не может быть даже зол и мстителен. Тот, кто не наделен воображением, ощущает лишь себя; он одинок среди людей".

В таком "состоянии" гоббсовские оппозиции не имеют еще ни смысла, ни значимости. Система оценок, внутри которой движется политическая философия, пока еще не может функционировать. Здесь лучше видно, в какой среде (нейтральной, пустой, разреженной) эта система приходит в движение. В ней можно говорить о чем угодно: о добре или зле, о мире или войне — каждый раз это будет столь же истинно, сколь и ложно, и всегда неуместно. Руссо обнажает здесь как раз нейтральное начало этико-политической системы понятий, ее поля объективности, ее аксиологии. Стало быть, нужно нейтрализовать все те оппозиции, которые избороздили классическую философию истории, культуры и общества. А пока - до этой нейтрализации и этой редукции - политическая философия вынуждена опираться на весьма наивные очевидности, приобретенные или стихийно возникшие. Она постоянно рискует "повторить ошибку тех, кто рассуждал о естественном состоянии, перенося в это рассуждение мысли, относящиеся к обществу..." ("Второе рассуждение", с. 146).

В "Опыте" осуществляется редукция особого типа. Здесь Руссо нейтрализует оппозиции путем вычеркивания: этот вычерк позволяет ему утверждать прямо противоположные значения. Это осуществляется твердо и последовательно, особенно в гл. IX:

> "Отсюда — все те явные противоречия, которые мы видим в отцах народов: сколько в них естественности и сколько бесчеловечности, какие дикие нра вы и какие добрые сердца... Эти варварские времена были золотым веком не потому, что люди были объединены, но потому, напротив, что они были ра-зобщены... Люди, случалось, нападали друг на друга при встрече, но как редко они встречались! Повсюду царила война, но на земле был мир" [200].

Выбрать что-то одно, например состояние войны и только войны, — это ошибка Гоббса, странным образом повторившего "мнение" первых "людей", "видевших друг в друге врагов". И здесь "Опыт" опять-таки ничем не отличается от "Рассуждения". Эта редукция противоречий, осуществленная в "Опыте", будет вновь подтверждена и в "Рассуждении", особенно в критике Гоббса. Суть этой критики такова: Гоббс слишком быстро переходит от мысли о том, что сострадание не дается людям от природы, что они "не связаны идеей всеобщего братства", к выводу о том, что они злы и мстительны. Мы, однако, не можем толковать "Опыт" так, как его, наверное, поспешил бы истолковать Гоббс. Мы не можем умозаключить: кто не добр, тот зол. Об этом говорится в "Опыте", это подтверждается и в "Рассуждении" — если считать, что оно написано позже:

> "Но не будем вслед за Гоббсом делать вывод о том, что человек по природе своей зол, если у него нет идеи доброты, или же что он порочен, если он не знает добродетели... Гоббс не заметил, что та же самая причина, которая не позволяет дикарям пользоваться своим разумом на манер наших законни-ков, не позволяет им в то же самое время, вопреки мнению Гоббса, исполь-зовать свои способности во зло; иначе говоря, дикари не злы именно потому, что они не знают, что значит быть добрыми, а от дурных поступков их удерживает не просвещение, не узда Закона, но неразбуженность страстей и неведение порока. Столь же полезно одним неведение пороков, сколь дру-гим - познание добродетели"[201].

Можно заметить и другие признаки того, что "экономия" сострадания не меняется от "Опыта" к крупным сочинениям Руссо. Когда воображение и размышление пробуждают в человеке сострадание, когда на место чувственных впечатлений встают образы, лишь тогда мы можем вообразить и понять чувства и страдания другого человека. Однако мы не можем - да и не должны - *просто испытывать* чужое страдание *как таковое*. Сострадание, по Руссо, исключает простое и полное отождествление с другим. Кажется, будто это происходит по двум причинам, хотя на самом деле глубинная причина тут одна: речь идет об особого рода "экономии".

1. Мы не можем и не должны прямо и в полной мере чувствовать чужие страдания, поскольку подобное отождествление (или интери-оризация) было бы опасно и разрушительно. Вот почему воображение, размышление и суждение, которые пробуждают в нас сострадание, ограничивают его силу, удерживая это чужое страдание на расстоянии. Мы знаем, что это — страдание, мы жалеем страдающего, но из чувства самосохранения держимся подальше от беды. Эта концепция — ее вполне можно было бы связать с теорией театрального представления - формулируется и в "Опыте", и в "Эмиле". Здесь четко

выражен парадокс отношения к другому: чем больше мы с ним отождествляемся, тем больше чувствуем его страдание именно как его страдание. Чужое страдание как таковое должно остаться чужим. Подлинное отождествление предполагает какую-то долю не-отождествленности (non-identification). Ср. в "Опыте":

> "Как нам испытать чувство сострадания? Только отрешась от себя, только отождествив себя с кем-то страдающим. Мы страдаем постольку, поскольку считаем страдающим его, мы страдаем не в себе, а в нем".

В "Эмиле":

> "Он разделяет страдания себе подобных, но добровольно и не без удовольствия. Он наслаждается одновременно и состраданием к чужим бедствиям, и радостью от того, что они случились не с ним; он чувствует в себе силу, которая возвышает нас и заставляет нас обращать на других тот избыток активности, который не нужен для нашего собственного благополучия. Чтобы сочувствовать чужой беде, нужно, конечно, знать о ней, но вовсе не обязательно бедствовать самому" (с. 270).

Отождествление с другим человеком не должно разрушать нас. "Экономия" сострадания и нравственности не должна заставлять нас отрешаться от любви к себе, тем более что лишь эта любовь может научить нас тому, что хорошо для другого человека. Вот почему максиму естественной, природной доброты "делай другому то, что ты хочешь, чтобы сделали тебе", приходится умерять другой максимой, "менее совершенной, но, пожалуй, более полезной": "Делая добро себе, наноси как можно меньше вреда другому" ("Второе рассуждение", с. 156). По сути, вторая максима "замещает" первую.

2. К тому же отождествление посредством интериоризации вовсе не было бы нравственным.

а) Оно не признавало бы страдания как страдания Другого. Нравственность, уважение к другому предполагают, таким образом, не-отождествленность с другим. Этот парадокс сострадания как отношения к Другому выступает у Руссо как парадокс воображения и времени, т. е. сравнения. Это понятие, столь важное для Руссо, занимает центральное место в IX главе "Опыта" и служит для объяснения сострадания.

В опыте страдания как страдания Другого необходимо воображение, ибо именно оно открывает нам своего рода неналичие в наличии: чужое страдание переживается путем сравнения, подобно нашему собственному неналичному (прошлому или будущему) страданию. Вне этой структуры, которая единым жестом подводит воображение, время и Другого к не-наличности, — сострадание невозможно.

> "Чтобы сочувствовать чужой беде, нужно, конечно, знать о ней, но вовсе не обязательно бедствовать самому. Если человек некогда испытал страдание или страх перед страданием, он жалеет страдающего, но в тот момент,

> когда он страдает сам, он жалеет лишь самого себя" ("Эмиль", с. 270).

Выше в этом же тексте Руссо выявляет это единство сострадания и опыта времени - в памяти или в предвосхищающем переживании, в воображении и при отсутствии восприятия как такового:

> "Телесное ощущение наших страданий более ограниченно, чем кажется; лишь память позволяет нам ощутить его продолжительность, лишь воображение, распространяющее наши страдания на будущее, воистину делает нас достойными жалости. В этом, как я полагаю, одна из причин того, что мы слабее чувствуем страдания животных, нежели людей, хотя общая чувствительность должна была бы позволять нам отождествлять себя и с животными. Мы не жалеем лошадь на конюшне, поскольку не предполагаем, что, жуя сено, лошадь думает о прежних побоях или о будущих тяготах" (с. 264).

б) Простое и обычное отождествление было бы безнравственным: будучи эмпирическим, оно не могло бы осуществиться в стихии понятия, всеобщности, формальности. Условие человеческой нравственности в том, чтобы через единственные в своем роде страдания единственного в своем роде существа в его наличном эмпирическом бытии открыться состраданию как таковому. Если это условие не выполняется, сострадание может стать несправедливым. И тогда воображение и время открывают нам власть понятия и закона. Можно было бы сказать, что уже для Руссо понятие (или, как он говорит, сравнение) *существует* во времени. Время, как скажет Гегель, есть Dasein понятия. Сострадание возникает одновременно со словом и представлением.

> "Чтобы сострадание не выродилось в слабость, его нужно обобщить и распространить на всех людей. А это возможно лишь в той мере, в какой сострадание согласуется со справедливостью, поскольку справедливость более всех других добродетелей содействует общему людскому благу. Здравый смысл и любовь к самим себе заставляют нас жалеть весь род людской еще больше, чем своих ближних, притом что сострадание злодеям - величайшая жестокость по отношению к человечеству" [202] (с. 303-304).

Таким образом, в этом вопросе взгляды Руссо не изменились. Вряд ли можно доказать какими-либо внутренними доводами, что "Опыт" с философской точки зрения - работа менее зрелая и более ранняя. Теперь перед нами открывается поле гипотез, связанных с внешними обстоятельствами, хотя мы и вернемся в свое время к другим внутренним проблемам.

Начало спора и построение "Опыта"

Для рассмотрения внешней стороны дела мы располагаем помимо цитат из Дюкло некоторыми высказываниями самого Руссо, и прежде всего — важным отрывком из

"Исповеди". Из всего этого видно, что Руссо собирался поместить "Опыт" в приложении ко "Второму рассуждению" и что он четко отделял его от своих первых сочинений о музыке. В 1761 г. Руссо писал:

> "Помимо этих двух книг и "Музыкального словаря", над которым я всегда работал урывками, у меня были и другие работы, уже готовые к публикации, и я собираюсь выпустить их - либо порознь, либо в общем сборнике, - если бы мне когда-нибудь довелось на это решиться. Важнейшее из этих сочинений, большая часть которого пока еще находится в рукописном виде у г-на Дюпейру, это "Опыт о происхождении языков"; я давал его читать г-ну Малербу и шевалье Делорензи, который хорошо о нем отозвался. Я подсчитал, что сборник этих произведений мог бы принести мне, с учетом всех издержек, капитал по меньшей мере в восемь-десять тысяч франков, каковые я хотел бы обратить в пожизненную ренту для себя и для Терезы, после чего, как я уже говорил, мы бы уехали куда-нибудь к провинциальную глушь..." (с. 560).

Малерб посоветовал Руссо опубликовать "Опыт" отдельно [203]. И все это происходило как раз во время публикации "Эмиля", в 1761 г.

При взгляде со стороны проблема кажется несложной. Можно даже сказать, что Массой уже решил ее — почти полвека назад, в своей статье 1913 г. [204]. Спор начал Эспинас [205]. Он обратил внимание на внутренние противоречия в концепции Руссо и подчеркнул во "Втором рассуждении" прежде всего то, что противоречило "Опыту", а также статье "Политическая экономия" из "Энциклопедии" (применительно к этой статье возникают те же самые вопросы датировки и ее внутренних связей со "Вторым рассуждением"). Например, в "Рассуждении" "все факты устраняются" ради описания идеальной структуры или идеального генезиса, а в "Опыте", напротив, есть ссылки на книгу Бытия, упоминаются Адам, Каин, Ной, приводятся факты из истории и мифологии. Нам, конечно, нужно тщательно изучить, как именно Руссо использует эти факты (указание читателю, путеводный пример), не ослабляет ли он их значение, как случалось порой в "Рассуждении" (точнее, в примечаниях к "Рассуждению", среди которых, как известно, должен был занять свое место и "Опыт").

Как бы то ни было, исходя из этого, так сказать, противоречия, Эспинас, в отличие от Старобинского, не считает "Опыт" более ранней работой. Учитывая цитаты из Дюкло, он приходит к прямо противоположному выводу: "Опыт" был написан позже "Рассуждения" [206].

Лансон опровергает это истолкование [207] - причем на основе тех же предпосылок, т. е. разногласий между "Опытом" и главными сочинениями Руссо. По причинам философского характера, которые определяют смысл этого спора и его накал, Лансон стремится любой ценой спасти единство мысли Руссо, сложившееся в период "зрелости" [208].

Стало быть, приходится отнести "Опыт" к работам молодого Руссо:

>

> "Опыт о происхождении языков" несомненно вступает в противоречие с "Рассуждением о неравенстве". Какие доказательства приводит г-н Эспинас в пользу того, что "Опыт" был написан позже "Рассуждения о неравенстве", причем ненамного? Несколько ссылок на работу Дюкло, появившуюся в 1754 г. Но какова цена этого довода, если известно, что Руссо перерабатывал текст "Опыта" один или два раза по меньшей мере? Цитаты из Дюкло могли войти в текст при переработке. На основании ряда позитивных свидетельств я считаю, что "Опыт о происхождении языков" был написан в тот период, когда система взглядов Руссо еще не сложилась, и что его первоначальное заглавие ("Опыт о принципе мелодии") было откликом на работу Рамо "Доказательство принципа гармонии" (1749-1750). По своей тематике и содержанию "Опыт" относится к тому же течению мысли, что и "Опыт о происхождении человеческих познаний" Кондильяка (1746) или "Письмо о глухонемых" Дидро. Таким образом, я отношу переработку "Опыта" самое позднее к 1750 г., т. е. к периоду между переработкой "Первого рассуждения" и его успешной публикацией".

Трудно, однако, считать выдержки из Дюкло более поздней вставкой. Даже если бы фактически дело обстояло именно так, все равно очевидно, что весь "Опыт" в целом был написан под влиянием "Замечаний об общей грамматике" Дюкло. Что же касается его отношения к Кондильяку и Дидро, то о нем можно судить не по одной этой работе.

Вот почему в этом споре о хронологии, где нелегко вычленить собственно внешнюю сторону дела [209], нам представляется убедительным ответ Массона Лансону. Здесь нельзя обойтись без пространной цитаты.

Подытоживая аргументацию Лансона, Массон пишет:

> "Эти доводы очень удачны и почти убеждают нас. Но не приводятся ли они, однако, лишь для того, чтобы не допустить самой возможности внутренних "противоречий" в Руссо. Если бы "Опыт" не "противоречил" "Второму рассуждению", то г-н Лансон, быть может, и не стал бы относить его в такую даль времен. Я не собираюсь здесь разбирать внутренние отношения между "Опытом" и "Неравенством": по-моему, "противоречие" между ними вовсе не столь "очевидно", как это кажется г-ну Лансону... Ограничусь двумя замечаниями внешнего характера, которые представляются мне существенными. 1) Рукопись "Опыта о происхождении языков" находится ныне в Невшательской библиотеке, где она хранится под номером 7835 (5 сброшюрованных тетрадей 150/230 мм, перевязанных голубой шелковой ленточкой). Она написана прекрасным почерком и, очевидно, предназначалась для печати. На первой странице указано: "Сочинение г-на Руссо, гражданина Женевы". Это, конечно же, копия, сделанная Руссо в 1761 г., когда он собирался использовать это сочинение для ответа "тому самому Рамо, который так гадко докучал [ему]" ("Письмо Малербу" от 25.09.1761). Несколько позже, наверное в Мотье, Руссо вновь принялся за эту рукопись,

пересмотрел ее, внес несколько добавлений и исправлений (они сделаны другими чернилами, написаны другим почерком и сразу заметны). Эти варианты вполне заслуживали бы рассмотрения, если бы я исследовал "Опыт" в отдельности [210], так что я коснусь здесь лишь тех исправлений, которые дают нам новые сведения хронологического порядка. В копии 1761 г. текст образует единое целое, это связное рассуждение, которое было разделено на главы лишь в более поздней редакции, сделанной в Мо-тье. Следовательно, не только к XX главе, но и к "Опыту" в целом относятся последние слова этого сочинения: "Я завершу эти беглые размышления, которые могли бы породить и другие, более глубокие, отрывком, меня к ним побудившим: "Воочию наблюдать и показать на примерах, насколько характер, нравы и интересы народа влияют на его язык, — все это было бы достойным предметом философских занятий..." Эти строки были взяты из книги Дюкло "Замечания об общей и рациональной грамматике" (с.11), появившейся в первой половине 1754 г. 2) Кроме этого, у нас есть и более строгое свидетельство самого Руссо. Около 1763 г. он намеревался объединить в одном томике три небольшие и уже готовые работы, а именно: "О театральном подражании", "Опыт о происхождении языков", "Левит из племени Эфраимова". Этот сборник не увидел свет, но до нас дошел набросок предисловия к нему в одной из черновых тетрадей (Mss de Neuchatel, № 7887 F 104-105). Оставляя в стороне все, что относится к "Театральному подражанию" и "Левиту", я привожу лишь то место из этого предисловия, которое Относится к "Опыту" [211]: "Второй отрывок поначалу замышлялся как часть "Рассуждения о неравенстве", которую я затем опустил как слишком длинную и ненужную. Я вновь обратился к нему (сначала Руссо написал: я завершил его) в связи с сочинением г-на Рамо "Заблуждения относительно музыки" — этому заглавию полностью соответствует и сама работа, за исключением двух слов, опущенных мною [в "Энциклопедии"]. Однако я считал нелепым рассуждать о языках, едва владея лишь одним, и будучи недоволен этим отрывком, решил не печатать его как недостойный внимания публики. Однако один блестящий магистрат, покровитель и знаток изящной словесности (Малерб) имел о нем более благосклонное мнение. Меня это, понятно, очень обрадовало, и я решил последовать его суждению и выпустить в свет под прикрытием других сочинений и этот труд, который я, наверное, никогда не решился бы публиковать отдельно". По-моему, все доводы критики бессильны перед этим свидетельством Руссо. "Опыт" о языках, таким образом, первоначально, в 1754 г., был длинным, развернутым примечанием ко "Второму рассуждению"; в 1761 г. он стал независимым трактатом, расширенным и исправленным в качестве отповеди Рамо. Наконец, в 1763 г. этот трактат был в последний раз отредактирован и поделен на главы".

ГЛАВА III. Генезис и структура "Опыта о происхождении языков". ЧАСТЬ II. Подражание

Итак, мы теперь естественным образом подошли к проблеме *построения* "Опыта": не только времени его создания, но и его пространственной структуры. Руссо поделил текст на главы далеко не сразу. Чем он при этом руководствовался? В основе постройки должен лежать ее глубинный замысел. Именно в этой связи она нас и интересует. Кроме того, нельзя смешивать смысл постройки с ее заявленным замыслом.

Перед нами двадцать глав различной длины. Кажется, что размышления Руссо пронизаны постоянной тревогой и от этого в них такая сила: это относится прежде всего к вопросу о происхождении музыки и ее вырождении. Этой теме - музыке, ее рождению и ее упадку - посвящены как раз главы с XII ("Начало музыки и отношения музыки") по XIX ("Как произошло вырождение музыки"). Если считать, что именно судьба музыки - главная проблема "Опыта", требуется объяснить, почему же тогда главы, в которых непосредственно говорится о музыке, занимают меньше трети трактата (по числу глав - немного больше, а по числу страниц - немного меньше), а больше нигде о ней и речи нет. Какова бы ни была история написания этого сочинения, единство его построения от этого не умаляется и никакое изменение не может быть случайным.

Интервал и восполнение

Тема первых одиннадцати глав - происхождение и вырождение языка, отношения между речью и письмом, различия в образовании северных и южных языков. Почему трактовка этих проблем должна была предварять теорию музыки? По многим причинам.

1. Музыки до языка не существует. Музыку порождает голос, а не звук. Никакие доязыковые звуки не способны, по Руссо, начать эпоху музыки. В начале было пение.

Это высказывание в системе Руссо абсолютно необходимо. Если музыка рождается в пении, если она прежде всего должна прозвучать, *огласиться*, то это значит, что она, как и всякая речь, порождается страстью — когда потребность заменяется желанием, а воображение

пробуждает в человеке сострадание. Все дальнейшее строится на основе этого первоначального разграничения: "Можно полагать, что первые жесты диктуются потребностями, а первые звуки голоса исторгаются страстями".

Так как музыка предполагает голос, она складывается вместе с человеческим обществом. Что же касается речи, то она требует сочувствия как условия данности мне другого человека именно как другого. В этом смысле животные, которые лишены воображения, а значит и сострадания, никак не относятся к Другому как таковому. Вот почему животные не знают музыки. Все разговоры о пении у животных — это словесная небрежность и антропоморфная проекция. Различие между взглядом и голосом — это различие между миром животных и человеческим миром. Воспаряя над пространством, овладевая наружен, устанавливая общение душ, голос превозмогает природное животное состояние. То есть превозмогает смерть в ее пространственном выражении. Внеположность неодушевленна. Пространственные искусства несут в себе смерть, а *животное состояние* остается *неодушевленной* стороной *жизни*. Именно пение обеспечивает самоналичность жизни. В этом смысле пение *естественно* для человека, но чуждо природе, которая в себе есть мертвая природа. Теперь мы видим, какое различие - одновременно и внутреннее, и внешнее - пронизывает весь этот ряд обозначений: природа, жизнь, животное состояние, человеческое состояние, искусство, речь, пение. Таким образом, как мы уже видели, животное, не имеющее никакого отношения к смерти, по-настоящему не живет. Напротив, речь, устанавливающая определенное отношение к смерти, есть нечто живое. Тем самым расщепляется наличие как таковое. "Живопись ближе к природе, а музыка - к человеческому искусству. Мы чувствуем больший интерес к одной, чем к другой, потому, что музыка больше сближает людей и дает им представление о себе подобных. Живопись нередко мертва, неодушевленна, она может перенести нас в пустыню; но как только звуки голоса касаются нашего слуха, они возвещают нам о существе, которое нам подобно; они являются, можно сказать, органами души, так что если пустыню рисуют музыкальные звуки, они говорят вам, что вы в ней не одиноки. Птицы могут только свистеть, но лишь человек может петь; нельзя услышать песню или симфонию, не подумав при этом: здесь, рядом со мной, находится другое существо, способное чувствовать" (гл. XVI).

Пение - это восход музыки, однако оно так же не сводится к голосу, как голос не сводится к шуму. В "Музыкальном словаре" Руссо признается, что статья о пении вызвала у него затруднения. Если пение - это "особого рода модуляции человеческого голоса", то как определить то, что свойственно лишь ему одному? Сначала Руссо предлагает для этого "исчисление интервалов", затем выдвигает весьма неопределенный критерий "длительности" и затем определяет мелодию как "подражание... звукам речи, исполненной страсти". Сложность здесь в том, чтобы найти внутренние критерии последовательного описания. Ни голос [212], ни пение тоже не раскрывают нам свою сущность при анатомическом описании.

Голосовые интервалы чужды системе музыкальных интервалов. Как в "Словаре", так и в "Опыте", Руссо ставит себе двоякую задачу: обозначить различие между системой голосовых интервалов и системой музыкальных интервалов, сохранив при этом в изначальном голосе его певческие возможности. Понятие *подражания* безусловно включает оба эти требования в их двойственности . Первая глава "Опыта" отчасти перекликается с

нижеследующим отрывком из статьи о пении:

> "Очень нелегко определить, в чем говорящий голос отличается от поющего голоса. Различие между ними вполне ощутимо, но когда мы стремимся выяснить, в чем, собственно, оно заключается и где его искать, то ничего такого не обнаруживаем. Г-н Додар, проводивший анатомические наблюдения, считает, что нашел истинную причину различий между этими типами голоса в различных положениях гортани; правда, я не уверен, что и сами эти наблюдения, и выводимые из них следствия достаточно надежны. Кажется, будто звукам речи не хватает лишь длительности, чтобы стать настоящим пением, и вместе с тем модуляции голоса в речи, видимо, образуют такие интервалы, которые ни в коем случае не являются гармоническими, не входят в наши музыкальные системы, не могут изображаться нотами и, следовательно, не являются для нас пением в собственном смысле слова. Видимо, пение не врождено человеку. Хотя дикари в Америке и умеют петь (поскольку они умеют говорить), настоящий дикарь никогда не пел. Немые не поют, поскольку звуки их голоса лишены длительности; потребность исторгает из их уст лишь глухое мычание. Я не уверен, что сам г-н Перейр со всеми его талантами смог бы извлечь из них музыкальное пение. Дети кричат, плачут, но не поют. Первые самовыражения природы не заключают в себе ничего мелодичного, ничего сонорного; дети учатся петь, как и говорить, на нашем примере. Мелодичное, приятное для слуха пение - это лишь робкое искусственное подражание интонациям говорящего голоса или же голоса, исполненного страсти; *крик или стон - это не пение; однако в пении мы подражаем крикам и стонам, и поскольку интереснее всего подражать человеческой страсти, постольку из всех способов подражания самое приятное - это пение*". (У Руссо подчеркнуто лишь слово "пение".)

На этом примере можно исследовать тонкие механизмы функционирования понятий природы и подражания. На многих уровнях природа предстает как почва, как низшая ступень: пройдя через нее и выйдя за ее пределы, требуется в нее вернуться, вновь соединиться с ней. Этот возврат не означает устранения различий. Различия между подражанием и тем, чему подражают, почти нет. Голос должен превзойти природу - животную, дикую, немую, бессловесную, вопящую; пение должно превзойти голос, изменить его. Однако пение должно подражать крику или стону. Отсюда второе, прямо противоположное определение природы: природа становится — в конечном идеальном случае — единством подражания и того, чему подражают, голоса и пения. Если бы этого единства удалось достигнуть, подражание стало бы ненужным, так как единство и различие непосредственно переживались бы в их единстве. Таково архео-те-леологическое определение природы у Руссо. "Ailleurs" — вот имя и место, имя отсутствующего места (non-lieu) этой природы: другое место во времени (in illo tempore), другое место в пространстве (alibi). Природное единство крика, голоса и пения — это опыт первозданного греческого или же китайского языка. В статье "Голос" более широко показан все тот же спор вокруг положений, выдвинутых Додаром и Дюкло (в статье "Декламация у древних" из "Энциклопедии"). Различия между языками определяются расстоянием между говорящим и поющим

голосами в системе каждого языка, "ибо поскольку существуют более гармоничные и менее гармоничные языки с более музыкальными или менее музыкальными интонациями, постольку в этих языках звуки голоса в речи и пении сближаются или удаляются друг от друга, подчиняясь некоему единому соотношению: раз итальянский язык музыкальнее французского, значит, речь в нем ближе к пению, значит, легче узнать человека по пению, если мы ранее слышали его речь. В языке всецело гармоничном, каковым был поначалу греческий язык, различие между говорящим и поющим голосами вообще отсутствовало; одним и тем же голосом и говорили, и пели - что, возможно, и поныне происходит в Китае".

На этом примере можно исследовать тонкие механизмы функционирования понятий природы и подражания. На многих уровнях природа предстает как почва, как низшая ступень: пройдя через нее и выйдя за ее пределы, требуется в нее вернуться, вновь соединиться с ней. Этот возврат не означает устранения различий. Различия между подражанием и тем, чему подражают, почти нет. Голос должен превзойти природу - животную, дикую, немую, бессловесную, вопящую; пение должно превзойти голос, изменить его. Однако пение должно подражать крику или стону. Отсюда второе, прямо противоположное определение природы: природа становится — в конечном идеальном случае — единством подражания и того, чему подражают, голоса и пения. Если бы этого единства удалось достигнуть, подражание стало бы ненужным, так как единство и различие непосредственно переживались бы в их единстве. Таково архео-те-леологическое определение природы у Руссо. "Ailleurs" — вот имя и место, имя отсутствующего места (non-lieu) этой природы: другое место во времени (in illo tempore), другое место в пространстве (alibi). Природное единство крика, голоса и пения — это опыт первозданного греческого или же китайского языка. В статье "Голос" более широко показан все тот же спор вокруг положений, выдвинутых Додаром и Дюкло (в статье "Декламация у древних" из "Энциклопедии"). Различия между языками определяются расстоянием между говорящим и поющим голосами в системе каждого языка, "ибо поскольку существуют более гармоничные и менее гармоничные языки с более музыкальными или менее музыкальными интонациями, постольку в этих языках звуки голоса в речи и пении сближаются или удаляются друг от друга, подчиняясь некоему единому соотношению: раз итальянский язык музыкальнее французского, значит, речь в нем ближе к пению, значит, легче узнать человека по пению, если мы ранее слышали его речь. В языке всецело гармоничном, каковым был поначалу греческий язык, различие между говорящим и поющим голосами вообще отсутствовало; одним и тем же голосом и говорили, и пели - что, возможно, и поныне происходит в Китае".

2. Стало быть, мы пришли к двум очевидным положениям: единство природы, или тождество (перво)начала, пронизано весьма странным различием, которое одновременно и починает эти единства, и создает их. Необходимо понять (перво)начало *говорящего голоса*, а также и общества, *прежде чем (и для того чтобы)* установить возможность музыки, или, иначе, *поющего голоса*. Однако, поскольку в истоках *всецело-гармоничного* голоса речь и пение должны (были бы) слиться, эти "прежде чем" и "для того чтобы" имеют, возможно, правовой или методологический смысл, но не имеют никакой структурной или генетической значимости. Можно было бы, конечно, попытаться придать различию между речью и пением структурную значимость: ведь, по Руссо, одно привело к "изменению" другого. Однако архео-телеологическое понятие природы отменяет и структурную точку зрения. Ведь в начале или в идеале всецело-гармоничный голос предполагает полное совпадение изменяемой

субстанции и производимых изменений. (Эта схема имеет общую значимость и царит в любом рассуждении, где используется хотя бы одно из нижеследующих понятий - природа и ее Другой, археология и эсхатология, субстанция и акциденция, (перво)начало и генезис.)

Понятно, что методологическую или правовую точку зрения нельзя определить хоть сколько-нибудь строго, если при этом устраняется различие между структурной и генетической точками зрения. Руссо не учитывает этого следствия, которое наверняка сгубило не одно рассуждение.

Мы должны теперь последовать за Руссо. Нам нужно раскрыть -применительно к вопросу о происхождениии языка и общества -несколько понятийных оппозиций, необходимых для одновременного осмысления возможности речи и возможности пения. Они особенно необходимы для понимания той напряженности или же того различия, которое — как в языке, так и в музыке — действует разом и как открытость, и как угроза, как принцип жизни и как принцип смерти. Поскольку первоначальная речь должна быть благой, поскольку архео-телеология природы языка и языка природы вместе с "голосом природы" убеждают нас в том, что изначальная, идеальная сущность речи есть само пение, постольку эти два (перво)на-чала нельзя рассматривать порознь. Однако сам метод рассуждения заставляет нас оглянуться назад и учесть упадок и вырождение истории, а потому лучше сначала разделить эти два вопроса и, так сказать, начать с конца.

Такова история. Ибо та история, которая следует за (перво)нача-лом и добавляется к нему, - это история разделения пения и речи. Если учесть, что различие изначально терзало (перво)начало, то окажется, что эта история, повсюду являющая собой упадок и вырож-дение, не имела предыстории. Вырождение как отрыв, как разрыв речи и пения, всегда-уже началось. Весь текст Руссо, как мы увидим, есть *описание* (перво)начала как начала конца, как изначального упадка. И однако, несмотря на это описание, текст изощряется и ухитряется хотя бы косвенно представить дело так, как если бы вырождение не было заранее предсказано уже в самый первый момент, *как если бы* зло *ворвалось откуда-то извне*, неожиданно омрачив благое начало. Как если бы пение и речь, порождаемые единым жестом и единой страстью, не начали всегда-уже отдаляться друг от друга.

И здесь мы вновь обнаруживаем преимущества и опасности, связанные с понятием восполнения, а также с понятиями "печального преимущества" и "опасного восполнения".

Становление музыки, прискорбное разделение пения и речи принимают форму письма как "опасного восполнения": это исчисление и грамматическая упорядоченность, *трата энергии и подмена*. История музыки параллельна истории языка: ее беда — это ее графическая сущность. Когда Руссо пытается объяснить, "как произошло вырождение музыки" (гл. XIX), он вспоминает печальную историю языка и его пагубного "усовершенствования": "По мере того как язык совершенствовался, мелодия, подчиняясь все новым правилам, незаметно теряла свою былую энергию, а *исчисление интервалов вставало на место гибких модуляций*" (курсив наш).

Эти подмены отдаляют момент рождения, природное или материнское (перво)начало. Забвение начала - это и есть исчисление, которое ставит гармонию на место мелодии, науку

об интервалах - на место теплоты тона. Отрыв голоса от речи позволяет "новому предмету" одновременно и узурпировать материнские черты, и стать их восполнением. А страдает от этого "напевность". Музыка оказывается тогда "лишенной" своего собственного, т. е. природного и нравственного, "воздействия": "Мелодия была забыта, и все внимание музыкантов сосредоточилось на гармонии, все устремилось к этому новому предмету: музыкальные жанры, лады, гамма - все приобрело новый облик: движением голосов стала управлять гармония. Хотя такое движение *незаконно присвоило себе имя мелодии*, на самом деле в этой новой мелодии *материнские черты* уже неразличимы. Наша музыкальная система постепенно стала чисто гармонической, и неудивительно, что от этого *пострадала напевность* и музыка у нас почти полностью утратила *энергию*. Вот каким путем пение мало-помалу совершенно *отделилось* от речи, положившей ему начало; гармонические созвучия заставили *забыть* о модуляциях голоса. В конце концов музыка, ограниченная чисто физическим воздействием сочетания вибраций, *лишилась* того нравственного воздействия, которое она оказывала прежде, когда была *вдвойне голосом природы*" (курсив наш).

Выделенные курсивом места должны определенным образом подспудно направлять чтение этого текста и других подобных текстов. Каждый раз мы видим при этом:

1) что Руссо ткет свою ткань из разнородных нитей: мгновенный *сдвиг, подстановка* "*нового предмета*", ввод восполнения как подмены призваны строить историю, т. е. постепенное *становление*, шаг за шагом приводящее к *забвению* голоса природы. Бурное вторжение, которое *насильственно присваивает, отрывает, лишает,* описывается вместе с тем как последовательный перевод явного в скрытое, как постепенное удаление от (перво)начала, как медленное развитие болезни языка. Руссо здесь вплетает в единую ткань оба значения вос-полнительности - замену и прирост, описывая подмену предмета как нехватку энергии, а выработку заместителя - как стирание и забвение;

2) что в этом наречии "вдвойне" содержатся условия возможности самой этой метафоры голоса природы: "мягкий" материнский голос, пение как изначальный голос, напевная речь - все это соответствует требованиям естественного, природного закона. Природа говорит с нами во всех смыслах этого слова. Для того чтобы услышать и понять законы, изреченные ее мягким голосом, которых, несмотря на все искушения, "никто не дерзает ослушаться", необходимо вновь обнаружить в речи ее напевную интонацию, вновь обрести наш утерянный голос — тот, что, говоря и слушая, слыша себя как законодателя мелодии, "был вдвойне голосом природы".

Эстамп и двусмысленности формализма

Почему такая подмена - подмена как восполнение - стала роковой? И почему она и сейчас продолжает быть таковой? Почему она с необходимостью *должна была быть* — ибо как раз таков был ее сущностный момент, ее "чтойность" (quidditas) - именно тем, чем она является? В каком разломе она изначально возникла?

Этот разлом не обычный, это разлом *как таковой*: отсюда необходимость интервала, суровый закон разбивки. Он поставил пение под угрозу лишь для того, чтобы существовать в нем по сути и с самого его рождения. Разбивка в пении - не случайность. Или, лучше сказать, даже будучи случайной и побочной, падением и восполнением, разбивка есть то, без чего пение в буквальном смысле слова не имело бы места. Понятие интервала в "Словаре" входит в самоопределение пения. Таким образом, интервал есть изначальная добавка, существенная случайность. Как, впрочем, и само письмо.

Руссо говорит это, сам того не желая. Он хочет сказать, что побочное — побочно, случайное — случайно, наружа — наружна, что зло есть восполнение, а восполнение есть добавка. Что пространство находится вне времени. Что разбивка чужда мелодическому времени. Говоря, что разбивка дает возможность речи и пения, Руссо хотел бы помыслить пространство как некую простую наружу, через которую проникают болезнь и смерть вообще, а болезнь и смерть напевной речи в частности. Ему хотелось бы считать, что "гибкость модуляций" и "напевность" вовсе не были всегда-уже открыты опространствливанию (spacialisation), геометризации, грамматическому упорядочению, нормированию, предписаниям, словом — разуму. Поскольку ему хотелось бы стереть это всегда-уже, он и определяет разбивку как некое событие, причем событие катастрофическое. Нам придется еще не раз вернуться к этому понятию катастрофы. Здесь же отметим, что катастрофа эта облечена в форму философского разума. И потому рождение философии в эпоху греческой трагедии -лучший пример подобной катастрофы:

> "Когда театры приняли упорядоченный вид, там пели уже только по предписанным ладам, и с умножением правил подражания язык подражания оскудевал. Изучение философии и прогресс рассуждений усовершенствовали грамматику, но отняли у языка живой и страстный тон, который придавал ему прежде такую напевность. Со времен Меланиппида и Филоксена музыканты, которые прежде были подчинены поэтам, играли под их руководством и как бы под их диктовку, приобрели независимость. Именно на эту свободу так горько сетует Музыка в одной из комедий Ферекрата, отрывок из которой дошел до нас через Плутарха. Таким образом, мелодия, утрачивая тесную связь с речью, постепенно приобрела независимое существование, и музыка отдалилась от слов. Тогда мало-помалу прекратились чудеса, которые она свершала, будучи интонацией и поэтической гармонией и наделяя поэзию такой властью над страстями, какую впоследствии речь обрела лишь над разумом. С тех пор как Грецию наводнили софисты и философы, там не стало ни знаменитых поэтов, ни знаменитых музыкантов. Культивируя искусство убеждения, греки утратили искусство трогать сердца. Сам Платон, завидуя Гомеру и Еврипиду, хулил первого и не умел подражать второму".

Затем, по закону «восполнительного ускорения», который упоминался выше и мог бы быть назван законом *геометрической регрессии*, к первой катастрофе неизбежно добавилась и другая. Можно составить почти полный перечень тех значений, которые постоянно определяют образ зла и процесс вырождения: это подмена - одновременно и стремительная, и постепенная — политической свободы как свободы живой речи - рабством,

это уничтожение маленького и самостоятельного демократического полиса, это перевес членораздельности над интонацией, это преобладание согласных над гласными, северного над южным, столицы над провинцией. Новая катастрофа несет нас туда же, куда и первая, но уничтожает на своем пути все то, что первая, испортив, сумела исправить. Обратим на это особое внимание:

> "Вскоре к влиянию философии присоединилось влияние рабства. Греция в оковах утратила огонь, согревающий лишь свободные сердца, и для восхваления тиранов уже не находила тех звуков, которыми прежде воспевала героев. Смешение с римлянами обеднило и то немногое, что оставалось в языке от прежней гармонии и интонации. Более глухой и менее музыкальный латинский язык, перенимая греческую музыку, нанес ей ущерб. Манера пения, принятая в столице, постепенно повлияла на пение в провинциях; римские театры повредили афинским. Когда Нерон получал свои призы, Греция уже более их не заслуживала: одна мелодия, поделенная между двумя языками, стала менее пригодной и для одного, и для другого. Наконец грянула катастрофа, которая уничтожила достижения человеческого духа, не устранив, однако, пороки его развития. Европа, наводненная варварами и порабощенная невеждами, разом утратила свои науки, искусства и универсальное орудие тех и других — гармоничный усовершенствованный язык. Завоеватели, дети Севера, постепенно приучили слух к грубости своего органа речи, к резкому, лишенному интонаций голосу, шумному, но не звучному. Император Юлиан сравнивал говор галлов с кваканьем лягушек. Все их артикуляции были грубыми, все их звуки - гнусавыми и глухими; они могли придать какую-то выразительность своему пению, лишь усиливая звучание гласных, дабы умерить обилие и жесткость согласных" (гл. XIX).

Помимо той системы оппозиций, которая пронизывает весь "Опыт" целиком (рабство/свобода в языке и политике, север/юг, членораздельность/интонация, согласный/гласный, столица/провинция, самодостаточный город/демократический полис), мы видим здесь весьма странный ход исторического процесса, как его понимает Руссо. Он неизменен: исходя из (перво)начала или из центра, который разделяется и отрешается от себя, описывается исторический круг, приводящий к вырождению, но включающий в себя элементы прогресса и компенсирующие следствия. На линии этого круга возникают новые (перво)начала новых кругов, которые ускоряют вырождение, устраняют компенсаторные моменты предыдущего круга, но вместе с тем выявляют их истину и пользу. Именно таким путем вторжение варваров с севера починает новый круг исторического вырождения, разрушая "достижения человеческого духа" из предыдущего круга: роковые и разлагающие воздействия философии сами же себя ограничивали, ибо их система становилась своего рода уздой. В следующей за тем системе, или круге, эта узда исчезала. В результате должно было произойти умножение зла, которое обретало свой новый внутренний порядок, создавало новый орган равновесия, порождало восполняющие компенсации (когда, например, звучание гласных усиливалось, "дабы умерить обилие и жесткость согласных") и так далее до бесконечности. Это не бесконечность горизонта или пропасти, продвижения

вперед или падения. Это бесконечность повторения на необычном пути. Приходится еще больше усложнить изложенную выше схему. Каждый новый круг починает прогрессивно-регрессивное движение, которое, уничтожая следствия предыдущего периода, вновь подводит нас к природе — только еще более далекой, древней, архаичной. Прогресс всегда заключается в приближении к животному состоянию, в упразднении того самого прогресса, который вывел нас из него. В этом мы будем неоднократно убеждаться. Во всяком случае, это движение ("и так далее до бесконечности") вряд ли можно было бы представить себе в виде линейного следа, даже весьма запутанного.

Стало быть, то, что нельзя представить в виде линии, есть оборот возвратного движения (le tour de re-tour), когда он имеет вид пред-ставления. Ведь отношение представления к так называемому первоналичию как раз и нельзя себе представить. Представление, ре-презентация есть также де-презентация. Оно связано с разбивкой.

Благодаря разбивке в наличие внедряется интервал, промежуток, который отделяет не только различные моменты голоса и пения, но и представляемое от представляющего. Такой интервал предписан уже самим происхождением искусства, как его определяет Руссо. Следуя устойчивой традиции, Руссо уверен, что сущность искусства - мимесис. Подражание вторит наличию, добавляясь к нему как восполнение. Стало быть, подражание выводит наличие в "наружу". В неодушевленных искусствах "наружа" удваивается, становясь воспроизведением наружи в наруже. Наличие самой вещи, ее внепо-ложность выставлены здесь напоказ, оно должно быть от-ставлено и пред-ставлено (se deprésenter et se présenter) в наруже наружи. В живых искусствах и в особенности в пении наружа подражает нугри. Она выразительна. Она "живописует" страсти. Метафора, которая превращает пение в живопись, невозможна, она не может оторваться от себя и вывороти наружу, в пространство, все свои сокровенные достоинства. Только понятие подражания дает ей эту власть. Каковы бы ни были различия между живописью и пением, и то и другое занимаются вое-производством, и то и другое имеют свою наружу и свою нутрь, в обоих случаях механизм выразительности уже начал выталкивать страсть вовне, выставлять ее напоказ, живописать ее.

Это подтверждает выдвинутый выше тезис: нельзя оценить роль подражания одним простым актом. Подражание нужно Руссо: он видит в нем возможность пения и выхода из животного состояния, однако он восхваляет подражание лишь как способ вос-производства, который *ничего не добавляет* к представляемому — он просто добавляется к нему. В этом смысле он воздает хвалу искусству или же мимесису как восполнению. Правда, такая похвала может незаметно обратиться в критику. Коль скоро подражание как восполнение *ничего не добавляет*, быть может, оно просто бесполезно? А если эта добавка к представленному, это подражательное восполнение все же оказывается чем-то, не опасно ли оно тогда для представляемого как целостности? Для изначальной чистоты природы?

Вот почему, двигаясь в системе восполнительности со слепой непогрешимостью и сомнамбулической уверенностью, Руссо должен одновременно делать прямо противоположное: и обличать мимесис и искусство как виды восполнения (бесполезные или опасные, излишние или даже вредные, а на самом деле - и то, и другое), и признавать в них счастливую возможность человека, выражение страсти, выход из неодушевленности.

Положение знака тоже отмечено этой двойственностью. Означающее подражает означаемому. Искусство — это плетение знаков. С мыслью о том, что означение, во всяком случае на первый взгляд, представляется лишь частным случаем подражания, пройдемся еще раз по "Эмилю". Амбивалентность трактовки подражания прояснит для нас те отрывки из "Опыта", где речь идет о знаке, искусстве и подражании.

Педагогика не может не сталкиваться с проблемой подражания. Что такое пример? Следует ли учить на примерах или путем объяснений? Должен ли учитель выдавать себя за образец, предоставляя ученику полную свободу, или же, скорее, поучать и побуждать? Велика ли добродетель - стать добродетельным путем подражания? Все эти вопросы ставятся во второй книге "Эмиля".

Речь идет прежде всего о том, чтобы научить ребенка великодушию, "щедрости". А значит, проблема знака возникает еще до того, как слово "подражание" и тема подражания вышли на первый план. Научить ребенка подлинной щедрости - значит, быть уверенным, что он уже не удовлетворится простым подражанием. Что это значит - подражать щедрости? Это значит ставить знаки на место вещей, слова — на место чувств, деньги — на место реальных благ. Стало быть, нужно научить ребенка тому, как не подражать щедрости, причем это обучение должно побороть сопротивление. Ребенку свойственно желать сохранить свои блага, при размене отдавая ненужное (donner le change): "Заметьте, что ребенка можно заставить отдать лишь те вещи, ценность которых ему неведома, например какие-то кусочки металла, которые лежат у него в кармане и совершенно ему не нужны. Ребенок скорее отдаст сто луидоров, чем пирожное". Ребенок легко отдает не те означающие, которые неразрывно связаны с означаемыми или же вещами, но скорее обессмыслившиеся означающие. Ребенок не расстался бы так легко с деньгами, если бы он знал, что с ними делать. "Однако попросите этого удивительного менялу расстаться с вещами, которые ему дороги, — с игрушками, конфетами, вкусной едой, и мы сразу же узнаем, сделали ли вы его по-настоящему щедрым" (с. 97-99).

Дело не в том, что ребенок жаден от природы. Естественно, что он хочет сохранить то, что ему нравится. Это и нормально, и естественно. Порок или извращение здесь заключались бы как раз в том, чтобы придавать значение вовсе не естественно желаемым вещам, но означаемым, которые их подменяют. Если бы ребенок любил деньги ради денег, это было бы извращением, а он не был бы ребенком. *Понятие детства для Руссо всегда имеет отношение к знаку. Точнее, детство есть не-отнесенность к знаку как таковому*. Но что это — знак как таковой? Знака как такового не существует. Либо в знаке видят вещь, и тогда он не является знаком. Либо в знаке видят просто отсылку к чему-то другому, и тогда он тоже не есть знак как таковой. Ребенок, по Руссо, есть имя существа, которое не должно иметь никакого отношения к отдельному означающему ради него самого -как к фетишу. Такое извращенное использование означающего некоторым образом одновременно и запрещается, и допускается структурой подражания. Если означающее перестает быть подражатель-ским, угроза извращения, конечно, возрастает. Однако уже при подражании разрыв между вещью и ее двойником, между смыслом и образом, дают место лжи, фальсификации, пороку.

Отсюда те колебания, которые мы видим в "Эмиле". С одной стороны, все начинается с подражания, ребенок учится на примерах. И здесь *подражание - это благо*: оно свойственно человеку и не имеет ничего общего с обезьянничанием. Притворщиком окажется скорее тот, кто, вслед за Локком, предложит детям не пример, а поучения насчет того, почему стоит быть щедрым. Перейти от "ростовщической щедрости" и подлинной щедрости, которая передается лишь примером и *правильным подражанием*, будет невозможно. "Наставники, оставьте притворство, будьте сами добродетельны и добры, дабы ваш пример сохранялся в памяти воспитанников, покуда он не проникнет в их сердца".

Однако правильное подражание уже в себе самом носит предпосылки изменения. И в этом - вся педагогическая проблематика "Эмиля". Поначалу ребенок пассивен, поначалу пример лишь запоминается ему, и лишь потом он проникает в его сердце. Иначе говоря, он может оставаться в памяти и не затрагивая сердца. Правда, может случиться и так, что сходство между сердцем и памятью, в свою очередь, может привести к тому, что ребенок начнет притворяться, будто действует по велению сердца, тогда как на самом деле он ограничивается подражанием, используя по памяти те или иные знаки. Он может ограничиться *выказыванием знаков* доброты. В первом случае правильное подражание может оказаться невозможным, во втором — оно не будет использовано с благой целью. "Вместо того чтобы немедленно требовать [от моего воспитанника] добрых поступков, я предпочитаю совершать такие поступки в его присутствии, не давая ему возможности подражать мне и тем самым лишая его незаслуженной почести". "Я знаю, что подражание добродетелям порождает лишь обезьяньи добродетели, что доброе дело может быть нравственным, лишь если оно совершается ради него самого, а не потому, что так поступают другие. Однако в том возрасте, когда сердце детей еще не способно чувствовать, нужно побуждать их подражать тем действиям, к которым мы хотим их приучить, - в ожидании той поры, когда они смогут совершать их по здравому суждению и руководствуясь любовью к добру" [213].

Сама возможность подражания как будто ставит предел естественной простоте. Разве двуличность не внедряется в наличие вместе с подражанием? Следуя уже известной нам схеме, Руссо желал бы, чтобы правильное подражание было естественным подражанием. Ведь вкус и способность к подражанию - это свойства самой природы. Порок, двуличие, притворство — это искаженные подражания: не порождение подражания, но его недуг, не его естественный результат, но чудовищная аномалия. Зло - это как бы извращение подражания, подражания в подражании. Зло — это (перво)начало общества.

> "Человек склонен к подражанию, даже животное склонно к подражанию; вкус к подражанию - это веление природы, однако в обществе он вырождается в порок. Обезьяна подражает человеку, которого боится, и не подражает животным, которых презирает; она считает хорошим то, что делает существо, которое стоит выше нее. У людей же, напротив, всякого рода шуты подражают добру, чтобы унизить и высмеять его; чувствуя свою униженность, они стремятся сравняться с теми, кто лучше их; даже если они силятся подражать тем, кто вызывает их восхищение, в самом выборе объектов виден дурной вкус подражателей. Им гораздо важнее навязать

> себя другим или заставить людей рукоплескать их таланту, нежели стать лучше или мудрее".

В данном случае отношения между детством, животным состоянием и человеком, живущим в обществе, упорядочиваются сообразно структуре и проблематике, которую мы всячески стремились представить при изучении сострадания. И это не случайно: здесь действует тот же парадокс - нарушение тождества и отождествление с Другим. Подражание и сострадание в основе своей едины; оба они предполагают своего рода экстаз, метафорический перенос:

> "Мы стремимся к подражанию прежде всего из желания выйти за собственные пределы" (там же).

Но вернемся к "Опыту". Хитросплетения метафор обнаруживаются в подражательном характере всех искусств. Коль скоро искусство — это подражание, значит, все в нем является означающим. В эстетическом восприятии на нас воздействуют не вещи, а знаки:

> "Изменения в человеке происходят благодаря его чувствам, в этом невозможно сомневаться. Однако, не умея разграничивать эти изменения, мы склонны смешивать их причины; мы приписываем ощущениям то слишком большое, то слишком малое значение, не понимая, что они зачастую влияют на нас не только как ощущения, но как знаки или образы, и что их нравственное воздействие имеет нравственные причины. Подобно тому, как чувства, пробуждаемые в нас живописью, не вызываются только красками, так и власть музыки над нашими душами не порождается одними лишь звуками. Прекрасные, богатые оттенками краски услаждают взор, но это лишь чувственное удовольствие. Жизнь и душу придают этим краскам рисунок и подражание; изображение страстей пробуждает наши страсти; нас волнуют представленные предметы. Интерес и чувство отнюдь не связаны с красками; те или иные черты картины, которая трогает нас, затрагивают нас и в эстампе; устраните эти черты, и краски будут бессильны" (гл. XII).

Раз искусство существует посредством знака, а его действенность определяется подражанием, оно может функционировать лишь в системе культуры, а теория искусства выступает как теория нравов. "Нравственное" впечатление, в отличие от "чувственного" впечатления, передает свою силу знаку. Эстетика проходит через семиологию и даже этнологию. Воздействие эстетических знаков может быть определено лишь внутри культурной системы. "Если власть ощущений над нами не вызвана нравственными причинами, то почему мы столь чувствительны к впечатлениям, которые для дикарей — ничто? Почему наша самая трогательная музыка — лишь бессмысленный шум для ушей карайба? Разве природа его нервов отлична от нашей"? (гл. XV).

Даже медицине приходится учитывать ту семиологическую культуру, в рамках которой ей приходится лечить людей. Подобно искусству врачевания в собственном смысле слова, врачующее воздействие искусства не есть нечто естественное, поскольку оно использует

знаки; и если лечение считать языком, то и используемые средства лечения должны стать понятными больному через код его культуры:

> "В доказательство физического воздействия звуков приводят исцеление от укусов тарантула. Но этот пример доказывает как раз обратное. Отнюдь не любые звуки или арии годятся для излечения укушенных; каждому здесь требуются знакомые напевы и привычные для слуха обороты. Итальянцу нужны итальянские мелодии, турку понадобились бы турецкие. Каждого человека затрагивают лишь привычные ему интонации; а наши нервы воспринимают звуки лишь в той мере, в какой они запечатлены в уме. Чтобы укушенный тарантулом начал двигаться, он должен понимать тот музыкальный язык, на котором к нему обращаются. Говорят, кантаты Бернье излечили от лихорадки одного французского музыканта; у музыканта любой другой нации они, наверное, вызвали бы лихорадку" (гл. XV).

Руссо не доходит до мысли о том, что и сами симптомы принадлежат той или иной культуре, так что, например, укус тарантула может оказывать различное воздействие в различных культурах. Однако такой вывод в принципе уже содержится в его рассуждениях. Единственное более чем странное исключение в этой этносемиоти-ке - это кухня, или, скорее, вкус. Руссо склонен безоговорочно порицать порок гурманства. Любопытно было бы задаться вопросом, почему: "Мне известно лишь одно чувство, к воздействию которого не примешивается ничего нравственного, - это вкус. Потому-то чревоугодие - главный порок людей, не способных чувствовать'' (там же). "Не способных чувствовать" значит здесь, конечно, "способных лишь ощущать", т. е. имеющих грубые, неразвитые чувства. Поскольку виртуальность предполагает момент перехода и смешения, постепенности и сдвига в область строгих различий, функционирования таких понятий, как "пределы животного состояния", "детство", "дикость" и проч., постольку приходится признать, что "нравственное воздействие" посредством знаков и системы различий обнаруживается, хотя и в неявной форме, уже у животных. "Можно заметить нечто подобное такому нравственному воздействию даже у животных". Мы уже убеждались в правомерности этих сомнений применительно к понятию сострадания, а теперь признаем это применительно к понятию подражания.

> "Пока мы рассматриваем звуки лишь как сотрясения в наших нервах, мы никогда не поймем истинных основ музыки и ее власти над сердцами. Звуки мелодии мы воспринимаем не только как звуки, но и как знаки наших эмоций, наших чувств; именно поэтому они и побуждают нас к тем движениям, образ которых нам передается. Нечто подобное такому нравственному воздействию можно заметить даже у животных. Лай собаки привлекает к ней другую собаку. Когда я подражаю мяуканью моего кота, в нем тотчас пробуждается внимание, беспокойство, подвижность. Но стоит ему заметить, что я подражаю голосу его породы, он сразу успокаивается. Спрашивается, откуда проистекает различие впечатлений, раз звуки, в сущности, одинаковы и сам кот вначале обманулся?" (Там же.)

Из этой нередуцируемости символического порядка Руссо выводит следствия, направленные против современных ему сенсуализма и материализма: "Цвета и звуки многое могут сказать нам в качестве образов и знаков и лишь немногое - в качестве простых объектов чувств". Тезис об искусстве как означающем тексте используется метафизикой и спиритуалистической этикой: "Полагаю, что если развить эти мысли, мы бы избавились от многих глупых рассуждений о древней музыке. Но боюсь, как бы в наш век, когда стремятся материализовать все действия души и лишить человеческие чувства нравственности, новая философия не стала бы столь же пагубной для хорошего вкуса, как и для добродетели" (там же).

Необходимо со вниманием присмотреться к конечным целям оказываемого здесь знаку почтения. Согласно общему правилу, которое здесь для нас важно, парадоксальным следствием внимания к означающему оказывается его редукция. В отличие от понятия восполнения, которое, разумеется, ничего не означает и лишь восполняет некую нехватку, означающее, как об этом свидетельствуют грамматическая форма этого слова и логическая форма этого понятия, означает некое означаемое. Его действенность неразрывно связана с означаемым. Собственно говоря, в действие вступает не сама плоть знака (ибо это - ощущение), но то означаемое, которое знак выражает или передает, которому он подражает. Из критики сенсуализма у Руссо было бы, однако, ошибочно заключить, что воздействие искусства исчерпывается уровнем знаков. Мы взволнованы, "возбуждены" представляемым, а не представляющим, выражаемым, а не выражающим, нутрью, которая нам показана, а не наружен этого показа (exposition). Даже в живописи изображение живо и трогательно лишь постольку, поскольку оно подражает объекту, или, скорее, выражает страсть: "Жизнь и душу придают этим краскам рисунок и подражание; изображение страстей пробуждает наши страсти... те или иные черты трогательной картины затрагивают нас и в эстампе".

Эстамп - это искусство, рожденное подражанием; к произведению искусства в собственном смысле слова принадлежит лишь то, что может быть сохранено в эстампе, те черты, которые могут быть воспроизведены в оттиске. И если прекрасное ничего не теряет при репродукции, если его можно опознать по его знаку, по знаку знака или копии, то это значит, что оно изначально, при своем создании, "продукции", уже было по сути своей репродукцией. Эстамп - это одновременно и копия образцов искусства, и сам образец. И если (пер-во)начало искусства — это возможность эстампа, тогда смерть искусства и искусство как смерть уже предначертаны в самый момент рождения произведения искусства. Принцип жизни, подчеркнем это, сливается с принципом смерти. Вновь Руссо стремится разделить их, но вновь в своих описаниях и в своем тексте он учитывает то, что ограничивает это его желание или противоречит ему.

Прежде всего Руссо не сомневается, что подражание и формальные черты искусства - это его собственные свойства (propre) и что искусство наследует — как нечто самоподразумеваемое — вполне традиционное понятие мимесиса. Это понятие использовали те философы, которых, как мы помним, Руссо обвинял в гибели пения. Это обвинение не могло быть особенно весомым, поскольку оно было высказано внутри системы понятий, унаследованных от самой этой философии, а также от метафизической концепции искусства. Черта, которая как бы напрашивается для эстампа, линия, которая *сама себе*

подражает, принадлежат всем искусствам, как пространственным, так и временным, и музыке не менее, чем живописи. И там и здесь прорисовываются пространство подражания и подражание пространству.

> "Подобно тому как живопись отнюдь не является искусством сочетать краски приятным для глаз образом, так музыка - это вовсе не искусство ласкать ухо приятным сочетанием звуков. Не будь в них ничего, кроме этого, и живопись, и музыка были бы естественными науками, а не изящными искусствами. В ранг искусства возводит их подражание. Но что же делает живопись искусством подражания? Рисунок. Что делает таковой музыку? Мелодия" (гл. XIII).

Итак, *черта* (рисунок или мелодическая линия) есть не только то, что дает возможность подражания и узнавания представленного в представляющем. Это - сама стихия формальных различий, которая дает содержаниям (субстанции красок или звуков) возможность проявить себя. Одновременно с этим она может дать место искусству (techne) как мимесису, не превращая его сразу же в *технический прием подражания*. Если искусству дает жизнь эта изначальная репродуктивность, то главная черта этой репродуктивное™ открывает перед нами одновременно пространство исчисления, грамматической упорядоченности, рациональной науки об интервалах и о "правилах подражания", поглощающих энергию. Вспомним: "Чем больше становилось правил подражания, тем слабее становился его язык". Подражание как бы (serait) становилось одновременно и жизнью, и смертью искусства. Искусство и смерть, искусство и его смерть как бы оказываются включенными в пространство такого изначального повторения, которое предполагает изменение (d'altération de l'itération) (не из санскритского ли itara происходит слово iterum?); в пространство возобновления, воспроизводства, представления, или, иначе говоря, в пространство как возможность повторения и выхода из жизни, уже вышедшей за свои пределы.

Ведь черта есть сама разбивка; намечая образы, она прорабатывает как пространство в живописи, так и время в музыке:

> "Роль мелодии в музыке - совершенно та же, что и рисунка в живописи; она наносит те черты и образы, для которых аккорды и звуки — всего лишь краски. Мелодия, скажут мне, есть не что иное, как последовательность звуков. Это несомненно. Но и рисунок есть не что иное, как расположение красок. Оратор пользуется чернилами, дабы сделать свои записи, но значит ли это, что чернила - жидкость, обладающая красноречием?" (Гл. XIII.)

Вычленяя таким образом понятие формального различия, резко критикуя эстетику, которую можно было бы назвать скорее субстанциалистской, нежели материалистической (она уделяет больше внимания чувственно воспринимаемому содержанию, нежели формальной структуре), Руссо тем не менее возлагает заботу об искусстве, в данном случае - о музыке, именно на вышеупомянутый признак - *черту*. Именно черта дает место как холодному исчислению, так и правилам подражания. Сообразно логике, с которой мы теперь уже

знакомы, Руссо забегает вперед, опережая эту опасность и *противопоставляя хорошую форму плохой форме*, форму жизни - форме смерти, *мелодическую* форму - *гармонической*, форму, содержанием которой является подражание, - бессодержательной форме, осмысленную форму - пустой абстракции. *Руссо выступает против формализма, причем формализм для него — это материализм и сенсуализм*.

Правильно понять смысл гл. XIII "О мелодии" и гл. XIV "О гармонии" нелегко, если не учесть ближайший контекст их написания - полемику с Рамо. В этих главах сосредоточен и стилистически оформлен спор, развернувшийся в соответствующих статьях "Музыкального словаря" и в работе "Исследование двух принципов, выдвинутых г-ном Рамо в его брошюре "Заблуждения относительно музыки в "Энциклопедии" (1755). Однако этот контекст лишь побуждает к осознанию некоей устойчивой и постоянной необходимости.

Различие между мелодической и гармонической формами имеет для Руссо решающее значение. Те признаки, которые отличают их друг от друга, позволяют противопоставить их как жизнь и смерть пения. И однако, если присмотреться к происхождению слова "гармония" ("поначалу - имени собственного"), а также "дошедших до нас сочинений древних авторов", то окажется, что «гармонию очень трудно отличить от мелодии, если не включить в определение мелодии также ритм и метр, без которых мелодия неизбежно лишается всякой своей определенности, тогда как гармония обладает собственным своеобразием и ни от каких других количественных определений не зависит". Собственную специфику (la différence propre) гармонии должно отыскивать у современных авторов, для которых гармония - это "последовательность аккордов, построенная по законам модуляции". Именно современные авторы свели в систему принципы гармонии в таком ее понимании. Исследуя систему Рамо, Руссо прежде всего упрекает его в том, что он выдавал за природное то, что является чисто условным: "Я должен, однако, заявить, что эта система, при всей ее изощренности, вовсе не следует природе, как без конца повторяет г-н Рамо: эта система построена на аналогиях и условностях, которые человек изобретательный хоть завтра может ниспровергнуть ради других, более близких к природе" ("Словарь"). У Рамо мы видим двоякую ошибку: преобладание искусственности и одновременно обращение к природе — иллюзорное или ложное, избыток произвольности, якобы вдохновляющейся физикой звуков. Однако из обычной физики невозможно вывести науку о звуковых последовательностях и об интервалах, и тут доводы Руссо во многих отношениях весьма примечательны:

> "Физический принцип резонанса порождает отдельные изолированные аккорды, он не определяет их последовательности. Такая упорядоченная последовательность, однако, необходима. Слова в словаре - это еще не проповедь, а последовательность хорошо звучащих аккордов - еще не музыка: нужен смысл, нужна связь — как в музыке, так и в языке; нужно, чтобы нечто из предшествующего передавалось последующему, дабы целое могло образовать ансамбль, дабы оно поистине могло быть названо единством. Сложное ощущение от совершенного аккорда разрешается в абсолютное ощущение каждого из составляющих его звуков, а также в сравнительное ощущение каждого из интервалов между этими звуками; не существует ничего по ту сторону чувственного ощущения от данного аккорда, а отсюда

> следует, что связь, о которой здесь идет речь, может быть установлена лишь посредством отношений между звуками и аналогий между интервалами; это истинный и единственный принцип, из которого проистекают все законы гармонии и модуляции. Коль скоро всякая гармония образуется лишь последовательностью совершенных мажорных аккордов, то достаточно было бы двигаться дальше посредством интервалов, сходных с теми, что образуют данный аккорд; ибо в самом деле, если какой-либо звук предшествующего аккорда необходимо продолжается в последующем, тогда все аккорды оказываются в достаточной мере связанными, и гармония, по крайней мере в этом смысле, будет единой. Однако подобные последовательности не только исключают какую-либо мелодию вместе с диатоникой как ее основанием, они никак не приближают нас к истинной цели искусства, поскольку музыка, будучи речью, должна иметь соответственно свои периоды, свои фразы, свои паузы, свои остановки, свою многообразную пунктуацию, а единообразие гармонических ходов ничего подобного не допускает. Диатонические ступени предполагают чередование мажорных и минорных аккордов, причем для обозначения фразировки и пауз необходимы диссонансы. Что же касается связной последовательности совершенных мажорных аккордов, то она не допускает ни совершенного минорного аккорда, ни диссонанса, ни какой-либо фразировки, а что-либо аналогичное пунктуации там вовсе отсутствует. Стремясь в своей системе вывести из природы абсолютно всю нашу гармонию, г-н Рамо обратился для этого к другому своему эксперименту.. ."(Ibid. Руссо подчеркивает лишь слово "гармония").

Ошибка Рамо совершается по той же схеме, по которой, с точки зрения Руссо, *оформляются* все ошибки и все исторические заблуждения: а именно в результате исторического движения по кругу, эллипсу или же какой-нибудь непредставимой фигуре абстрактная рациональность или же холодная условность соприкасаются с неживой природой, с физическим миром, и тогда своего рода рационализм смешивается с материализмом или сенсуализмом. Или же эмпиризмом - тем ложным эмпиризмом, который искажает непосредственные данные опыта. И это искажение, которое и сбивает разум с его пути, есть прежде всего ошибка сердца. Когда Рамо заблуждается [214], его ошибки оказываются прежде всего нравственными и уж только потом теоретическими. В "Исследовании..." Руссо мы читаем: "Я открыто заявляю, что в сочинении, озаглавленном "Заблуждения относительно музыки", я и на самом деле вижу множество заблуждений, так что более подходящего заглавия для этого труда и придумать невозможно. Однако заблуждения эти возникают не из-за невежества г-на Рамо; их источник — в его сердце, и когда страсть не будет ослеплять его, он лучше любого другого сможет судить о правилах своего искусства". Заблуждение сердца, приведшее его к преследованию Руссо", может стать теоретической ошибкой, делая его глухим к тому, что составляет саму душу музыки, а именно к мелодии, а не гармонии, и - что еще хуже - делая его глухим и как музыканта, и как музыковеда: "Я усматриваю в "Заблуждениях относительно музыки" два важнейших принципа. Первый принцип, которым руководствовался г-н Рамо в своих писаниях и, что еще хуже, во всех своих музыкальных сочинениях, заключается в том, что гармония есть единственное основание искусства, что мелодия про-изводна от гармонии и что все огромное воздействие

музыки порождается одной гармонией" (там же) [215].

Заблуждение Рамо симптоматично. Оно обнаруживает одновременно и болезнь западной истории, и европейский этноцентризм. Ибо гармония, по Руссо, - это извращение музыки, которое характерно лишь для Европы (точнее - Северной Европы), и этноцентризм заключается как раз в возведении этого извращения в естественный и всеобщий музыкальный принцип. В самом деле, ведь гармония, которая поглощает энергию музыки и сковывает ее способность к подражанию, заключенную в мелодии, отсутствует в тот период, когда музыка только зарождалась (in illo tempore), а также в музыке неевропейской (alibi). Возникает вопрос: не использует ли Руссо в своей критике этноцентризма уже известную нам схему? Ведь он встает при этом на позиции некоего симметричного антиэтноцентризма, а на деле - глубинного западного этноцентризма. В особенности это относится к тезису о гармонии как о собственно европейском зле и собственно европейской науке [216].

> "На все это есть причина, ибо *гармония* не дает никакого принципа подражания, посредством которого музыка, строя образы или выражая чувства, могла бы возвыситься до драматического или подражательного жанра как самой благородной и единственно энергетической части искусства; притом что все, связанное с физической природой звуков, доставляет нам лишь ограниченное удовольствие и имеет мало власти над человеческим сердцем" ("Dictionnaire").

Заметим по этому поводу, что Руссо признает здесь две вещи, которые он в иных случаях отрицает: 1) что красота в музыке дается природой; 2) что животным известно пение — пение чисто мелодическое и вследствие этого абсолютно чистое. И это подтверждает смысл и функцию противоречия в трактовке понятия природы и животного состояния; музыка, например, становится такой, какова она есть, т. е. человеческой, и выводит нас из животного состояния лишь путем гармонии, грозящей ей смертью.

Хорошая музыкальная форма, которая посредством изобразительного подражания порождает смысл, вырываясь за рамки ощущений, — это мелодия. Согласно принципу дихотомического расчленения, который воспроизводится здесь до бесконечности, мы должны разграничить внутри самой мелодии принцип жизни и принцип смерти, тщательно соблюдая расстояние между ними. Подобно тому как в музыке вообще существуют хорошая форма (мелодия) и плохая форма (гармония), в мелодии тоже существует хорошая и плохая форма. Посредством расчленения на пары противоположностей, которое осуществляется вновь и вновь по мере движения мысли, Руссо изо всех сил стремится разделить положительный и отрицательный принципы как две чуждые друг другу и разнородные силы. Вполне понятно, что вредное начало в мелодии связано с вредным началом в музыке как таковой, т. е. с гармонией. Однако второе расчленение - на хорошую и плохую форму в мелодии - ставит под сомнение первую внеположность, коль скоро в мелодии уже заключена гармония:

>

> "Мелодия связана с двумя различными принципами — в зависимости от того, как ее рассматривать. Поскольку она находится в плену звуковых соотноше ний и правил лада, ее принципом является гармония — ведь именно гармонический анализ определяет ступени гаммы, струны лада, законы модуляции, неповторимые моменты пения. Согласно этому принципу, вся сила мелодии лишь в том, что она ласкает ухо благозвучием, подобно тому как можно ласкать глаз приятными цветовыми сочетаниями; однако если считать ее искусством подражания, способным воздействовать на душу различными образами, волновать сердце различными чувствами, возбуждать или успокаивать страсти, словом, достигать каких-то нравственных результатов, которые выходят за пределы непосредственно ощущаемого, нужно будет найти другой ее принцип, поскольку иначе остается непонятным, каким образом гармония сама по себе и все, что ею порождается, могут оказывать на нас такое воздействие".

Что можно сказать об этом втором принципе? Несомненно, что он должен лежать в основе подражания: в искусстве лишь подражание может *заинтересовать*, затронуть нас изображением природы и выражением страстей. Но что, собственно, в мелодии подражает и выражает? - *Интонация*. Мы уделили так много времени спору Руссо с Рамо именно для того, чтобы четче выделить это понятие. Мы не можем без него обойтись, подходя теперь к теории отношений между речью и письмом:

> "Каков он — этот второй принцип? Как и первый, он также заложен в приро-де (курсив наш: Руссо признает, что гармония как принцип, противоречащий природе, учреждающий смерть и варварство, также заложен в природе), однако для того, чтобы его обнаружить, нужно более тонкое, хотя и более простое наблюдение и большая восприимчивость наблюдателя. Этот же принцип вызывает изменение голосового тона при разговоре — в зависимо-сти от того, о чем идет речь, а также от душевных движений говорящего. Именно *интонация* в языках различных народов определяет их мелодию: именно интонация позволяет нам говорить напевно, говорить *с большей или меньшей энергией* в зависимости от того, насколько богат интонациями данный язык. Тот язык, в котором интонация ярче выражена, порождает бо-лее живую и страстную *мелодию*; те языки, в которых интонация выражена слабее, могут порождать лишь вялую, безликую, скованную, невыразитель-ную *мелодию*. Таковы истинные принципы" (курсив наш).

"Опыт" и особенно три главы о происхождении музыки, о мелодии и о гармонии (именно такова последовательность их исторического становления) можно прочесть через ту же систему понятий. Однако понятие восполнения на сей раз наличествует в тексте и даже прямо *называется*, хотя оно никогда и нигде у Руссо и не *излагается* сколько-нибудь развернуто. В данном случае нас интересует как раз это различие между номинально наличным и тематически изложенным.

В главе о мелодии предлагаются те же самые определения: заметим, однако, что те доводы педагогического характера, посредством которых вводятся эти определения, всецело строятся на аналогии с пространственными искусствами, с живописью. Требуется прежде всего показать на этом примере, что наука об отношениях безжизненна, лишена энергии подражания (таково исчисление интервалов в гармонии), тогда как подражательное выражение смысла (страсти, отношение к интересующей нас вещи) есть подлинно живое содержание произведения. Не будем удивляться тому, что Руссо относит рисунок к области искусства, а цвет - к области науки и расчета отношений. Парадокс здесь очевиден. Рисунок выступает здесь как условие подражания, а цвет — как естественная субстанция, игру которой можно объяснить физическими причинами и сделать предметом науки о количественных отношениях, науки о пространстве и о расположении интервалов по аналогии. Тем самым обнаруживается аналогия между двумя искусствами — музыкой и живописью; это пример *аналогии как таковой*. Оба эти искусства несут в себе некое извращающее их начало, которое, как это ни странно, заложено в самой природе; в обоих этих случаях извращающее начало связано с разбивкой, с упорядоченностью интервалов, основанной на расчете и аналогии. В обоих этих случаях — в музыке или живописи, в гамме цветов или в музыкальной гамме, в гармонии тонов и оттенков видимого или же оттенков слышимого - рациональное исчисление гармонии выступает как *хроматика* (в таком ее понимании, которое шире собственно музыкального значения этого слова, относящегося к гамме и басу). В "Опыте" Руссо не пользуется этим словом, но в "Словаре" эта аналогия от него не ускользает: "Хроматический" — прилагательное, иногда используемое в субстантивированном смысле: род музыки, который предполагает ряд следующих друг за другом полутонов. Это слово происходит от греческого "хрома" (chroma), что значит "цвет" - то ли потому, что греки размечали этот род музыки красными или же разноцветными знаками, то ли, как считает ряд авторов, потому, что "хроматика" есть нечто среднее между белым и черным, то ли, как полагают другие авторы, потому, что этот род музыки разнообразит и украшает диатонику полутонами, которые в музыке оказывают такое же воздействие, как разнообразие цветов в живописи". Хроматика, гамма так же относятся к (перво)началу искусства, как письмо к речи (задумаемся над тем, что *гамма* есть также имя греческой буквы, введенной в систему буквенной нотации в музыке). Руссо желал бы восстановить ту ближайшую к природе ступень искусства, на которой хроматизм, гармония, интервалы еще не были известны. Он желал бы отменить все то, что он, впрочем, и сам уже признал, а именно что уже в мелодии содержится гармония. Однако само *(перво)начало непременно должно (было бы) быть* (именно таковы здесь и в других местах грамматика и лексика в отношении к (перво)началу) чистой мелодией: "Первые исторические повествования, первые проповеди, первые законы были стихами: поэзию открыли раньше прозы, как и *должно было быть*, поскольку страсти заговорили раньше разума. То же происходило и в музыке: поначалу не было другой музыки, кроме мелодии, и не было другой мелодии, кроме разнообразно звучащей речи; из интонаций складывалось пение..." (курсив наш).

Подобному тому как живопись, искусство рисунка, приходит в упадок, когда ее сменяет физика цветов [217], так и мелодия в пении была изначально испорчена гармонией. Гармония есть изначальное восполнение к мелодии. Однако Руссо никогда не показывает явно эту изначальную нехватку, которая делает необходимыми добавку (addition) и подмену (suppléance), т. е. наличие определенных количеств и определенных количественных

различий, всегда-уже пронизывающих мелодию. Он этого не объясняет, или, скорее, он говорит это непрямо, между строк. Читая Руссо, нужно застать его врасплох или, как говорится в "Исповеди", за этой "тайной работой" [218]. Определение (перво)начала музыки в только что приведенном отрывке из "Опыта" строится так, что противоречия или неясности не становятся темой обсуждения. "Интонация создавала пение, долгота или краткость гласных создавали размер. Так что люди говорили столько же высотой тона и ритмом речи, сколько членораздельностью и звуками голоса. Говорить и петь, сообщает Страбон, означало тогда одно и то же; это доказывает, добавляет он, что поэзия является источником красноречия. *Правильнее было бы сказать, что оба они имели один источник и вначале были одним и тем же*. Зная, как возникали древние общества, можно ли удивляться, что первые истории слагались в стихах, а первые законы пелись? И что странного в том, что первые грамматисты подчиняли свое искусство музыке и преподавали ее наравне с грамматикой?" (Гл. XII.)

Мы должны будем сопоставить эти высказывания с другими аналогичными высказываниями, например у Вико. А пока нас интересует собственная логика рассуждений Руссо: вместо того чтобы из этой одновременности сделать вывод, что пение уже было почато грамматикой, что различие всегда-уже разлагало мелодию — в самих истоках ее возможности и ее правил, — Руссо предпочитал думать, будто грамматика *должна (была бы) быть* включена в мелодию, до неразличимости слившись с ней. Здесь *должна (была бы) царить* полнота, а не нехватка, наличие, а не различие. Отсюда то опасное восполнение, гамма или гармония, которое *внедряется — как добавка, несущая зло и нехватку*, - в безгрешную и безмятежную полноту. Оно врывается извне, из простой наружи. И это вполне соответствует логике тождества и принципу классической онтологии (наружа находится снаружи, бытие бытийствует и проч.), но вовсе не логике восполнительности, которая стремится к тому, чтобы наружа была в-нутри, чтобы другое, недостаточное, вторгалось извне, как простая добавка положительного к отрицательному, чтобы сама добавка восполняла недостающее, чтобы недостаток как наружа нутри уже был бы нутрью нутри и проч. Руссо описывает, как нехватка, добавляясь будто бы как положительное к положительному, как избыток к избытку, уже починает энергию, которая *должна (была бы)* остаться нетронутой. И происходит это потому, что нехватка есть опасное восполнение, *подмена*, которая *ослабляет, порабощает, стушевывает, отделяет, корежит*: "Если мы хоть тысячу лет будем высчитывать соотношения звуков и законы гармонии, неужто мы сумеем сделать музыку искусством подражания? В чем, однако, заключается принцип так называемого подражания? Знаком чего является гармония? И что общего между аккордами и нашими страстями?.. Наложив на мелодию узы, гармония *отнимает* у нее *энергию* и выразительность, *приглушает* страстную *интонацию* и *подменяет* ее гармоническим интервалом, подчиняет напевы только двум ладам — мажорному и минорному, тогда как их должно было бы быть столько, сколько различных интонаций у оратора. Она *стушевывает* и уничтожает множество звуков и интервалов, не входящих в ее систему. Одним словом, гармония настолько *отдаляет* пение от речи, что эти два языка вступают в борьбу, в противоречие, *отнимают один у другого всякую претензию на истинность* не могут без абсурда объединиться в патетическом сюжете" (курсив наш: обратим особое внимание на необычную связь значений слов "стушевывание" и "подмена").

Но что же, собственно, Руссо говорит нам, не говоря, видит, не видя? То, что подмена (suppléance) всегда-уже началась, что подражание, будучи основой искусства, уже положило конец полноте природы, что оно обязано быть дискурсом, а потому оно всегда-уже осквернило наличие различАнием, что в природе оно всегда выступает как восполнение (supplée) природного недостатка, как голос, подменяющий (supplée) голос самой природы. Руссо говорит все это, не выводя отсюда следствий:

> "Одна гармония не в состоянии выразить даже то, что, казалось бы, только от нее и зависит. Гром, журчание вод, ветры, грозы — все это трудно передать простыми аккордами. Как ни старайся, шум сам по себе ничего не говорит душе. Чтобы предметы были понятны, они должны говорить, и всегда, во всяком подражании голос природы должен восполняться чем-то вроде речи. Музыкант, желающий шумом передать шум, заблуждается; он не знает ни слабости, ни силы своего искусства; его суждения свидетельствуют о безвкусице и невежестве. Растолкуйте ему, что он должен передавать шум пением, даже если требуется передать кваканье лягушек. Однако одного подражания недостаточно: музыка должна трогать и ласкать слух, а иначе унылое подражательство музыканта окажется бессильным, не пробудит ни в ком интереса и не произведет никакого впечатления" (курсив наш).

Оборот письма

Итак, мы вновь пришли к речи как восполнению. А также к структуре "Опыта" (происхождение языка, происхождение и вырождение музыки, вырождение языка), в которой структура языка отображается не только в ее становлении, но и в ее пространственном расположении, в том, что можно было бы назвать в буквальном смысле слова ее *географией*.

Язык — это *структура* (система оппозиций между местами и значимостями), причем определенным образом *ориентированная*. Играя словами, можно сказать, что *ориентированность* языка есть его *дезориентированность*. Можно было бы сказать - *поляризация*. Ориентир указывает направление движения, возвращает к (пер-во)началу, т. е. на восток[219]. Ведь лишь свет (перво)начала позволяет помыслить запад, конец и падение, итог и исход, смерть и ночь. По Руссо, который пользуется здесь привычной для XVII века оппозицией [220], язык как бы вращается, подобно земле. При этом предпочтение не отдается ни востоку, ни западу. Точками отсчета выступают две крайние точки на оси, вокруг которых вращается (polos, polein) земля (эта ось называется рациональной): северный полюс и южный полюс.

Развитие языков не прочертит линию истории и не сложится в неподвижную картину. Произойдет лишь *оборот* языка. И это движение культуры будет ритмически упорядочено сообразно тому, что есть в природе самого природного, а именно вращению земли и смене времен года. Языки засеваются. Они самостоятельно прорастают из одного времени года в

другое. Разделение языков, различия в построении языков — между системами, обращенными к северу, и системами, обращенными к югу, — это внутренняя граница, которая бороздит и язык как таковой, и каждый язык в отдельности. Так по крайней мере нам кажется. Руссо *хотелось бы*, чтобы оппозиция между южным и северным служила также и природной границей между различными типами языков. Однако то, что он *описывает*, не позволяет так считать. Это описание показывает, что оппозиция "север/юг" установлена разумом, а не природой, зависит от структуры, а не от фактов, от отношений, а не субстанций: она прочерчивает ось отсылок внутри каждого языка. Ни один язык нельзя назвать просто северным или южным, место любого реального элемента в языке не абсолютно, но лишь различительно, дифференциально. Вот почему оппозиция между полюсами не есть то, что расчленяет, по Руссо, уже существующие языки: она, по сути, хотя и не явно, предстает как (перво)начало языков. И этот разрыв между описанием и заявлением нам нужно осмыслить.

То, что мы нестрого называем поляризацией языков, воспроизводит внутри каждой языковой системы оппозицию, которая позволяет представить возникновение языка из того, что языком не является, а именно оппозицию страсти и потребности, а также весь ряд связанных с этим дополнительных значений. Любой язык — северный или южный — прорывается в жизнь тогда, когда страстное желание превосходит телесную потребность, когда пробуждается воображение, которое, в свою очередь, пробуждает сострадание и приводит в движение всю цепь восполнений. Однако в уже возникших языках полярность потребности и страсти, да и вся структура восполнений сохраняется внутри каждой отдельной языковой системы: языки могут быть более или же менее близкими к чистой страсти, т. е. более или менее удаленными от чистой потребности, более или менее близкими к чистому языку или к чистой не-языковости. И мера этой близости определяет структурный принцип классификации языков. Так, северные языки — это скорее языки потребности, а южные языки, которым Руссо уделяет в своем описании вдесятеро больше места, - это скорее языки страсти. Однако, несмотря на это описание, Руссо заявляет, что одни языки порождаются страстью, а другие - потребностью; одни выражают прежде всего страсть, другие - прежде всего потребность. В южных краях первые речи — это любовные песни, а в северных — "первыми словами были не "полюби меня", а "помоги мне". Если понять эти заявления буквально, придется счесть, что они противоречат и описаниям, и другим заявлениям, и прежде всего тем, согласно которым язык порождается чистой потребностью. Эти противоречия — не только видимость; они обусловлены желанием счесть функциональное или полярное (перво)начало реальным и природным. Руссо никак не может примириться с тем, что понятие (перво)начала играет лишь относительную роль в системе с множеством (перво)начал, каждое из которых может быть следствием или ответвлением другого (перво)начала (например, север может стать югом для более северной области); ему хотелось бы, чтобы абсолютное (перво)начало было абсолютным югом. На основе этой схемы приходится заново ставить вопрос о фактическом и должном, о реальном и об идеальном (перво)начале, о генезисе и структуре у Руссо. Эта схема, конечно, сложнее, чем обычно полагают.

Здесь необходимо учесть следующее: юг — это место рождения или колыбель языков. Следовательно, южные языки наиболее близки к детству, к отсутствию языка, к природе. Но вместе с тем они наиболее близки к (перво)началу: это более чистые, живые, одухотворен-

ные языки. Напротив, северные языки дальше отстоят от (перво)на-чала, они менее чистые, менее живые, менее пылкие. По ним можно судить о замерзании, о приближении смерти. Однако и здесь невозможно представить себе ту удаленность, которая приближала бы нас к (перво)началу. Северные языки вновь подводят к той физической потребности, к той природе, от которой некогда отдалились южные языки, изначально наиболее к ней близкие. И здесь мы видим тот же невозможный рисунок, те же невероятные черты структуры вос-полнения. Хотя различие между югом и севером, страстью и потребностью и объясняет (перво)начало языков, оно сохраняется и в уже существующих языках, так что в пределе север оказывается южнее юга, а юг — севернее севера. Страсть в той или иной мере одушевляет потребность изнутри. Потребность в той или иной мере сдерживает страсть изнутри. Это полярное различие не должно было бы, строго говоря, позволить нам мыслить эти два ряда понятий как просто-напросто внеположные друг другу. Однако теперь мы знаем, почему Руссо так держится за эту невозможную внеположность. Его текст движется между тем, что было выше названо соответственно "описанием" и "заявлением", т. е. скорее полюсами структуры, нежели естественными точками отсчета.

В зависимости от потребности, которая не ослабляет свое давление и в страсти, мы видим различные типы страсти, а значит, и различные типы языков. Давление потребности меняется от места к месту (причем место определяется одновременно и географическим положением, и временем года). Так как различие потребностей связано с различием мест, невозможно отделить проблему морфологической классификации языков, учитывающей воздействие потребности на форму языка, от проблемы места рождения языка, или, иначе, типологию от топологии. Приходится вместе рассматривать и (пер-во)начало языков, и различие между языками. Продолжая наши размышления о структуре "Опыта", мы увидим, что Руссо подходит к этим двум вопросам как к единому вопросу - причем уже после рас-суждения об определении языка как такового и первобытных языков как таковых. В гл. VIII "Общие и местные различия в происхождении языков" говорится: "Все вышесказанное применимо как к первобытным языкам в целом, так и к тем изменениям, которые происходят с ними в процессе протекания времени, но не объясняет ни их (перво)начала, ни их различий".

Каким образом место возникновения языка непосредственно определяет собственную его специфику (propre)? В чем здесь преимущество того или иного места? Место — это прежде всего природа почвы и климата: "Главная причина различий между языками связана с местностью, с климатом, в котором языки возникают, и способом их образования. К этой причине и надо обратиться, чтобы понять общее и специфическое различие между языками Юга и Севера". Это высказывание вполне соответствует начальному замыслу "Опыта": необходимо дать естественное, неметафизическое и нетеологическое объяснение происхождения языков:

> "Речь отличает человека от животных, язык отличает одни народы от других; мы узнаем, откуда родом человек, по его манере говорить. Обычай и потребности заставляют каждого обучиться родному языку; но почему язык его страны именно этот, а не какой-либо другой? Чтобы объяснить это, придется, пожалуй, искать причину, которая коренится в местных условиях

> и предшествует даже нравам: речь как самое первое общественное установление обязана своей формой лишь природным причинам" (гл. I).

Обратиться к этим природным причинам - значит избежать те-олого-моральной гистерологии (usteron proteron), например ошибки Кондильяка. Как известно, во "Втором рассуждении" Руссо, признавая свой долг перед Кондильяком, тем не менее упрекает его в том, что он объясняет происхождение языков, обращаясь к нравам и обществу, хотя и претендует при этом на чисто природное объяснение этого "дара Божьего". По Руссо, Кондильяк принимает за нечто данное как раз то, в чем следовало бы усомниться, а именно, что творцы языка якобы "уже объединены в общество". И это, считает Руссо, "ошибка тех, кто рассуждает о природном состоянии, перенося в него идеи, взятые из общества". И здесь "Опыт" вполне согласуется с "Рассуждением". До возникновения языка никаких социальных институтов не существует, причем язык - это не рядовой элемент культуры, но сама стихия социальной институционализации как таковой; язык не только объемлет всю социальную структуру, но и создает ее. Ничто в обществе не предшествует языку, и причина его возникновения может быть лишь до-культурной или природной. Хотя сущность языка определяется страстью, его причина, отличная от его сущности, лежит в природе, и это — потребность. Если бы мы стремились точно указать место связи между "Вторым рассуждением" и теми четырьмя главами "Опыта", где речь идет о происхождении и различиях языков, опираясь на факты, которые легли в основу наших доводов, нам нужно было бы перечитать в первой части "Рассуждения" любую страницу, посвященную отношениям между инстинктом и обществом, страстью и потребностью, севером и югом. И тогда мы увидели бы, во-первых, что восполнительность есть структурное правило ("Дикарь, не получивший от природы ничего, кроме инстинкта, но *наделенный - взамен того, чего ему не хватает - способностью сначала восполнить эту нехватку, а потом даже возвыситься* над природой, начинает с чисто животных функций" (курсив наш)); во-вторых, что, несмотря на сущностную разнородность страсти и потребности, страсть добавляется к потребности как следствие к причине, как плод к зачатку: "Что бы ни говорили моралисты, человеческий рассудок многим обязан страстям... Страсти, в свою очередь, берут свое начало в наших потребностях"; в-третьих, что Руссо *находит место* географическому, или, иначе, структурному объяснению, которое, какой считает, можно было бы подкрепить фактами, и что это объяснение сводится для него к различию между северными и южными народами: одни ищут восполнения к такой нехватке, от которой другие вовсе не страдают. И когда в гл. VIII "Опыта" размышления о различиях начинаются фразой: "попытаемся идти в наших исследованиях путем природы; я пускаюсь в длинное отступление по весьма спорному и вместе с тем банальному вопросу, к которому волей-неволей приходится всегда возвращаться в поисках происхождения человеческих институтов", - мы вполне можем вообразить себе, куда именно следовало бы отнести это пространное примечание: его требовал нижеследующий отрывок из "Рассуждения" (Руссо, напомним, только что объяснил нам, что "страсти, в свою очередь, берут начало в наших потребностях"):

> "Мне было бы вовсе не трудно в случае необходимости подкрепить это ощущение фактами и показать, что у всех народов в мире развитие Духа строго соответствует потребностям, данным Природой и навязанным обстоятельствами, а следовательно и страстям, которые побуждали людей к

> удовлетворению этих потребностей. Я мог бы показать, что в Египте искусства возникли и распространились вместе с разливами Нила на большие территории. Я мог бы далее проследить успехи искусств в Греции, где искусства развиваются, растут и поднимаются до небес среди песков и скал Аттики, хотя и не могут укорениться на плодородных берегах Евфрата. Замечу, что вообще северные народы гораздо более изобретательны, нежели южные, поскольку без этого им труднее. Получается, таким образом, *будто природа стремилась к равенству, наделяя дух той плодоносностью, в которой она отказала земле*" (с. 143—144. Курсив наш).

Таким образом, в природе существует "экономия" или забота о том, чтобы упорядочить соотношение способностей с потребностями и правильно распределить восполнения и компенсации. А это предполагает, что и сама область потребностей сложна, расслоена, расчленена. Именно в этом смысле следует соотнести все рассматриваемые здесь тексты с гл. VIII кн. III "Общественного договора". Здесь обнаруживается влияние "Духа законов"; вся теория избытка продукта труда над потребностями образует единую систему с типологией форм правления (она строится в зависимости от "расстояния между народом и правительством") и с объяснениями посредством климата (в зависимости от удаления или приближения к линии отсчета"): "Таковы в каждом типе климата природные причины, с которыми можно связать форму правления, вытекающую из особенностей климата, и даже сказать, какого рода население может в таком климате проживать" (т. III, с. 415).

Теория потребностей, которая лежит в основе "Опыта", лучше всего представлена в пятистраничном отрывке, замысел которого несомненно тот же, что и в рассматриваемых нами здесь главах, а также в проекте "Политических институтов" [221]. Здесь вычленяются три типа потребностей: те, что "связаны с "выживанием", "поддержанием жизни" (пища, сон); те, что связаны с "благополучием": "это, собственно говоря, желания, но иногда столь неистовые, что они мучают больше, чем настоящие потребности" ("роскошь чувственности, изнеженности, половые отношения и все то, что услаждает наши чувства"); наконец, "третий род потребностей - те, что порождаются мнением: они возникают позже других, но не позволяют им господствовать. Для того чтобы возникли эти последние, нужно, замечает Руссо, чтобы первые и вторые уже были удовлетворены; однако можно видеть, что вторые или вторичные потребности каждый раз - *под действием силы и нужды - встают на место первичных потребностей*. И здесь уже есть извращение потребностей, искажение природного порядка. Мы только что видели, как под именем потребности речь шла о том, что в других местах называлось страстью. Потребность, стало быть, постоянно наличествует в страсти. Но если мы хотим понять происхождение страсти, общества и языка, необходимо вновь обратиться к глубинным потребностям первого порядка. В нашем отрывке определяется программа "Опыта", которая, впрочем, несколькими страницами ниже начинает выполняться:

> "Итак, все сводится прежде всего к выживанию, а это связывает человека с его окружением. Он от всего зависит и становится таким, каким его принуждает быть все то, от чего он зависит. Климат, почва, воздух, вода, плоды земли и продукты моря формируют его темперамент, характер, определяют

> его вкусы, страсти, его работу, любые его действия". Это естественное объяснение имеет значение не для тех или иных отдельных атомов культуры, а для целостного социального факта: "Если это и не вполне верно относительно отдельных индивидов, это совершенно несомненно относительно народов... Следовательно, прежде чем взяться за историю рода людского, нужно было бы начать с исследования его существования во всем его разнообразии" (с. 530).

Таким образом, всякое объяснение через место обитания не есть нечто неподвижное. Оно учитывает природные процессы - смену времен года, миграции животных. Вся эта динамика складывается у Руссо в странную систему, в которой критика этноцентризма органически соединяется с откровенным европоцентризмом. Эту систему легче понять, если сплести в единую ткань отрывок из "Эмиля" и отрывок из "Опыта". Мы увидим, как понятие "культура", правда весьма редкое, объединяет своей метафорической силой природу и общество. Как в "Опыте", так и в "Эмиле" перемена мест и смена времен года, перемещения людей и вращение земли — все это объясняется естественными, природными причинами. Однако если в "Опыте" этому объяснению предшествовала критика европейских предрассудков, то в "Эмиле" за ним следует вполне европоцентрист-ский символ веры. Поскольку и это отречение, и это исповедание играют разную роль, занимают различное место - ибо они не противоречат друг другу, - нам стоило бы рассмотреть их как единую систему. Но сначала сопоставим эти тексты.

"Опыт":

> "Большой недостаток европейцев — склонность философствовать о началах вещей на основе того, что их окружает. Они не преминут представить нам первых людей как обитателей бесплодной и суровой земли, умирающих от холода и голода, нуждающихся в крове и одежде; они повсюду видят лишь снега и льды Европы, не ведая о том, что род человеческий, как и все живое, возник в теплых краях и что на двух третях земного шара люди не знают зимы. Чтобы изучать людей, надобно смотреть вокруг себя, но чтобы изучить человека как такового, надо научиться смотреть вдаль; чтобы обнаружить свойства, надо сперва наблюдать различия. Человеческий род возник в теплых краях и оттуда распространился в холодные страны; здесь он умножается и затем вновь устремляется в теплые края. От этого действия и противодействия происходят вращение земли и непрестанное возбуждение ее обитателей" (гл. VIII).

"Эмиль":

> "Местность, в которой живет человек, не безразлична для его культуры; лишь при умеренном климате люди способны полностью раскрыть свои способности. Очевидно, что климатические крайности неблагоприятны для человека. Человек - не дерево, посаженное в землю, где оно навеки остается; тот, кто переходит из одной крайности климата в другую,

> принужден проделывать двойную работу по сравнению с тем, кто отправляется из средней точки... Француз может жить и в Гвинее, и в Лапландии, негр же не выживет в Торнео, а самоед - в Бенине. Представляется также, что устройство мозга при крайностях климата менее совершенно. Ни у негров, ни у жителей Лапландии нет рассудочного мышления, которым наделены европейцы. И потому, если я хочу, чтобы мой ученик мог стать гражданином вселенной, я должен был бы перевезти его в умеренную зону, лучше всего - во Францию. На севере люди потребляют слишком много продуктов с весьма неблагодатной почвы; на юге они потребляют мало с плодородной почвы: так возникает новое различие, в силу которого одни люди трудолюбивы, а другие — созерцательны..." (с. 27, курсив наш).

В чем дополняют друг друга эти два текста, по видимости противоположные? Ниже мы увидим, как культура связана с агрикультурой, сельским хозяйством. Выясняется, что человек как существо, зависящее от почвы и климата, культивирует себя: он растет, он образует общество, притом что "место обитания небезразлично для человеческой культуры". Однако культура - это также и способность изменить место обитания, раскрыться к другой культуре: человек может смотреть вдаль, "он - не дерево, посаженное в землю", он участвует, как говорится в обоих текстах, в передвижениях и коловращениях. Следовательно, критика этноцентризма обоснованна, так как он замыкает нас в одном месте и в одной эмпирически данной культуре: европеец делает ошибку, если все время остается на месте, в своей стране, как дерево в почве, и считает себя неподвижным центром земли. Однако, по Руссо, эта эмпирическая критика европоцентризма не должна заслонять от нас тот факт, что именно европеец, который неким естественным образом живет как раз посередине между двумя крайностями, более способен перемещаться, раскрываясь к горизонтам и разнообразию всеобщей культуры. Находясь в центре мира, европеец имеет возможность быть одновременно и европейцем, и кем угодно другим. ("Лишь при умеренном климате люди способны полностью раскрыть свои способности".) Он делает ошибку, не используя фактически эту универсальную открытость.

Все эти доводы движутся между двумя понятиями о Европе, оставшись (или сделавшись) общепринятыми. Мы будем изучать их не самих по себе, но лишь как условие всего рассуждения Руссо. Если бы, считает Руссо, не существовало отмычек к отдельным культурам, открытости к культуре вообще, подвижности и возможности вариаций в воображении, то все эти вопросы остались бы без ответа. Или, скорее, определить различие было бы невозможно. Оно могло бы выявиться лишь в определенной среде, на определенной срединной линии, как нечто подвижное, но умеренное, разделяющее юг и север, потребность и страсть, согласные и интонацию и проч. За фактическим определением этой зоны умеренности (в Европе, «лучше всего — во Франции") как места рождения этнолога и гражданина вселенной скрывается сущностная необходимость: можно помыслить различие лишь между различным. Однако это между-различие (entre-différence) может пониматься двояко: как новое различие или же как доступ к неразличению. Для Руссо все это несомненно: обитатель умеренной зоны должен превратить свою инаковость — устраняя или преодолевая ее в некоем заинтересованном без-различии — в открытость человека ко всему человечеству. Успехи педагогики и этнологический гуманизм имели бы

возможность возникнуть в Европе, "лучше всего — во Франции", в том блаженном краю, где нет ни жары, ни холода.

Из этого удобного наблюдательного пункта легче управлять игрой оппозиций, порядком преобладания крайних терминов, легче понять природные причины культуры. Поскольку язык — это не элемент, но сама стихия культуры, постольку следует прежде всего определить, как в языке, так и в природе, оппозиции соответствующих значимостей и их взаимные расчленения. Что же, собственно, в языке должно соответствовать преобладанию потребности, или, иначе, севера? Согласные, т. е. членораздельность. А преобладанию страсти, или, иначе, юга? Интонация и модуляции голоса.

Эта игра преобладаний была бы необъяснима, если бы мы просто считали, что языки порождаются страстью (гл. III). Дабы потребность на севере могла подчинить себе страсть, нужно, чтобы некое превращение или извращение уже было возможно в самом порядке потребности как таковой — такой потребности, которая всегда вступала в отношения со страстью, — возбуждала, поддерживала, подчиняла или контролировала ее. Таким образом, ссылка на климат во "Втором рассуждении" и во "Фрагменте" о различиях климата просто неизбежна. Она позволяет нам объяснить, например, такие утверждения в "Опыте": "С течением времени все люди уподобляются друг другу, но направленность их развития различна. В южных широтах, где природа щедра, потребности рождаются из страстей; в холодных странах, где она скупа, страсти рождаются из потребностей, и в языках, унылых сынах необходимости, чувствуется отпечаток их сурового происхождения" (гл. X).

Даже если преобладание северного полюса над южным, потребности над страстью, членораздельности над интонацией наступало постепенно, оно все равно имеет смысл *подмены*. Как мы уже неоднократно отмечали, постепенное стирание - это одновременно и утверждение замены как восполнения. Человек с севера заменил "люби меня" на "помоги мне" [222], энергию - ясностью, интонацию - членораздельностью, сердце - разумом. Формально эта замена, несомненно, означает уменьшение энергии, теплоты, ослабление жизни, страсти, но она выступает и как преобразование, как решительное изменение формы, а не просто ослабление. Однако эту замену вряд ли можно объяснить как упадок, ибо она предполагает также сдвиг и превращение, связанные уже с совсем иной ролью потребности. При обычном порядке (перво)начал (возникновение на юге) тезис гл. II ("О том, что изобретение языка вызвано не потребностями, а страстями", и что "естественное действие первых потребностей состояло в отчуждении людей, а не в их сближении") имеет абсолютно универсальное значение. Однако этот обычный порядок перевертывается на севере. Север - это не просто "отдаленное другое" юга, не просто некий предел, которого можно достичь, исходя из единственного в своем роде южного (перво)начала. Руссо вынужден в некотором смысле признать, что север - это также и другое (перво)начало. Этим первоначалом является смерть, ибо абсолютный север - это смерть. Обычно потребность разъединяет, а не сплачивает людей, на севере же она лежит в основе общества:

> "Вместо праздности, питающей страсти, здесь выступает труд, который их подавляет; прежде чем жаждать счастья, надо было позаботиться о том, чтобы выжить. Общие потребности теснее сплачивали людей, чем это

> сделало бы чувство, и общество образовалось здесь только благодаря труду; постоянная угроза гибели не позволяла ограничиться языком жеста, и первыми словами этих людей были не "полюби меня", а "помоги мне". Эти два выражения, хотя они довольно схожи*, произносятся, однако, совсем различным тоном; прося о помощи, требовалось не внушить какое-либо чувство, но добиться понимания; поэтому ясность здесь была важнее энергии. *Интонацию*, которая не шла от сердца, заменили сильными и отчетливыми *артикуляциями*, и если в форме языка и был какой-то отпечаток естественности, то он еще более способствовал суровости" (курсив наш).

На севере страсти не исчезают: происходит их подмена, а не отмена. Страсти не изживаются, а *подавляются* тем, что встает на место желания, - трудом. Труд же скорее вытесняет, нежели ослабляет силу желания. Он смещает эту силу. Вот почему "люди с севера не лишены страсти, но она у них другого рода": гнев, раздражение, ярость, беспокойство - все это сдвиги южной страсти. На юге же страсть не подавляется, и отсюда - некоторая изнеженность, неумеренность, которые неприемлемы для человека из областей с умеренным климатом:

> "Страсть в жарких странах - это сладострастие, рожденное любовью и изнеженностью; природа здесь столь щедро одаряет людей, что им уже почти ничего не остается делать, и если у азиата есть женщины и покой, он доволен. Но на Севере, где жители потребляют много продуктов неблагодатной почвы, люди находятся во власти различных потребностей и потому легко раздражаются; все происходящее вокруг их беспокоит, и с трудом выживая, они чем бедней, тем сильней привязаны к своему скудному достоянию; приблизиться к ним - значит посягнуть на их жизнь. Отсюда вспыльчивый темперамент, столь быстро обращающийся в ярость против всего, что их оскорбляет; самые естественные для них звуки - это звуки гнева и угроз, а они всегда сопровождаются сильными артикуляциями, придающими им суровость и жесткость...
>
> Таковы, по моему мнению, наиболее общие природные причины различия в характере первоначальных языков. Языки Юга должны были стать *живыми, звучными, интонационно богатыми, красноречивыми и часто темными из-за избытка энергии*; языки Севера — *глухими, жесткими, резко артикулированными, крикливыми, монотонными, ясными скорее благодаря отдельным словам, нежели благодаря удачному построению фразы*. Современные языки после стократного смещения и перестройки сохраняют кое-что из этих различий..." (Гл. X, XI. Курсив наш.)

Итак, полюс языковой членораздельности - это север. Членораздельность (или, иначе, наличие различий в языке) - это не просто отрицательное действие; она не стушевывает энергию желания или интонации - она смещает желание, подавляет его трудом. Она вовсе не является знаком некоего ослабления - вопреки тому, что подчас кажется Руссо: напротив, она выражает конфликт противоборствующих сил, различие в силе. Сила потребности и

свойственная (propre) ей "экономия" - та, что делает труд необходимостью, - направляется как раз против силы желания и подавляет ее, разрушая пение членораздельностью.

Этот конфликт сил отвечает такой "экономии", которая уже не ограничивается упорядочением потребностей, но становится системой силовых отношений между желанием и потребностью. Тем самым взаимно противопоставляются друг другу две силы, которые можно рассматривать и как силы жизни, и как силы смерти. Удовлетворяя свои неотложные потребности, житель севера спасает себя не только от нищеты, но и от смерти, к которой привело бы его резкое высвобождение южного желания. Он оберегает себя от угрозы сластолюбия. Однако он борется против одной смертельной силы с помощью другой смертельной силы. С этой точки зрения, жизнь, энергия, желание - все это находится на юге. Северные языки менее живые, менее одухотворенные, менее певучие и более холодные. Сражаясь со смертью, человек с севера умирает несколько раньше, причем "люди считают... что северянам, как и лебедям, не свойственно умирать с песней" (гл. XIV).

Итак, письмо приходит с севера; холодное, скудное, рассудочное, оно обращено к смерти, это верно, посредством такого проявления силы или силового маневра, которое силится сохранить жизнь. Чем больше в языке членораздельности, чем строже и сильнее его артикуляции, тем лучше язык подготовлен к письму, тем больше он в нем нуждается. Таков главный тезис "Опыта". Исторический путь языка и упадок, который следует за ним в соответствии со странной графикой восполнительности, ведут нас к северу и к смерти: история стирает голосовую интонацию или, скорее, подавляет ее, прокладывает борозды расчленений, расширяет власть письма. Вот почему опустошение, произведенное письмом, больше дает о себе знать в современных языках:

> "Современные языки, после стократного смешения и перестройки, сохраняют еще кое-что из этих различий. Французский, английский и немецкий - это речь отдельных групп людей, помогающих друг другу и хладнокровно беседующих между собой, или людей вспыльчивых, которые сердятся. Но служители богов, провозглашая священные тайны, мудрецы, давая законы народу, и вожди, увлекая за собой толпу, должны говорить по-арабски или по-персидски [223]. *Наши языки в письменном виде лучше, чем в устном*, и читать нас приятнее, чем слушать. Напротив, восточные языки на письме теряют свою живость и пылкость; там смысл заключен в словах лишь наполовину, и вся сила - в интонации. Судить о духе жителей Востока по их книгам - все равно что рисовать портрет человека по его трупу" (гл. XI. Курсив наш).

Труп Востока - книга. Наш труп - наша речь. Даже если ограничиться устной речью, все равно избыток интонаций уже давно сменился избытком артикуляций, отчего язык потерял живость и пылкость и оказался весь поглощен письмом. Его напевность уже разъедена согласными.

Расчленение языка на слова, хотя оно и не является для Руссо единственной ступенью артикуляции, уже вычеркивает из него энергию интонации ("вычеркивает" во всех

двусмысленностях его значения -стушевывание, зачеркивание, ослабление, подавление, — которые у Руссо наличествуют все одновременно). Северные языки достигают ясности "скорее благодаря словам", а в южных языках "смысл лишь наполовину содержится в словах, вся их сила — в интонации".

Вычеркивание в конечном счете порождает восполнения. Однако, как и всегда, восполнение неполно: его недостаточно для выполнения своей задачи, ему чего-то не хватает для устранения нехватки, оно соучаствует во зле, которое призвано уничтожить. Потеря интонации - это зло, восполняемое артикуляцией - "сильной", "жесткой", "шумной", влюбом случае - ненапевной. И поскольку письмо — это попытка восполнить интонацию знаками акцентов, оно оказывается лишь маской, скрывающей смерть интонации. Письмо как запись интонации не только скрывает язык под покровом своих ухищрений: оно маскирует уже разложившийся труп языка. "У нас [современных людей] нет никакого представления о звучном и гармоничном языке, который говорил бы столь же высотой звука, сколь и его качеством. Те, кто считает, будто выравнивание интонации можно восполнить знаками акцентов, ошибаются: их изобретают лишь тогда, когда интонация уже утеряна [224] (гл. VII. Курсив наш). Знаки акцентов, как и вообще пунктуация, - это зло письма: это не просто изобретение переписчиков, это изобретение тех, кто переписывает тексты на чужом для них языке; и переписчик, и читатель по сути своей оторваны от живого использования языка. Они хлопочут вокруг умирающего слова, пытаясь его приукрасить: "Когда римляне начали изучать греческий язык, переписчики, дабы показать правильное произношение, изобрели знаки ударений, придыхания, долготы; из всего этого вовсе не следовало, что эти знаки были в ходу у греков — им они были совершенно не нужны". По понятным причинам личность переписчика неизбежно привлекала Руссо. Момент переписки особенно опасен в музыке (хотя и не только здесь), как, впрочем, и обычное письмо, в известном смысле уже являющееся перепиской, подражанием другим знакам; при воспроизводстве знаков, при использовании знаков других знаков у переписчика всегда возникает искушение внести добавочные знаки, дабы лучше воспроизвести оригинал. Хорошему переписчику приходится бороться с искушением вставить дополнительный (supplémentaire) знак. Напротив, он обязан экономно пользоваться знаками. В прекрасной статье "Переписчик" из "Музыкального словаря" Руссо с обстоятельностью словоохотливого ремесленника, рассказывающего о своем деле подмастерью, советует "никогда не писать ненужных нот", "не умножать без необходимости число знаков" [225].

Пунктуация — это прекрасный пример нефонетического знака в письме. То, что она неспособна передать на письме интонацию и модуляции голоса, выявляет все убожество письма, ограниченного своими собственными средствами. В отличие от Дюкло [226], который по-прежнему остается для Руссо источником вдохновения, Руссо подвергает здесь критике не столько пунктуацию как таковую, сколько ее несовершенство: так, следовало бы придумать особый знак зва-тельности, чтобы "отличить на письме человека, которого называют, от человека, которого призывают". А также знак иронии, поскольку, несмотря на все недоверие к письму (или, скорее, как раз из-за этого недоверия), Руссо стремится полностью использовать все ресурсы однозначности, ясности, точности. Все эти значения отрицательны, когда они ослабляют выражение страсти, но положительны, когда они позволяют избежать беспорядка, двусмысленности, лицемерия, искажения изначальной речи и изначального пения. "Музыкальный словарь" советует переписчикам строго

соблюдать отношения [между знаками] и четко писать сами знаки (см. статью "Переписчик").

Разница между интонацией и знаками ударений разделяет речь и письмо как качество и количество, как сила и пространственность. "Наши так называемые акценты - это лишь гласные или знаки их долготы, они не обозначают оттенков звука". Долгота связана с артикуляцией, причем в данном случае имеется в виду расчленение на звуки, а не на слова. Руссо здесь учитывает то, что А. Мартине позже назовет "двойной артикуляцией" языка (расчленения между звуками и расчленения между словами). Оппозиция между "гласными" (или "голосами") и интонацией ("разнообразием тона") с очевидностью предполагает, что гласная — это не голос в чистом виде, но голос, уже претерпевший артикуляционную проработку. Голос или гласные не противопоставляются здесь, как в других местах, согласным.

Вся глава VII "О современной просодии", которая посвящена критике французских грамматистов и играет в "Опыте" решающую роль, написана под сильным влиянием Дюкло. Заимствования из Дюкло четко обозначены, весомы и существенны. Значимость этой главы в общей структуре работы очень велика, и потому с трудом верится, что фрагменты из Дюкло могли быть внесены в текст позднее.

Впрочем, идет ли здесь речь о заимствованиях? Как обычно, Руссо включает заимствованные отрывки в совершенно новую структуру. Конечно, он цитирует - и не раз - те или иные отрывки из "Замечаний" (гл. IV). Однако, даже и не прибегая к цитированию, он нередко опирается на отрывки, вроде нижеследующего, в котором, как и во многих других, мысль развивается вполне по-соссюровски (выше, с. 57).

> "Предрассудки этимологии порождают в ее скромных владениях не меньше несообразностей, чем собственно предрассудки порождают в более серьезных областях. Наша орфография - это собрание странностей и противоречий... И однако все попытки обозначить просодию на письме вряд ли можно счесть хотя бы сколько-нибудь успешными, не говоря уже о неопрятном зрелище страницы, испещренной значками. Есть вещи, которым можно научиться только на практике: они имеют чисто органическую природу и столь плохо осознаются умом, что их совершенно невозможно охватить единой теорией, которая к тому же оказывается ошибочной у тех авторов, которые стремятся об этом размышлять. Я чувствую, что понять то, что я здесь пишу, очень трудно; все это стало бы гораздо понятнее при устной беседе" (с. 415-416).

Однако Руссо пересматривает эти отрывки, перетолковывает их как переоценщик, и это для нас небезразлично. Он говорит, например, о том, что интонация вычеркивается знаком, а речевая практика - ухищрениями письма. Устраняется скорее вычеркиванием и подменой, чем забвением, стушевыванием, обесцениванием: "*Все просодические знаки древних*, - говорит г-н Дюкло, - *не годились для повседневной практики*. Я бы добавил: так они и нашли им замену". Руссо прослеживает далее историю внесения в древнееврейский язык

акцентов и пунктуации.

Таким образом, конфликт здесь возникает между силой интонации и силой артикуляции. Нам необходимо сосредоточиться на этом понятии артикуляции, членораздельности. Оно уже помогло нам разобраться с прото-письмом, которое всегда-уже пронизывает речь. Соссюр, противореча своим собственным фонологическим принципам, считал, как мы помним, что именно способность к членораздельной речи, а не просто устная речь, "естественна для человека". Однако, будучи условием речи, не остается ли членораздельность сама по себе чем-то несловесным?

Руссо вводит понятие членораздельности в гл. IV "Об отличительных чертах первичного языка и его изменениях, которым он должен был подвергнуться". В трех первых главах речь шла о происхождении языков. Глава Vназвана "О письме". Артикуляция есть становление языка как письма (devenir-écriture du langage). Итак, Руссо, который *хотел бы сказать*, что становление письма *внезапно врывается в (перво)начало*, нападает на него, преследует его, *фактически описывает*, что это становление письма, его вторжение изначально. Это становление языка как письма есть становление языка языком. Руссо открыто *заявляет* то, что он *хочет сказать*, а именно что членораздельность и письмо — это не изначальная болезнь языка, но при этом он описывает то, что вовсе *не хотел бы говорить*, а именно что артикуляция, членораздельность и само пространство письма существуют в языке изначально.

Как и в случае подражания - и по тем же самым глубинным причинам - значимость и воздействие членораздельности двояки: это основы жизни и основы смерти, а тем самым - двигатели прогресса в том смысле, который придает этому слову Руссо. *Он хотел бы сказать* , что прогресс двусмыслен, ибо направлен либо к худшему, либо к лучшему и осуществляется *либо* в хорошем, *либо* в дурном. В первой главе "Опыта" показано - на примере понятия языка животных, которым иногда пользуются и поныне, - что естественные языки животных исключают развитие. "Лишь человек может пользоваться условным языком. Вот почему человек развивается, к лучшему ли, к худшему ли, а животные этого не могут". Однако Руссо *описывает и то, о чем ему не хотелось бы говорить*: а именно что это развитие (progrès) и в самом деле может приводить и к лучшему, и к худшему. Причем одновременно. А это упраздняет как эсхатологию, так и телеологию, подобно тому, как различение, изначальная членораздельность отменяет археологию.

ГЛАВА III. Генезис и структура "Опыта о происхождении языков". ЧАСТЬ III. Членораздельность

Все это проявляется в обращении с понятием членораздельности (артикуляции). Нам придется пройти долгим и окольным путем, чтобы показать это. Чтобы понять, как действуют членоразделы, артикуляции, "порождаемые условностью" (гл. IV), нам придется еще раз рассмотреть понятие природы. Чтобы не попасть в само средоточие трудностей, которые уже были хорошо показаны многими комментаторами Руссо, мы попытаемся пока проследить — в его границах и на его границах — использование этого понятия в "Опыте". А оно уже и здесь вызывает тревогу.

"Это движение палочки... "

Начнем с нескольких простых очевидностей и выберем несколько высказываний, которые при буквальном прочтении кажутся совершенно ясными. Мы находим их в первой главе.

Первое высказывание

"Речь отличает человека от животных". Таковы самые первые слова в "Опыте". Речь - это также "первое социальное установление". Следовательно, речь не является природным явлением. Она естественна для человека, она принадлежит его природе, его сущности, которая, в отличие от сущности животных, не является природной.

Речь присуща человеку, сообществу людей. Однако Руссо различает язык и речь. Речевая практика для человека всеобща, а конкретные языки - разнообразны. "Народы различаются между собой по языку; мы узнаем, из какого края человек, лишь после того как он заговорит. Обычай и потребности заставляют каждого обучиться родному языку; но почему этот язык принят именно в его стране, а не в какой-либо другой? Чтобы объяснить это, придется найти причину, коренящуюся в местных условиях и предшествующую даже

нравам: речь как первое общественное установление обязана формой своей лишь природным причинам". Тем самым природная причинность языка раздваивается.

1. Речь, возможность дискурсивной речи как таковой, будучи первым социальным установлением, должна иметь лишь общие причины в природе (например, отношения потребности и страсти).

2. Однако по ту сторону существования речи как таковой необходимо учесть, обращаясь к тем же природным причинам, и ее формы ("речь как первое социальное установление формируется лишь под влиянием природных причин"). А это значит, что разнообразие языков объясняется физическими, географическими, климатическими и прочими причинами. Это двоякое объяснение через природу предвещает, уже в первой части "Опыта", разделение на язык как таковой (langage) и отдельные конкретные языки (langues). В семи первых главах природными причинами объясняется язык как таковой (langage) (или первобытный (primitive) язык), его происхождение и его упадок. Начиная с восьмой главы мы переходим от языка как такового (langage) к конкретным языкам. Здесь общие и местные различия между отдельными языками объясняются природными причинами.

Как понять это объяснение через природу?

Второе высказывание

"Как только человек признал в Другом существо чувствующее, мыслящее и подобное ему самому, тотчас желание или потребность сообщить свои чувства и мысли побудили искать для этого средства". Желание или потребность: пристанище этим двум (перво)началам — южному и северному — уже обеспечено. Как и во "Втором рассуждении", Руссо не ставит вопроса о том, язык ли предшествует обществу как его условие или наоборот. Очевидно, он не видит в этом неразрешимом вопросе никакого смысла. Во "Втором рассуждении", столкнувшись с огромной трудностью вопроса о происхождении языка и фактически отказавшись от объяснения только через природу или только через человека, Руссо говорит (причем все это скрыто присутствует и в "Опыте"): "Что до меня, то, устрашившись всевозрастающих трудностей и убедившись в том, что языки нельзя изобрести и установить средствами, находящимися в распоряжении человека (это можно считать почти доказанным), я решил оставить обсуждение этой трудной проблемы тому, кто отважился бы за нее взяться: в самом деле, что нужнее — чтобы общество изначально было связано с установлением языка или чтобы языки были изобретены в момент возникновения общества?" (с. 151).

То же мы видим и в "Опыте": здесь нам дается одновременно и язык, и общество - в тот самый момент пересечения границы, когда естественное, чисто природное состояние уже осталось позади, и широкое рассеяние [людей по земле] впервые потерпело поражение. Мы пытаемся уловить происхождение языка (langage) как раз в момент этого пересечения границы. Во "Втором рассуждении" можно установить то место, где требуется примечание, — то пространное отступление, каковым должен был стать "Опыт". Оно находится в первой части, сразу за критикой Кондильяка и тех, кто, "рассуждая о природном состоянии, переносит в него идеи, взятые из общества". Руссо знает, как трудно увидеть возможность

происхождения языков в чисто природном состоянии, когда люди рассеяны по земле. И он побуждает нас к прыжку: "Предположим, что первая трудность преодолена. Пересечем на мгновение то огромное пространство, которое отделяет чисто природное состояние от возникновения потребности в языках, и подумаем о том, как начали образовываться языки, предполагая, что этот процесс был необходимым. Но тогда возникает новая проблема, еще сложнее предыдущей..." (с. 147). "Пересечем на мгновение то огромное пространство..." Но где же мы остановимся? Не там, где общество уже существует, но там, где лишь сложились условия его возникновения. Между чисто природным состоянием и этим моментом прошли "долгие века", расчлененные на отдельные периоды [227]. Однако осуществить такую периодизацию далеко не просто. Различие между всеми текстами Руссо по этому вопросу очень невелико, нечетко и всегда сомнительно. К уже проведенным разграничениям придется, рискуя лишь усложнить спор, добавить еще одно уточнение, касающееся "Опыта" в его отношении к "Рассуждению". Согласно "Рассуждению" и "Опыту", естественное, чисто природное состояние отделяется от общественного эпохой хижин. И поскольку этот период в IX главе "Опыта" назван "древним временем", было бы заманчиво предположить, что естественное состояние закрепляется за каким-то определенным временем лишь в первой части "Второго рассуждения", причем то, что в "Опыте" называлось эпохой хижин, связывалось во второй части "Рассуждения" с периодом, наступившим после естественного состояния. Хотя эту гипотезу нельзя назвать ложной - по сути, ее можно подтвердить большим материалом описательного характера, — ее необходимо уточнить и усложнить. Эпоха хижин, как она представлена в "Опыте", оказывается ближе всего к естественному состоянию. Говоря о тех "древних временах", "когда у людей, рассеянных по земле, не было иного общества, кроме семьи, иных законов, кроме законов природы, иного языка, кроме жестов и нескольких нечленораздельных звуков", Руссо добавляет в примечании: "Я называю древними те времена, когда люди были разобщены, - к какому бы возрасту человеческого рода ни относить эту эпоху". Фактически общества-семьи (sociétés familiales) здесь не то же самое, что во второй части "Рассуждения" [228]. Эти общества-семьи, по-видимому, сближаются друг с другом лишь в тот момент, когда - после решающего переворота, о котором речь пойдет ниже, - начинает складываться другой тип семейных связей, допускающий возникновение любви, нравственности, речи. В этом смысле лишь самый конец IX главы "Опыта" можно сопоставить со второй частью "Рассуждения".

"Пересечем на мгновение огромное пространство..." и предположим, что, еще находясь в естественном состоянии, человек переживает глубокий перелом (о нем речь пойдет ниже), в силу которого он, встречая другого человека, признает в нем себе подобного. В нем пробуждается активное сострадание, он начинает стремиться к общению. Но ведь человек только что вышел из природы, и потому появление средств общения нужно пока еще объяснить природными причинами. Поначалу человек может пользоваться лишь теми "орудиями", которые дала ему природа, т. е. чувствами, ощущениями (sens).

Третье высказывание

Следовательно, человеку приходится своими чувствами воздействовать на чувства другого человека. "Отсюда - установление чувственно воспринимаемых знаков для выражения мысли. Создатели языка, конечно, так не рассуждали, но инстинкт подсказал им такую возможность". У нас есть, стало быть, два средства для воздействия на чувства другого -

движение и голос. Вполне понятно, что здесь Руссо не задается ни вопросом о том, что зна чит "средство" или "орудие", ни вопросом о голосе как особом типе движения (это обсуждается в "Эмиле", с. 160). "Движение может воздействовать на нас непосредственно (осязание)-или опосредованно (жест); в первом случае воздействие ограничено длиной руки и потому не может передаваться на большое расстояние, во втором случае оно простирается на длину светового луча. Таким образом, пассивными органами языка для *рассеянных* по земле людей могут стать только зрение и слух" (курсив наш).

Именно эта ситуация людского рассеяния, характерная для естественного состояния, требует анализа языковых "орудий". Язык мог возникнуть только в этой ситуации рассеяния людей. Те причины, которыми его объясняют, можно счесть "природными" лишь в той мере, в какой они присущи природному состоянию с характерным для него рассеянием людей. Язык, конечно, призван преодолеть это рассеяние, которое именно поэтому и оказывается *природным условием* языка.

Природное условие: это значит, что изначальное людское рассеяние, вызвавшее язык к жизни, по-прежнему определяет и языковую среду, и саму сущность языка. То, что язык должен развертываться в пространстве, то, что он обречен на разбивку, - не случайная черта языка, но печать его происхождения. На самом деле это рассеяние никогда не уходит в прошлое: его нельзя считать до-языковым состоянием, которое порождало бы язык, устраняясь с его появлением. Изначальное рассеяние людей оставляет свою мету на языке. Мы еще убедимся в этом: почвой и пространством артикуляции, членораздельности, вводящей и устанавливающей различие, выступает природное рассеяние людей или пространство как таковое.

В этой связи понятие природы становится еще более загадочным, и если мы хотим освободить Руссо от самопротиворечий, нам понадобится много исследовательского внимания и душевных сил.

Итак, все природное поначалу ценится высоко, а потом обесценивается: изначальное — это низшее, сохраненное в высшем. Язык жестов и голосовой язык, зрение и слух "равно естественны". И однако один из них все же оказывается более естественным, и в этом смысле - первичным и лучшим. Это язык жестов — "более простой и менее зависящий от условностей". Конечно, и в нем есть свои условности. Руссо далее говорит о жестовом коде. Однако этот код ближе к природе, чем словесный язык (langue parlée). Именно поэтому Руссо поначалу хвалит язык жестов и лишь потом — когда ему нужно доказать превосходство страсти над потребностью - заявляет, что речь выше жеста. Противоречие это, однако, лишь кажущееся. Естественная, природная непосредственность — это одновременно и исток, и итог, причем в двояком смысле обоих этих слов: рождение и смерть, незавершенный набросок и законченное совершенство. Значит, всякая ценность определяется ее близостью к природе в некоем абсолютном смысле. Однако структура самого понятия природы включает в себя два полюса, и потому приближение означает здесь одновременно и удаление. Все противоречия дискурса Руссо становятся упорядоченными, необходимыми и разрешимыми в рамках структуры понятия "природа". *Еще до всякого определения закона природы существует, жестко обусловливая любое наше рассуждение, закон понятия природы.*

Улаженное таким образом противоречие ярко обнаруживается в тот момент, когда Руссо, восхваляя язык жестов, говорит о любви. Далее он скажет, что именно эта страсть лежит в основе напевной речи, а пока он полагает, что ее лучше всего изображает рисунок. Зрение - это самый естественный, выразительный и живой путь признания в любви: в нем больше непосредственности и пылкости, а значит, больше энергии, живости, свободы. В "Опыте" Руссо справляется с этим противоречием, расщепляя его на два полюса: в начале звучит похвала, а в конце - проклятие бессловесному знаку. В первой главе восславляется немой язык - язык взгляда и жеста (который Руссо отличает от обычной жестикуляции): "Мы говорим скорее глазам, нежели ушам". В последней главе, уже на другом полюсе истории, говорится о наивысшей степени несвободы в обществе, основанном на обмене немыми знаками: "Общество приняло свой окончательный вид: если отныне в нем что-то и изменяется, то лишь силой пушек и золота. Народу больше нечего сказать, кроме как "давайте деньги", для чего достаточно объявлений на перекрестках или солдатского постоя".

Немой знак есть знак свободы, когда он выражает нечто непосредственно; и то, что он выражает, и тот, кто выражает себя посредством знака, наличествуют в собственном смысле слова (proprement). Здесь нет ни окольных путей, ни анонимности. Однако немой знак становится выражением рабства, когда вся система означения наводняется представляющим посредничеством: из-за постоянного круговорота и бесконечности отсылок — от знака к знаку, от представляющего к представляющему (représentant) — собственно (propre) наличное отступает: никто больше не наличествует ни для кого — даже для себя самого; а смыслом больше нельзя обладать, ибо невозможно остановить непрерывный поток бесконечного движения означения. У знаковой системы нет наружи. Так как именно речь разверзла эту пропасть означения, в которой сама же может погибнуть, было бы заманчиво вернуться к тому древнему моменту, когда знак уже возник, а речи еще не было, ибо страсть, уже свободная от потребности, но еще пока неподвластная членораздельности и различию, выражает себя неслышно - через *непосредственно воспринимаемый знак*:

> "Хотя язык жеста и звуковой язык равно естественны, первому научиться легче [229], он меньше зависит от условностей: наш глаз воспринимает больше предметов, чем ухо, а зрительные образы разнообразнее и выразительнее звуков, они сообщают нам больше за меньшее время. Говорят, что любовь изобрела рисунок; она смогла изобрести и речь, но не столь удачно. Недовольная речью, любовь пренебрегает ею: у нее есть другие, более живые способы выражения. Как много сказала своему милому та, что с таким чувством начертала его тень! Разве сумела бы она передать звуками это движение палочки?"

Это движение палочки, которой она с чувством начертала милый образ, неотделимо от тела. В отличие от устного или письменного знака оно не отрывается от вожделеющего тела рисовальщицы или же от непосредственно воспринимаемого образа Другого. Конечно, на конце палочки возникает некий образ, но он не вполне отделен от изображаемого (représenté): тот, кто изображен на рисунке, почти лично присутствует (presque présent) в своей тени. Тень или палочка отодвинуты от него на ничтожно малое расстояние. Рисовальщица, держа сейчас в руке палочку, почти касается того, кто почти стал ее другим

Я, и дело лишь за малым, причем эта малая разница - зримость, разбивка, смерть — несомненно есть (перво)начало знака и разрыв с непосредственно данным; ведь контуры означения очерчиваются как раз для того, чтобы наиболее решительно редуцировать непосредственно данное. Таким образом, мысль о знаке начинается от его границы, которую нельзя считать ни природной, ни условной. И эта граница, за которой знак невозможен, за которой он уже должен был бы непосредственно предъявить нам означаемое или вещь как таковую, необходимо оказывается ближе к жесту или взгляду, нежели к речи. Идеальность звука сущностно функционирует как способность к абстрагированию и опосредованию. Движение палочки уже заключает в себе всевозможные дискурсы, однако никакая речь не может его воспроизвести, не обедняя и не искажая. Письменный знак телесно не представлен, но само это отсутствие предвосхищается уже в невидимом эфире, в речевой стихии, не способной подражать телесным контактам и движениям. Жест — скорее жест страсти, нежели потребности, рассматриваемый во всей чистоте его (перво)начала, — изначально предохраняет нас от заведомо отчуждающей речи, уже содержащей в себе отсутствие и смерть. Вот почему в тех случаях, когда жест не предшествует речи, он восполняет ее, исправляя ее недостатки и заполняя пробелы. Движение палочки восполняет все виды речи, которые - в случае большей удаленности - должны были бы его подменить. Эти отношения неизменной взаимной восполнительности определяют порядок языка. Таково (перво)начало языка как оно фактически описано (но прямо не заявлено) в "Опыте о происхождении языков" — опять-таки в полном соответствии со "Вторым рассуждением". В обоих этих текстах непосредственно наблюдаемый жест, более естественный и более выразительный, выступает как добавка, как восполнение к речи, которая, в свою очередь, и сама подменяет жест. Эта графика восполнительности и есть (перво)начало языков; она отделяет жест и речь, изначально единые в своей абсолютно непосредственной и естественной мифической чистоте, от крика:

> "Первый язык человека, наиболее всеобщий и наиболее энергичный, — единственный язык, который был нужен человеку еще до того, как возникла необходимость в чем-то убедить собравшихся вместе людей, - это крик самой Природы... Когда мыслей у людей стало больше, а распространяться они начали шире, когда язык стал средством более тесного общения, люди стали придумывать все новые знаки и такой язык, который можно было бы использовать более широко... *Они начали разнообразить модуляции голоса и добавили к этому еще и жесты: по самой своей природе они более выразительны, а по смыслу менее зависимы от того, что им предшествует*" (с. 148. Курсив наш).

Жест здесь не что иное, как *добавка* к речи, но добавка эта есть не искусственное восполнение, но скорее воз-врат (re-cours) к более естественному, более выразительному, более непосредственному знаку. Жест более всеобщ, поскольку он меньше зависит от принимаемых условностей [230]. Однако, поскольку жест предполагает расстояние и разбивку (espacement), некую среду видимости, он теряет свою действенность, когда при увеличении расстояния или при каких-то помехах видимость нарушается, и тогда жест заменяется речью. Все, что есть в языке, предполагает подмену, причем само понятие подмены предшествует оппозиции природы и культуры: восполнение может быть как

естественным (жест), так и искусственным (речь).

"Однако жест может указывать лишь на *наличные объекты*, которые несложно описать, и на *видимые действия*; жест не может быть универсальна применимым, поскольку плохая видимость и другие помехи делают жест бесполезным (к тому же жест *скорее требует внимания, нежели возбуждает его*), и потому люди в конце концов научились заменять жест членораздельными движениями голоса, голосовыми артикуляциями: эти движения, артикуляции, не соотносятся неким тождественным образом с теми или иными идеями, но они способны представить любую идею посредством установленных человеком знаков. Эта замена, однако, возможна лишь при общем согласии, причем оно нелегко дается тем людям, грубые органы которых еще не прошли достаточной тренировки. Правда, еще трудней помыслить эту замену как таковую, поскольку ведь такое единодушное согласие должно быть чем-то мотивировано, да и речь уже была бы необходима для того, чтобы учредить пользование речью" (с. 148-149. Курсив наш).

Речь возбуждает внимание, а зрительное восприятие требует внимания: быть может, потому, что слух всегда открыт и доступен воздействию, что он пассивнее взгляда? Более естественно закрыть глаза или перевести взгляд в сторону, нежели помешать себе слышать то, что ты слышишь. Именно в этой естественной ситуации, заметим, прежде всего и оказывается младенец.

Эта структура восполнительности - продуманная, двусторонняя, взаимоотраженная, бесконечная — только и может объяснить, как язык пространства, взгляд, немота (которые, как было известно Руссо [231], все означают смерть) порой подменяют собой речь, ибо она гораздо более опасна отсутствием и затратой жизненной энергии. Любовь "смогла изобрести и речь, но не столь удачно. Недовольная речью, любовь пренебрегает ею, у нее есть другие, более живые способы выражения. Как много сказала своему милому та, что с таким чувством начертала его тень на земле. Разве сумела бы она передать звуками это движение палочки?"

Таким образом, уже и после изобретения языка и зарождения страсти желание, стремясь овладеть наличием по уже знакомой нам схеме, прибегает к движению палочки, руки и глаза, к немоте, отягощенной речью. Дело идет о восполняющем возврате к наиболее естественному, а вовсе не о происхождении языка. Далее Руссо уточняет это, проводя различие между жестом и жестикуляцией: жест чертит тень наличия и безмолвно управляет первометафорой, жестикуляция выступает как нескромная и неловкая добавка к речи. Это дурное восполнение. Безмолвный язык любви - это не доязыковой жест, а "немое красноречие".

> "Наши жесты (жесты европейцев) означают лишь врожденное беспокойство характера, и не о них я буду говорить. Только европейцы жестикулируют при разговоре: так что вся сила их языка - в их руках; к ней они добавляют и силу своих легких - но это мало что дает. Там, где франк выбивается из сил, произнося многословную тираду, турок вынимает на миг изо рта трубку, роняет вполголоса два слова - и уничтожает противника одним изречением".

> (В данном случае турок выступает не как представитель Севера, подобно своему языку, но как человек с Востока. Мы же относимся одновременно и к Северу, и к Западу.)

Значимость немого знака - трезвость и скромность в речи, "экономия" речи.

> "С тех пор как мы научились жестикулировать, мы позабыли искусство пантомимы по той же причине, по которой, располагая многими прекрасными грамматиками, мы уже не понимали египетских символов. То, что древние высказывали с наибольшей живостью, они передавали не словами, а знаками, они не говорили, а показывали".

То, что, собственно, показывали древние, - постараемся это понять - было не вещью, а ее иероглифической метафорой, ее видимым знаком. Такая похвала египетской символике может вызвать у нас удивление: ведь это хвала письму и одновременно хвала дикости, точнее - хвала тому письму, которое, как нам затем говорят, подобает дикарям. Дикость - это не характеристика первобытного, чисто природного состояния человека, но скорее — зарождающегося общества, первоначального языка и первых страстей. Это состояние по своей структуре предшествует состоянию варварства, которое, в свою очередь, предшествует гражданскому обществу. По сути, в главе "О письме" (V) египетские иероглифы определяются как наиболее грубое и наиболее древнее письмо. Оно подобает людям, образующим народ, находящийся на стадии дикости:

> "Чем грубее письмо, тем древнее язык. Первый способ письма состоял в изображении не звуков, а самих предметов, то ли в прямом виде, как делали мексиканцы, то ли в аллегорических образах, как поступали египтяне. Эта стадия отвечает языку страстному и предполагает уже наличие какого-то общества и потребностей, порожденных страстями... Изображение предметов подобает диким народам".

Иероглифический язык - это язык страсти. Дикость наиболее близка к (перво)началу языка, связанному со страстью. Парадокс здесь заключается в том, что дикость столь же близка письму, как и речи, поскольку жест, который в иных случаях способен выражать потребность, в данном случае представляет страсть. Жест - это письмо не только потому, что он, подобно движению палочки, чертит рисунок в пространстве, но и потому, что означающее как таковое означает опять-таки означающее, а вовсе не саму вещь и не какое-либо непосредственно представленное означаемое. Иероглифический знак уже аллегоричен. Жест, который предваряет словесный язык, который "что-то говорит глазам", - таково дикарское письмо.

> "Откройте древнюю историю; вы найдете в ней множество способов наглядного убеждения, которые всякий раз добиваются более надежного результата, чем любые речи, которыми их можно было бы заменить. Предмет, показанный до начала разговора, волнует воображение, возбуждает любопытст-

> во, держит ум в напряжении и в ожидании того, что же, собственно, будет сказано. Я заметил, что итальянцы и провансальцы, у которых обычно жест предваряет речь, этим приемом возбуждают внимание и привлекают слушателей. Но самый энергичный язык — тот, где знак говорит все до начала речи. Разве Тарквиний и Фрасибул, сшибая головки мака, Александр, прикладывая печать к устам своего фаворита, и Диоген, прогуливаясь перед Зеноном, не говорили этими жестами яснее, чем словами? Какое сочетание слов могло бы так же хорошо выразить их мысли?" [232] (Курсив наш.)

Каким образом язык жеста или взгляда может выразить в одном случае - страсть, в другом - потребность? "Противоречие" между этими различными текстами выражает единство намерения и необходимость ограничения (contrainte).

1. Руссо Говорит о своем желании непосредственного наличия. Когда оно *более удачно представлено голосом*, устраняющим рассеяние людей, Руссо восхваляет живую речь как язык страстей. Когда же непосредственное наличие *более удачно представлено жестом* и взглядом в их непосредственной близости и подвижности, Руссо восхваляет самое дикое письмо, которое вообще не является представлением устной речи, т. е. иероглиф.

2. Это понятие письма обозначает место несообразности, некоей последовательной непоследовательности в системе понятий — не только "Опыта", и не только Руссо. Эта непоследовательность связана с тем, что единство потребности и страсти (со всей системой относящихся к ним значений) непрестанно стирало тот предел, на котором Руссо так настаивает. Руссо заявляет о существовании этого срединного стержня, без которого обрушилась бы вся концептуальная постройка, и хочет помыслить его как некую отличительную черту, однако он описывает его как различАние, связанное с восполнением. А это влечет за собой в его графике причудливое единство страсти и потребности.

Как письму удается выявить это единство? Как может письмо, подобно, например, состраданию, находиться одновременно и в природе, и вне природы? И что значит здесь пробуждение письма (как ранее - пробуждение воображения), если оно не принадлежит ни природе, ни ее Другому?

Письмо предшествует речи и следует за ней, оно объемлет речь. Это истинно с той единственной точки зрения, которая нас в данный момент интересует: т. е. с точки зрения структуры "Опыта". С одной стороны, теория письма следует за генеалогией речи и предлагает себя в качестве некоего восполняющего приложения. После того как происхождение речи из страсти уже было описано, появилась дополнительная возможность рассмотреть письмо как дополнение (accessoire), дабы получить добавочные знания о состоянии языков. Этот заявленный Руссо проект является исходным и направляющим для всей главы "О письме". Подытожив прогресс языков и разрастание восполнений и подстановок, которые подчиняют его своему закону (так, новые артикуляции "встают на место" стертых акцентов, "мысли встают на место чувств" и проч.), Руссо вводит новый смысловой поворот: "Другое средство сравнения языков и суждения об их древности дает нам письмо - в обратной пропорции к совершенству этого искусства".

Однако письмо должно было возникнуть раньше речи, порожденной страстью. Движение палочки и иероглиф уже умели выразить страсть - еще до того, как страсть исторгла "первые звуки голоса", и так как письмо будет признано потом языком потребности, мы должны были бы сказать, что оно выражает потребность до потребности. Таким образом, при первом своем упоминании письмо еще не связано ни с какими *разграничениями* - даже с различАнием потребности и страсти. Обнаружившиеся *преимущества* письма уже потребовали новой системы понятий.

Таким образом, метафорическое (перво)начало речи пробуждается, открывает глаза в самом средоточии языка, а страсть, исторгающая первые звуки голоса, имеет определенное отношение к образу. Зримость, вписанная в сам акт рождения голоса, это не только акт восприятия, но и акт означения. Письмо - это канун речи. Это обнаруживается уже в первой главе.

> "Дарий, войдя в Скифию со своей армией, получает от скифского царя лягушку, птицу, мышь и пять стрел; посланец молча передает ему этот дар и удаляется. Грозная речь была понята, и Дарий с величайшей поспешностью возвращается в свою страну. Замените эти символы письмом (фонетическим письмом); чем больше в нем будет угроз, тем меньше оно устрашит. То была бы лишь хвастливая выходка, над которой Дарий бы только посмеялся" [233]. Чуть ниже, после ряда примеров из библейской и древнегреческой истории, он говорит: "Итак, *речь, обращенная к зрению, убедительнее, чем речь, обращенная к слуху*. И вряд ли найдется человек, который не почувствует истины суждения Горация на этот счет. Бесспорно также, что самые убедительные речи — именно те, в которых больше всего образов, а звуковая энергия мощнее всего тогда, когда звуки воздействуют, подобно цветам" (курсив наш).

Отсюда важное следствие: красноречие связано с образом. Тем самым уже возвещается, что "первый язык не мог не быть образным" (название III главы). Метафора в разговорном языке извлекает свою энергию из того, что доступно зрению, и из особого рода устной пикто-иероглифики. Итак, если учесть, что в других местах Руссо связывает эту зримость, пространство, живопись, письмо и проч. с потерей энергии страсти, с потребностями, а иногда даже со смертью, то необходимым будет вывод о том, что преимущество письма заключается в соединении весьма разнородных или объявленных таковыми ценностей. Однако Руссо не может открыто провозгласить это единство как преимущество письма. Он может лишь тайком описывать все это, играя различными элементами своих собственных рассуждений. Впадая в противоречие с самим собой, он помещает письмо обок с потребностью, а речь — обок со страстью. В том отрывке, который мы только что приводили, речь, очевидно, идет о знаках страсти. Это подтверждается далее в определении иероглифического письма как "языка, исполненного страсти". Но хотя "энергия звуков мощнее всего, когда звуки действуют на нас, подобно цветам", тем не менее вовсе не цвет, и не пространство сами по себе взывают к страсти. Руссо неожиданно перевертывает порядок доказательства: одна лишь речь способна выразить или возбудить страсть.

> "Но коль скоро надобно взволновать сердце и зажечь страсти — дело обсто ит совсем иначе. Впечатление от последовательности речи, которая поража- ет нас удар за ударом, создается постепенно и вызывает совершенно иное чувство, нежели наличие самого предмета, который можно охватить целиком с одного взгляда. Представим себе горестное состояние, хорошо нам знакомое. Зрелище удрученного человека вряд ли растрогает вас до слез, но дайте страдальцу высказать все, что он чувствует, и вы разрыдаетесь. Только таким образом и производит впечатление сцена трагедии [234]. Пантомима без речей нас почти не взволнует, речь и без жестов исторгает слезы. *Страстям свойственны определенные жесты, но им также присущи особые интонации*, и именно эти интонации вызывают у нас трепет; *неразрывно связанные с голосом, они проникают до глубин нашего сердца, доносят туда, помимо нашей воли*, породившие их движения души, и мы переживаем то, что слышим. *Скажу в заключение, что видимые знаки воспроизводят мысль более точно, но звуки возбуждают более живой интерес*".

В этом отрывке мы могли вычленить две главные линии.

Прежде всего, звук больше трогает, интересует, увлекает нас, поскольку он *проникает в нас* . Это — стихия внутриположного, поскольку сущность звука, его собственная энергия, предполагает его обязательное восприятие. Как мы говорили выше, я могу закрыть глаза, я могу избежать прикосновения тел, которые я вижу и воспринимаю на расстоянии. Однако моя страдательность и моя страсть (ma passivité et ma passion) всецело открыты для "интонаций, от которых нельзя спрятать воспринимающий их орган", которые, будучи неразрывно связаны с голосом, "проникают до глубин нашего сердца, доносят туда, помимо нашей воли, породившие их движения души". Звуки голоса проникают в нас насильно, это главный путь взлома и интериоризации, взаимодействие которых происходит при "слушании собственной речи" (s'entendre parler) в структуре голоса и разговора [235].

Это насилие голоса заставляет Руссо умерить похвалу страсти и отнестись настороженно к этому союзу голоса и сердца. Однако здесь есть и другое насилие, которое еще больше усложняет эту схему. В голосе сама наличность предмета исчезает. Самоналичие голоса и "слышания собственной речи" прячет от нас ту самую вещь, которую ставит перед нами пространство зримого. При исчезновении вещи голос замещает ее звуковым знаком, который, подменяя утаенный предмет, способен проникать "до глубин нашего сердца". Единственный способ интериоризации явления - это преобразование его в феномен звука (akoumène). А все это, в свою очередь, предполагает изначальную синергию и синэстезию, равно как и то, что сокрытость наличия в форме предмета, бытия оче-видного (l'être-devant les yeux), бытия подручного (sous-la-main), устанавливает в самом (пер-во)начале речи особого рода условность или даже ложь. Речь никогда не дает нам вещь как таковую, но лишь ее подобие, которое, однако, глубже затрагивает, сильнее "поражает" нас, нежели сама истина. С оценкой речи связана еще одна двусмысленность. Нас волнует не само наличие предмета, но его звуковой знак: "Впечатление от последовательности речи, которая поражает нас удар за ударом, создается постепенно и вызывает совершенно иное чувство, нежели наличие самого предмета... Я уже говорил о том, почему притворные

страдания трогают нас гораздо больше истинных..." Если театр и подвергается осуждению, то вовсе не потому, что он, судя по его названию, есть место зрелищ, а потому, что в нем мы принуждены слушать.

Этим объясняется ностальгия Руссо по обществу потребностей, которое Руссо в иных случаях так сурово осуждает. Это — греза о немом обществе, об обществе до появления языков, т. е., строго говоря, об обществе до общества.

> "Это наводит меня на мысль, что не будь у нас иных потребностей, кроме телесных, мы прекрасно могли бы обойтись без слов и вполне понимали бы друг друга, прибегая лишь к языку жестов. Мы смогли бы основать общество, мало отличающееся от существующего ныне, и оно даже лучше продвигалось бы к своей цели. Мы умели бы учреждать законы, избирать вождей, изобретать ремесла, торговать, короче - делать почти все, что мы делаем, при помощи слов. На Востоке эпистолярный язык "салямов", не опасаясь ревнивцев, передает секреты влюбленных сквозь стены хорошо охраняемых гаремов. Немые слуги султана понимают друг друга и все, что им говорят знаками, так же хорошо, как если бы то были слова".

По сравнению с этим обществом немого письма воцарение речи представляется катастрофой, непредвиденным несчастьем. Ничто не может обосновать его необходимость. В конце "Опыта" эта схема заменяется прямо противоположной.

Ситуация еще более усложняется, если учесть, что язык потребностей - это естественный язык и что, следовательно, трудно найти надежный критерий для отличения этого немого общества от общества животных. Мы замечаем, что единственное различие между тем, в чем Руссо видит устойчивость языка животных, и прогрессом человеческих языков не связано с каким-нибудь органом, с каким-нибудь чувством, что его нельзя обнаружить ни в порядке зримого, ни в порядке слышимого. И вновь - эта *способность подменять один орган другим, расчленять пространство и время*, зрение и голос, руку и ум — словом, именно эта способность к построению восполнений и есть подлинное "(перво)начало" (или не-первоначало) языков: членораздельность как таковая, расчленение природного и условного, природного и неприродного. Именно на это стоит обратить внимание в конце I главы:

> "Из этих наблюдений, по-видимому, следует, что искусство сообщения мыслей порождено не столько наличием органов речи, сколько свойственной человеку способностью применять свои органы для подобной цели, и *не будь у него голоса и слуха, он использовал бы для передачи мыслей другие органы*. Наделите человека какой угодно грубой организаций, и тогда он, бесспорно, приобретет меньше идей, но если у него и ему подобных будет какое-либо средство общения, благодаря которому один получит возможность воздействовать, а другой — воспринимать, они сумеют в конце концов сообщить друг другу все свои мысли. У животных для такого общения имеется более чем достаточно средств, и однако ни одно животное никогда не воспользовалось этим. Здесь, мне кажется, мы сталкиваемся с

> весьма характерным различением. *Те животные, которые трудятся и живут сообща, — бобры, муравьи, пчелы — обладают от природы каким-то языком для взаимопонимания; в этом я ничуть не сомневаюсь*. Можно даже полагать, что язык бобров и муравьев весь заключается в жесте и что-то говорит только зрению. Как бы то ни было, все эти языки — природные, а не благоприобретенные. Животные владеют ими от рождения; языки эти свойственны всему их роду и повсюду одни и те же; животные не вносят в свой язык никаких изменений, никакого прогресса. Условный язык принадлежит лишь человеку".

Язык животных - и вообще животное состояние - представляет здесь еще живой миф об устойчивости языка животных, о его символической несостоятельности, об отсутствии в нем восполняющего механизма. Если рассматривать понятие животного состояния не в его познавательном содержании, но сообразно с его функцией, мы увидим, что оно должно определять тот момент жизни, который пока еще не ведает всех тех явлений, возникновение и игру которых мы хотели бы описать, а именно символа, подмены, нехватки, восполняющего добавления и проч., - это жизнь, еще не почавшая игру восполнений и одновременно непочатая этой игрой, жизнь, лишенная различАний и расчленений.

Запись (перво)начала

Этот обходный путь необходим нам для того, чтобы заново осмыслить роль понятия членораздельности (articulation). Она починает язык (langage), она открывает слово как установление, рожденное страстью, и в то же время она несет угрозу первоначальному слову -пению. Членораздельность притягивает язык к потребности и разуму (они соучастники) и, следовательно, оказывается наилучшим образом предуготовлена к письму. Чем больше в языке членораздельности, чем меньше в нем напевности, чем он рациональнее, тем менее он музыкален, тем меньше он теряет на письме и лучше выражает потребности. Язык становится северным.

Руссо хотелось бы представить это движение как случайность. Однако он описывает его изначальную необходимость. Это роковое событие в то же время является "естественным шагом вперед". Оно не захватывает уже сложившееся пение, музыку во всей ее полноте. До появления членораздельности не существует, как известно, ни речи, ни пения, ни, стало быть, музыки. Без членораздельности невозможно ни выражать страсть, ни подражать ей. "Крик природы" ("Второе рассуждение"), "простые звуки, которые естественно выходят из гортани" ("Опыт", гл. IV) — это еще не язык, поскольку эти звуки нечленораздельны. "Голоса природы невнятны" (inarticulées) ("Опыт", гл. IV). Условность властвует лишь над арти-кулированностью, членораздельностью, которая отрывает язык от крика и нарастает с использованием согласных, времен и долгот. *Язык, стало быть, рождается в процессе собственного вырождения*. от почему при попытке истолковать способ *описания* у Руссо, ко-торый стремится не к восстановлению фактов, но к измерению разрывов, было бы, пожалуй, неразумно называть нулевой ступенью или простым (перво)началом то, от чего идет отсчет расстояний, на основе чего очерчивается структура. Нулевая ступень или (перво)нача-ло предполагают такое простое начало, которое якобы не является одновременно началом

вырождения и может мыслиться в форме наличия как такового - независимо от того, идет ли речь о каким-то образом измененном наличии, прошлом событии или же о вечной сущности. Чтобы говорить о простом (перво)начале, нужно было бы измерить его удаленность по прямой линии и в одном направлении. Разве не ясно, что на уровне описаний Руссо такого не допускает?

Обсуждение вопроса о (перво)начале и нулевой ступени позволяет пояснить заявленный Руссо замысел и вносит свои поправки во многие устойчивые или не вполне продуманные трактовки этой темы. Однако, вопреки этому заявленному замыслу, рассуждение Руссо обусловлено сложной структурой обстоятельств, всегда принимающей форму восполнения (перво)начала. Заявленный Руссо замысел тем самым не уничтожается, но вписывается в систему, над которой он не властен. Стремление к (перво)началу выступает как непреложная и неустранимая функция безначального синтаксиса. Руссо хотел бы отделить первоначальность от восполнительности. И на его стороне — все права, предоставляемые нашим логосом. В самом деле, немыслимо и недопустимо, чтобы нечто, называемое (перво)началом, было лишь точкой в системе восполнительности, которая отрывает язык от его первоначальной ситуации, от его условностей, от предназначенного ему будущего, от того, чем язык должен (был бы) быть и чем он никогда не был, ибо он мог появиться, лишь приостановив все отношения с каким бы то ни было (перво)началом. История языка с самого начала есть история восполнения: сперва начального восполнения и восполнения (перво)начала. Обратим внимание на игру времен и наклонений в конце гл. IV, где описывается идеал первоначального языка.

> "Так как голоса природы невнятны, в словах [этого языка] было бы немного артикуляций; нескольких соединительных согласных, заполняющих зияние между гласными, хватило бы для плавности и легкости произношения. Зато высота звуков была бы весьма разнообразна, а различные интонации умножали бы число голосовых звуков; другими источниками комбинаций явились бы долгота и ритм. Таким образом, голосовые звуки, их различная высота, их количество - как порождения природы — оставляли бы мало места для артикуляций как условностей; люди пели бы, а не говорили. Большинство корневых слов возникло бы из подражания возгласам страсти или звучанию различных предметов. Здесь непрестанно ощущалась бы ономатопея. В подобном языке мы нашли бы множество синонимов, обозначающих один и тот же предмет в его различных отношениях [236], но мало наречий и отвлеченных слов для выражения самих этих отношений. Зато было бы много увеличительных, уменьшительных и сложных слов, вставных частиц для сообщения ритма периодам и округленности фраз, много неправильностей и исключений. Этот язык *пренебрегал бы* грамматической аналогией ради благозвучия, ритмичности, гармонии и красоты звуков. Вместо аргументов здесь были бы изречения; здесь *убеждали бы*, не доказывая, и *изображали*, не рассуждая". А затем, как обычно, упоминаются иные места и времена. "В некоторых отношениях такой язык *походил бы* на китайский; в иных — на греческий, в иных - на арабский. Проследите эти мысли по всем разветвлениям, и вы найдете, что

> Платонов "Кратил" вовсе не так смешон, как может показаться".

Та стадия, которая здесь описана в сослагательном наклонении, это уже стадия языка, порвавшего с жестом, с потребностью, с животным состоянием и проч. Правда, это стадия языка, еще не испорченного членораздельностью, условностью, восполнительностью. Время этого языка есть некий предел - непрочный, недоступный, мифический — между *уже* и *еще не*: это время рождающегося языка, подобному тому, как было время "рождающегося общества". Ни до, ни после (перво)начала.

Понаблюдав за этой игрой временных наклонений, продолжим наше чтение. Далее идет глава "О письме". Уже само заглавие отделяет предыдущую цитату от последующей: обратим внимание на смысл некоторых глаголов и наклонение всех глаголов:

> "Кто станет изучать историю и развитие языков, увидит, что чем однообразнее становятся гласные звуки, тем больше становится согласных, причем исчезающие интонации и выравнивающаяся длительность гласных восполняется новыми грамматическими сочетаниями и расчленениями (articulation). Но эти изменения происходят постепенно, в течение долгого времени. По мере того как возрастают потребности, усложняются деловые связи и распространяется просвещение, язык меняет свой характер: он становится более правильным и менее страстным, он подменяет чувства мыслями и обращается уже не к сердцу, а к рассудку. Именно из-за этого угасает интонированность и нарастает членораздельность; язык становится более точным и ясным, но в то же время — более растянутым, приглушенным и холодным. Такое развитие кажется мне вполне естественным".

Эта восполнительность делает возможным все, что свойственно человеку: речь, общество, страсть и т. д. Однако, что именно свойственно (propre) человеку? С одной стороны, все то, возможность чего следует помыслить до человека и вне его. Человек может возвестить о своем появлении лишь на основе восполнительности, которая вовсе не есть атрибут человека — случайный или же сущностный. С другой стороны, поскольку восполнительность вообще не есть что-либо (ни наличие, ни отсутствие), она и не может быть ни субстанцией человека, ни его сущностью. Она выступает как игра наличия и отсутствия, как открытое отношение к игре, немыслимое в понятиях метафизики или онтологии. Вот почему это свойство (ce propre) человека оказывается ему несвойственным: речь идет о разрушении свойственного (propre) как такового, о том, что само-довление или же чистое наличие невозможны и, стало быть, желанны для нас. То, что восполнительность несвойственна человеку, не означает лишь (и притом столь же определенно), что она вообще не есть свойство (un propre): это означает также, что игра восполнительности существует до появления того, что называют человеком, и простирается за его пределы. Человек называется человеком, лишь если может поставить предел, не допустить к игре восполнительности "свое другое", а именно чистоту природы, животное состояние, первобытность, детство, безумие, божество. Приближение к этому пределу одновременно и угрожает смертью, и манит доступом к жизни без всякого различАния. История существа, называющего себя человеком, это сорасчлененность (articulation) всех этих пределов. Все

понятия, определяющие невосполнительность (природа, животное состояние, первобытность, детство, безумие, божество и проч.) сами по себе не имеют, очевидно, никакого истинностного значения. Они принадлежат - как, впрочем, и сама идея истины - к эпохе восполнительности. Они обретают смысл лишь в замкнутых пределах игры.

Письмо все более предстает перед нами как другое имя самой этой структуры восполнительности. Учитывая, что членораздельность, по Руссо, дает возможность как для речи, так и для письма (всякий язык обязательно является членораздельным, и чем больше в нем расчленений, тем лучше он подготовлен к письму), мы убеждаемся в том, о чем, по-видимому, не решался сказать Соссюр в произведении, известном нам под названием "Анаграмм", а именно что не существует фонем до графем. Или, иначе, до того, что вносит в речь сам принцип смерти.

Быть может, теперь мы лучше понимаем позицию Руссо по отношению к понятию восполнения, а также положение нашего собственного исследования. Мало того, что Руссо помимо своей воли мыслит восполнение, что он не согласует говоримое с тем, что он хочет сказать, описанное — с заявленным. Этот отрыв, или это противоречие, должен быть определенным образом организован. Руссо пользуется словом и описывает вещь. Однако теперь нам становится понятно, что мы не имеем здесь дела ни со словом, ни с вещью. Слово и вещь суть пределы предметной отнесенности, которые может выработать и разметить лишь сама структура восполнений.

Пользуясь словом и описывая вещь, Руссо сдвигает и определенным образом искажает сам знак "восполнения", единство означающего и означаемого, сложившееся в именах (supplément, suppléant), глаголах (suppléer, se substituer), прилагательных (supplémentaire, supplétif), и вводит игру означаемых в рамки плюса и минуса, положительного и отрицательного. Однако все эти сдвиги и искажения упорядочены противоречивым — и по-своему восполнительным — единством желания. Это похоже на то, что происходит в снах, проанализированных Фрейдом, где несовместимые вещи допускаются одновременно ради выполнения желания и вопреки принципу тождества или исключенного третьего, т. е. вопреки логическому времени сознания. Не пользуясь словом "сон", вводя другую систему понятий, отличную от метафизики наличия или сознания (и противопоставляя сон и явь даже внутри фрейдовского рассуждения), следовало бы определить пространство, в котором это упорядоченное "противоречие" стало бы возможным, и описать его. Так называемая история идей должна была бы начаться с вычленения этого пространства и лишь потом перейти к вопросу о сорасчленениях между этим полем и другими полями. Конечно, все эти вопросы мы можем здесь только поставить.

Каковы они - те две противоречащие друг другу возможности, которые Руссо хочет сохранить одновременно? И как он это делает? С одной стороны, Руссо стремится *утвердить* положительную ценность всего, что основано на членораздельности или образует с ней единую систему (страсть, язык, общество, человек и проч.). Однако он одновременно утверждает и все то, что вычеркивается самой этой членораздельностью (интонация, жизнь, энергия, опять-таки страсть и проч.). Поскольку восполнение — это расчлененная структура этих двух возможностей, Руссо может лишь разложить, разделить ее на две простые подструктуры, логически противоречивые, но сохраняющие в нетронутой чистоте как

положительное, так и отрицательное. И однако Руссо, захваченный - вместе со всей логикой тождества - графикой восполнительности, говорит нам нечто как бы против своей воли и описывает то, чего он не хотел бы видеть: а именно что положительное есть вместе с тем отрицательное, что жизнь есть смерть, что наличие есть отсутствие и что повторы восполнений не охватываются никакой диалектикой — в том смысле, что над этим понятием, как обычно, властвуют наличие и его перспективы. Конечно, эта графика восполнительности захватывает не только Руссо. Она захватывает любой смысл, любую речь. И в частности, каким-то особым приемом в нее включается и само метафизическое рассуждение, внутри которого передвигаются понятия Руссо. И когда Гегель будет говорить нам о единстве отсутствия и наличия, небытия и бытия, эта диалектика или история по-прежнему будут — по крайней мере применительно к тому уровню рассуждений, на котором речь шла о "желании высказаться" (le vouloir-dire), - лишь движением опосредо-вания между двумя полноналичными инстанциями. Эсхатологическая явленность (parousia) - это также наличие полной речи, подытоживающей все свои различия и расчленения в самосознании логоса. Следовательно, прежде чем поставить необходимый вопрос об исторической ситуации текста Руссо, нужно сначала определить все признаки его принадлежности к метафизике наличия (от Платона и до Гегеля), ритмически расчлененной моментами наличия в самоналичии. Следует соблюдать единство этой устойчивой метафизической традиции, проявляющееся во всех тех признаках принадлежности, генеалогических схемах и более сжатых причинных цепях, которые организуют текст Руссо. Необходимо прежде всего четко понять, что это за историчность, без которой то, что могло бы быть записано в рамках более узкой структуры, не было бы текстом и прежде всего — не было бы текстом Руссо. Недостаточно понять текст Руссо внутри системы мыслительных предпосылок метафизической, или же западной, эпохи, которые мы здесь скромно пытаемся обрисовать. Нужно также понять, что эта история метафизики, к которой относится и само понятие истории, принадлежит к тому целому, которое, конечно, уже больше нельзя называть историей. Вся эта игра скрытых предпосылок столь сложна, что сама попытка выяснить соотношения между теми или иными элементами этой игры и текстами - например, текстом Руссо - была бы неуместной. Все это не только трудно, но фактически невозможно, ибо вопрос, на который мы хотели бы тем самым ответить, не имеет, конечно же, никакого смысла вне метафизики наличия, свойственности (du propre) и субъекта. Строго говоря, не существует такого текста, автором или же темой которого был бы Ж.-Ж. Руссо. Вот из этого главного тезиса нам и остается вывести строгие следствия, не привлекая второстепенные высказывания на том основании, что их смысл и их границы уже опровергнуты и оспорены в самой их основе.

Невма

[237] Атеперь посмотрим, как действует Руссо в тех случаях, когда он пытается, например, определить пределы возможности того, что, согласно его же собственному описанию, невозможно, а именно возможности естественного голоса или нечленораздельного языка. Это уже не крик животного (до возникновения языка), но пока еще и не членораздельный язык, уже проработанный отсутствием и смертью. Между до-языком и языком, между криком и речью, между животным и человеком, природой и обществом Руссо ищет этот

"зарождающийся" предел и дает ему различные определения. Среди них есть по крайней мере два определения с одинаковой функцией. Оба они имеют отношение к детству и к Богу. И каждый раз оба взаимоисключающих предиката объединяются, ибо речь идет о языке, свободном от всякой восполнительности.

Модель такого невозможного "естественного голоса" — это прежде всего детство. В "Опыте" она описана в условном наклонении (вспомним анализ невнятных "голосов природы"), но она присутствует и в "Эмиле". Alibi (в другом месте) и in illo tempore (в другое время): здесь речь идет не о китайце или греке, но о ребенке:

> "*Все наши языки — это произведения искусства.* В течение долгого времени люди пытались выяснить, существовал ли естественный язык, общий для всех людей. Такой язык несомненно существует: *это язык, на котором говорят дети до того, как они научаются говорить. Этот язык нечленораздельный, но богатый интонациями, звучный, понятный*. Когда мы начинаем говорить на взрослом языке, мы его полностью забываем. Понаблюдаем внимательно за детьми, и тогда мы вновь научимся этому языку. Знатоки этого языка — кормилицы. Они понимают все то, что говорят им младенцы, они отвечают им, они ведут с ними вполне связные разговоры; слова, которые они при этом произносят, совершенно бесполезны: *младенцы понимают не смысл слов, а интонацию, которой они сопровождаются*" (с. 45. Курсив наш).

Говорить, прежде чем научишься говорить, — вот тот предел, к которому Руссо упорно подводит нас своими повторами (перво)нача-ла. Этот предел есть предел невосполнительности. Но поскольку язык уже должен существовать, необходимо возвестить о восполнении еще до того, как оно осуществится, дабы нехватка или отсутствие могли начаться, не начавшись. Не испытав потребности в восполнении, ребенок вообще бы не заговорил; если бы он не испытывал страданий и нехваток, он не стал бы звать [другого человека], он бы не заговорил. Но если бы восполнение уже произошло, если бы оно действительно вступило в силу, тогда ребенок бы заговорил, уже умея говорить. *Но ребенок начинает говорить, еще не научившись говорить*. У него есть свой язык, но этому языку не хватает способности к *самозамещению*, к подмене одного знака другим, одного органа другим; этому языку не хватает, как говорил Руссо в "Опыте", "той свойственной человеку способности, которая позволяет ему пользоваться для этого своими органами, а за неимением таковых использовать для этого другие средства". Ребенок — или понятие ребенка — означает существо, у которого есть всего один орган и, следовательно, всего один язык. А значит, его нехватки и страдания единственны и единообразны, они не допускают никаких подмен и замещений. Таков ребенок у Руссо. У него нет языка именно потому, что у него есть один-единственный язык:

> "У него есть лишь один язык, поскольку он знаком лишь с одним страданием: при несовершенстве его органов он не отделяет одни впечатления от других, и все его беды складываются для него в одно общее чувство страдания" (с. 46).

Ребенок заговорит тогда, когда различные виды его несчастий станут взаимозаменяемыми, а сам он научится незаметно переходить от одного языка к другому, играть означающими. Тогда он получит доступ к порядку восполнения или собственно человеческому порядку: он уже не заплачет от боли, а скажет: "Мне больно".

> "Когда дети научаются говорить, они меньше плачут. Эта перемена естественна: один язык замещается другим... С того момента, как Эмиль скажет однажды: "Мне больно", - он заплачет лишь от очень сильной боли" (с. 59).

Говорить, прежде чем научишься говорить; детство есть благо, потому что речь есть благо и свойство (propre) человека. Итак, ребенок умеет говорить. Детство есть благо, потому что умение говорить уже содержит в себе зло членораздельности. Итак, ребенок не умеет говорить. Детство не благо, потому что оно уже заговорило, и детство не благо, потому что оно еще не умеет говорить, а именно умение говорить есть благо и свойство человека. Отсюда определенным образом упорядоченная неустойчивость суждений Руссо о детстве, сближаемом (в отрицательном или в положительном смысле) то с животным, то с человеческим состоянием. То, что ребенок говорит, еще не научившись говорить, может быть обращено к его благу; однако он говорит, не научившись петь, и потому ребенок — это уже не животное, которое не умеет ни говорить, ни петь, но еще и не человек, который умеет и говорить, и петь:

> "У человека есть три различных голоса, а именно голос разговорный, членораздельный, голос поющий или мелодический и голос страстный, интонированный, который пользуется языком страстей, который одушевляет и пение, и речь. Эти три голоса есть и у ребенка, и у взрослого, однако ребенок, в отличие от взрослого, не умеет их соединять; подобно взрослому, он умеет смеяться, кричать, жаловаться, восклицать, стонать, но он не умеет смешивать модуляции одного голоса с модуляциями других голосов. Совершенная музыка — та, которая наилучшим образом объединяет эти три голоса. Дети к этой музыке не способны, их пение лишено души. Их язык, как и их разговорный голос, лишен интонации: они кричат, но не интонируют, и как речь их небогата интонациями, так и голос их-энергией" ("Эмиль", с. 161—162).

Членораздельность — там, где мы ее находим, - выступает как расчленение частей и органов тела, как процесс различАния внутри собственного (propre) тела. Но что стирает это различАние естественным выражением? Дыхание. Ведь это дыхание речи, песни, языка, хотя и нечленораздельного.

(Перво)начало и предназначение такого дыхания лежат за пределами человеческого. Человек не проходит через стадию дыхания, как проходит, например, через детский язык; дыхание — это удел сверхчеловека. Его начало и его конец уводят в область теологии, подобно голосу и промыслу природы. Руссо строит повторы (перво)начала именно по этой онто-теологической модели. Образцом этого является чистое дыхание (pneuma) и непочатая жизнь, нечленораздельные пение и язык, речь без разбивки: это пример утопический и атопический, но все равно вполне по нашей мерке. Мы можем назвать и определить его. Это

— невма (neuma), чистая вокализация, особая форма нечленораздельного пения без слов. Слово это означает дыхание, вдохновленное Богом и обращенное к нему одному. Такое определение дается в "Музыкальном словаре":

> "*Невма*. Термин, обозначающий cantus-plenus. Невма есть нечто вроде короткой концовки песнопения, которое находится в конце каждого куплета литургии и представляет собой простое перебирание звуков без слов. Католики обосновывают это весьма своеобразное пение ссылками на св. Августина, который сказал, что человеку, не способному найти достойные слова для восхваления Господа, вполне пристало обратиться к нему с нестройной песней восхваления: "Ибо кому подобает обратить такое бессловесное восхваление, как не вечному существу, поскольку *невозможно ни безмолвствовать, ни найти средства для выражения своего восторга, кроме нечленораздельных звуков*?" (Курсив наш.)

Говорить, прежде чем научишься говорить и не умея ни говорить, ни молчать, - вот предел (перво)начала и одновременно предел чистого наличия: вполне наличного, живого, данного в наслаждении, и вместе с тем вполне чистого и еще непочатого работой различения, еще вполне нечленораздельного, не нарушенного в своем самонаслаждении интервалом, разрывом, инаковостью. Этот опыт непрерывного самоналичия Руссо приписывает только Богу или тем, чьи души *настроены в лад* Богу. Именно это согласие, это сходство божественного и человеческого и вдохновляет Руссо, когда он грезит в "Прогулках" об опыте времени, сведенного к наличию, "*в котором наличное длится вечно, ничем не обнаруживая длительности и не оставляя следа*".

Все эти страницы стоит перечитать: речь идет о болезни времени, наличность которого разрывается воспоминанием и предвосхищением. Наслаждение протяженным и нечленораздельным наличием — это почти невозможный опыт: "Вряд ли есть в наших самых живых наслаждениях такой момент, когда наше сердце поистине могло бы сказать: "Пусть это мгновение длится вечно". Сердце — это не орган, так как оно не включено в систему различий и расчленений. Оно не орган, поскольку оно — орган чистой наличности. Руссо пережил опыт такого почти невозможного состояния на острове Сен-Пьер. Об этом отрывке писали многие исследователи [238], разбирая темы природы, воды, течения и проч. Лишь сопоставив этот опыт с опытом чистой вокализации, чистых гласных естественного языка и невмы, мы получаем систему четырех взаимосвязанных значений.

Наслаждение самоналичием, чистое самовозбуждение, не затронутое ничем внешним, подобает лишь Богу:

> "Чем наслаждаемся мы в подобной ситуации? Ничем внешним, только самими собой и своим собственным существованием; пока это состояние длится, человек самодостаточен, как Бог".

Здесь необходимо *движение*, жизнь, наслаждение временем, самоналичие. Однако в этом движении не должно быть промежутков, различий, разрывов:

>

> "Не нужен ни абсолютный отдых, ни лишняя суета, нужно лишь однообразное, умеренное движение без толчков и разрывов. Жизнь без движения - это летаргия. Если движение неравномерно или слишком быстро - оно пробуждает... Движение, которое не побуждается извне, развертывается внутри нас".

Это движение и есть *нечленораздельная речь*, речь бессловесная; в ней достаточно живости для разговора, достаточно внутренней цельности и чистоты, чтобы не соотноситься ни с каким внешним объектом и отталкивать от себя любое гибельное различие, любую отрицательную величину; это волшебство, или, иначе, пение:

> "Если движение это неравномерно или слишком быстро, оно пробуждает; обращая человека к внешним объектам, оно разрушает очарование грезы, оно отрывает нас от нашего внутреннего мира и сразу же ввергает нас под ярмо судьбы и людей, заставляя нас почувствовать наши страдания. Абсолютное молчание влечет нас к скорби. Оно дает нам образ смерти".

Этот опыт, почти невозможный, почти непосильный в оковах восполнительности, — тем не менее мы его переживаем, если в нашем сердце для этого довольно чистоты, переживаем как восполнение, как *воздаяние*. И в этом - различие между нашим опытом и божьим опытом:

> "Несчастный, отторгнутый от человеческого общества, не способный к полезным и добрым поступкам ни ради других, ни ради себя самого, может обрести в этом состоянии все человеческое блаженство воздаяния, которое ни судьба, ни люди не властны у него отнять. Правда, это воздаяние получает не всякая душа и не во всякой обстановке. Нужно, чтобы сердце было в ладу с самим собой и чтобы его спокойствие не нарушалось никакими страстями".

Различие между богом и нами в том, что Бог распределяет воздаяния, а мы их получаем. Вся теология морали у Руссо предполагает (причем в "Викарии" это слово часто используется), что в силу заботы Бога о человеке его *воздаяния* всегда справедливы. Лишь Бог может обойтись без тех восполнений, которые он дарует людям. Бог — это свобода от восполнений.

Невма, волшебство самоналичия, нечленораздельный опыт времени — это, иначе говоря, *утопия*. Такого языка — ибо речь идет именно о языке — собственно говоря, не существует. Он не знает членораздельности, требующей разбивки и размещения в пространстве. До различия мест языка не существует.

Итак, четыре главы - "Общие и местные различия в происхождении языков" (VIII), "Образование южных языков" (XX), "Образование языков Севера" (X), "Размышления об этих различиях" (XI) - на уровне описаний противоречат заявленной структуре "Опыта". В этих главах описывается невозможность языка до возникновения членораздельности, т. е. до различия мест. Ибо мы увидим, что эти различия между двумя полюсами языка всегда

приводят к игре членораздельностью, артикуляцией. Таким образом, нельзя описать общую структуру языка или его сущность, не учитывая его топографию. Однако именно это пытается сделать Руссо, рассматривая язык как таковой до вопроса об общих и местных различиях в происхождении языков. Этим самым он надеялся разграничить структуру происхождения языка, или, лучше сказать, происхождение общеструктурное и происхождение местное: "Все то, что я говорил до сих пор, относится к первобытным языкам как таковым, а также и к тем изменениям, которые они претерпевают с течением времени, но не объясняет, однако, ни их происхождения, ни различий между ними". Так начинается VIII глава.

Если верно, что членораздельность, артикулированность, отныне служит мерой местных различий и что в языке ничто ее не предваряет, то можно ли из этого заключить, что в классификации языков, в их местном, географическом распределении, в структуре их становления нет ничего, кроме игры связей, положений, отношений? Можно ли отсюда заключить, что не существует никакого абсолютного, неподвижного и естественного центра? И здесь опять мы должны отделить у Руссо его описания от его деклараций.

Руссо заявляет, что такой центр есть, так как имеется лишь одно (перво)начало, единственная нулевая точка истории языков. И это — юг, теплота жизни, энергия страсти. Несмотря на явную симметрию между двумя главами, несмотря на то описание двоякого происхождения языков, о котором речь шла выше, Руссо не хочет говорить о двух полюсах образования языков, но лишь об их формировании и упадке. Язык поистине складывается лишь на юге. Вопрос об изначальном центре языка прекрасно проанализирован в средней части "Опыта", в XX главе, которая намного длиннее и содержательнее других глав.

Вопреки видимости и предположениям, Руссо постоянно избегает каких бы то ни было фактов. Конечно, в "Опыте" приводится больше фактов, чем во "Втором рассуждении". Однако фактическое содержание "Опыта" подчиняется скорее установке на структуру: вместе с "установкой на пример" (conscience d'exemple) оно направляет феноменологическую интуицию сущности. И это подтверждается уже самыми первыми строками первого примечания:

> "В первоначальные времена [239] у людей, рассеянных по земле, не было иного общества, кроме семьи, иных законов, кроме законов природы, иного языка, кроме жестов и нескольких нечленораздельных звуков".

Выражение "первоначальные времена" и все те признаки, которые служат для их описания, не подразумевают ни даты, ни события, ни хронологии. Можно варьировать факты, не меняя структурного инварианта. Речь идет о времени до начала времени. В любой возможной исторической структуре должен существовать доисторический и досоциальный, а также и доязыковой слой, который всегда можно было бы так или иначе обнаружить. Людское рассеяние, абсолютное одиночество, немота, опыт, ограниченный дорефлексивными ощущениями, переживаемым моментом, не затрагивающим ни память, ни предвидение, ни воображение, ни способность к сопоставлению и рассуждению, — такова девственная почва любого социального, исторического, языкового начинания. Обращение к фактам, к

примерам и даже событиям, далеким от (перво)начала, здесь чисто иллюзорно. Это очевидно и для Руссо. И когда ему возражают (а он делает вид, что спорит с критиками), приводя те или иные исторические соображения насчет правдоподобия или со-возможности тех или иных фактов, он ловко увертывается, утверждая, что при описании происхождения факты для него ничего не значат и что он уже дал свое определение "первоначальных времен".

> "Пусть мне скажут, что Каин был землепашцем, а Ной — виноградарем. А почему бы и нет? Они были одиноки, и им нечего было бояться, так что все это никак против меня не свидетельствует; я ведь уже сказал, что именно понимаю под первоначальными временами".

И здесь мы видим еще один подступ к проблеме отношений между "Опытом" и "Вторым рассуждением" - с точки зрения чисто природного состояния. До "первоначальных времен" ничего не существовало, и в этом смысле различий между этими текстами, строго говоря, нет. Об этом уже говорилось в связи с веком хижин. А здесь уместно сделать некоторые уточнения.

На первый взгляд, разница между этими двумя текстами неоспорима. Дикарь из "Рассуждения" блуждает среди лесов "без промыслов, без языка, без дома". У варвара в "Опыте" есть семья, хижина и язык, даже если он ограничивается "жестами и несколькими нечленораздельными звуками".

Однако с точки зрения наших интересов все эти различия несущественны. Руссо вовсе не описывает два различных состояния, следовавшие одно за другам. Семья в "Опыте" — это не общество. Она не уменьшает первоначального рассеяния людей. "В первоначальные времена у людей, *рассеянных* по земле, не было иного общества, кроме семьи..." Это означает, что семья не была обществом. Она была, как считает Ж. Москони (см. выше), до-институциональным, чисто природным и биологическим явлением. Она была необходимым условием того процесса смены поколений, о котором речь идет также и в "Рассуждении" ("поколения бесцельно множились"). В этой природной среде не было никаких общественных установлений, не было и *подлинного языка*. Приписав ей в качестве языка "жесты и несколько нечленораздельных звуков", Руссо уточняет в примечании:

> "Подлинные языки не возникают к домашнем кругу, в основе их должна лежать некая более общая и устойчивая условность. Дикари в Америке почти никогда не говорят у себя дома: в своей хижине всякий хранит молчание, со своими домашними он объясняется знаками, да и то редко, поскольку дикарь меньше беспокоится и суетится, нежели европеец, ибо потребностей у него меньше, а удовлетворять их он стремится самостоятельно".

Однако уничтожить противоречие или даже разрыв между двумя текстами еще не значит свести их тем самым к самоповторению и взаимоналожению. От одного текста к другому происходит сдвиг акцентов, непрерывное скольжение. Отвлекаясь от вопроса о том, что было написано раньше, а что позже, можно сказать, что при движении от "Опыта" к

"Рассуждению" увеличивается связность и согласованность. "Рассуждение" *подчеркивает момент начала*, заостряет и усиливает черты девственности в чисто природном состоянии. В "Опыте" Руссо хочет дать нам *почувствовать начало*, или, иначе, то движение, посредством которого "люди, рассеянные по земле", постоянно отклоняются — в уже зарождающемся обществе — от чисто природного состояния. Человек здесь схвачен в самом начале перехода, в момент едва уловимого сдвига от (перво)начала к генезису. Эти замыслы не противоречат друг другу, ни один не господствует над другим; как уже говорилось, описание чисто природного состояния в "Рассуждении" подготавливает почву для перехода границы.

Как и всегда, это некий почти неуловимый предел. Не природа, не общество, но почти-общество, зарождающееся общество. В этот момент человек, выйдя (или почти выйдя) из чисто природного состояния (о котором в предисловии к "Рассуждению" говорится, что оно "уже более не существует, может быть, никогда не существовало и, вероятно, никогда не будет существовать, но о котором необходимо иметь как можно более строгие понятия, чтобы судить о нашем нынешнем состоянии"), пока еще находится и вне общества. В этом единственное средство восстановить процесс возникновения культуры из природы. Семья, которую и Гегель считал доисторической, хижина, язык жестов и "нечленораздельных" звуков - все они указывают на это "почти". "Дикая" жизнь охотников, "варварская" жизнь пастухов в доземледельческую эпоху - вот картина этого почти-общественного состояния. Как в "Рассуждении", так и в "Опыте" общество поставлено в зависимость от земледелия, а земледелие — от металлургии [240].

Руссо сталкивается здесь с проблемой отношения к Священному Писанию. В самом деле, ведь можно возразить, что "уже во времена патриархов люди много занимались землепашеством". Ответ на это возражение еще раз проясняет статус исторических фактов у Руссо. Факты, приводимые в Писании, ни в коей мере не относятся к чисто природному состоянию. Однако, избегая четкого разграничения между структурным и эмпирическим (перво)началом, Руссо прикрывается авторитетом Библии, из которой он заимствует общую схему, полагая, что эпоха патриархов весьма удалена от (перво)начал:

> "Все это верно; однако не будем смешивать различные времена. Известный нам патриархальный век весьма далек от первоначальных времен. В Писании насчитывается десять поколений кряду в те века, когда люди жили столь долго. Что они делали, эти десять поколений? Мы ничего об этом не знаем. Они жили порознь и почти без общества, почти не говорили: могли ли они тогда писать? Да и при однообразии их одинокой жизни о каких событиях могли они нам рассказать?" (Курсив наш.)

К этому библейскому источнику Руссо добавляет еще один: упадок и возврат к варварству после землепашества. В силу какого-то катастрофического события, которое сводит на нет движение вперед и вынуждает к повторам, структурный анализ может вновь начаться из исходной точки. А это подтверждает, что структурное повествование не развивается однолинейно, но ориентируется на те постоянные возможности, которые в любой момент могут вновь возникнуть в ходе циклического движения. Почти-общественное состояние

варварства может фактически существовать и до и после общественного состояния, т. е. и во время него и при нем.

> "Адам умел говорить, и Ной умел говорить. Адама научил этому сам господь бог. Разделившись, дети Ноя забросили занятия землепашеством, и общий язык погиб вместе с первым обществом. Все это произошло, когда о Вавилонской башне еще не было и речи".

Поскольку люди всегда могут вновь рассеяться по земле, поскольку эта угроза исходит из самой сути общества, постольку изучение чисто природного состояния и ссылки на природные причины всегда сохраняют свой смысл. И в этом подход Руссо напоминает подход Кондильяка, который, считая, что язык был дан Богом в готовом виде Адаму и Еве, "предполагает, однако, что после потопа двое детей разного пола долго блуждали в пустыне, прежде чем научились пользоваться какими-либо знаками...". "Пусть так, но весь вопрос тогда заключается в том, чтобы выяснить, каким образом зарождающийся народ создает свой язык" [241]. Это рассуждение, этот поворот мысли уже использовался Уорбергоном (Кондильяк на него ссылается), а кантовский подход, представленный в его работе "Религия в пределах только разума", по меньшей мере аналогичен.

Если от "Рассуждения" к "Опыту" и наблюдается небольшой сдвиг, то речь может идти скорее о плавном движении, о медленном переходе от чистой природы к зарождающемуся обществу. Однако это не так просто и очевидно, ибо непрерывный переход от нечленораздельного к членораздельному, от чистой природы к культуре, от полноты к игре восполнительности - невозможен. Чтобы описать *рождение*, зарождающееся бытие восполнения, "Опыт" должен примирить два различных типа времени. *Выход за пределы природы был одновременно и постепенным и резким, и внезапным и бесконечным*. Структурная цезура режет остро, а историческое отделение происходит медленно, трудно, постепенно, едва заметно. По вопросу об этой двоякой временности "Опыт" и "Рассуждение" не противоречат друг другу [242].

Это "простое движение перста". Письмо и запрещение инцеста

Зарождающееся общество подчиняется, согласно "Опыту", своего рода закону трех состояний. Однако среди "трех состояний человека в его отношении к обществу" (гл. IX) или же "трех различных состояний, в которых можно рассматривать людей, составляющих народ", (гл. V) лишь в последнем человек получает доступ к человечности, становясь членом общества, т. е. человеком общественным, земледельцем. Два предыдущих состояния (дикарь-охотник и варвар-скотовод) относятся как бы к предыстории. Руссо интересует прежде всего переход от второго состояния к третьему.

Переход этот фактически был чрезвычайно медленным, робким, непрочным, однако поскольку ничто в предыдущем состоянии не предвосхищало последующего, генеалогия

должна обнаружить и описать здесь разрыв или переворот, решительную перемену или ка тастрофу.

Во "Втором рассуждении" речь часто заходит о таком перевороте. Хотя слово "катастрофа" используется в "Опыте" всего один раз, это понятие здесь присутствует, причем не из-за какой-то там системной неувязки, но как нечто обусловленное всей цепочкой других понятий.

Но почему же (перво)начало человека общественного, языков и проч. - словом, (перво)начало самой структуры восполнений, а также письма - все это оказалось, как мы увидим, катастрофой? Почему оно следует за катаклизмом в виде переворота, возврата, обращения вспять, прогрессивного движения в форме регрессивного?

В рамках антропогеографической проблематики и натуралистических схем объяснения (они характерны для главы об образовании языков) первой такой катастрофой оказывается уже вращение земли. Без этого человек никогда бы не вышел из "золотого века" "варварства". Сила разрыва или причина выхода из варварского состояния не могла возникнуть внутри самого этого состояния. Эта причина должна была быть одновременно и естественной, природной, и чуждой доцивилизационному состоянию. Вращение земли отвечает этим двум требованиям. Об этом говорится в середине "Опыта":

> "Края с мягким климатом, жирной и плодородной почвой были заселены раньше всего, но в них позже всего образовались народы, так как здесь люди легче могли обойтись друг без друга и потребности, порождающие общество, возникли много позже.
>
> Предположите, что на земле царит вечная весна; что повсюду есть вода, скот и пастбища; что люди, выйдя из рук природы, расселились среди всех этих благ Будь так, я не могу себе представить, зачем стали бы они отказываться от своей первоначальной свободы и покидать уединенную пастушескую жизнь, столь отвечающую их природной лени [243], ради рабства трудов и бедствий, неотделимых от общественного состояния.
>
> Тот, кто пожелал превратить человека в существо общественное, коснулся перстом оси земного шара и наклонил ее над осью вселенной. Я вижу, как при сем легком движении изменился лик земли и решилось призвание человеческого рода; я слышу вдали крики радости бессмысленной толпы; я вижу, как строятся дворцы и города; как рождаются ремесла, законы, торговля, как народы образуются, разрастаются, расходятся, следуя один за другим, словно морские волны; как люди, собравшись в нескольких точках своего земного обиталища, чтобы там развиваться, помогая друг другу, превращают остальную часть мира в ужасную пустыню — достойный памятник общественного единения и пользы ремесел" (курсив наш).

Природная леность человека-варвара — это не просто один из многих эмпирических признаков наряду с другими. Это изначальное определение, необходимое для природной

системы. Это и объясняет, почему человек не смог стихийно вырваться из варварского состояния и из своего золотого века: в самом человеке не заложено принципа дальнейшего развития. Отдых естествен. В начале и в конце господствует инерция. Неспокойство не могло родиться от покоя: лишь катастрофой оно вторгается в состояние человека и соответствующее состояние земли, в состояние варварства или вечной весны; оно выступает как результат действия силы, совершенно непредсказуемой внутри земной системы. Вот почему антропологический атрибут лености должен соответствовать reo-логическому атрибуту инерции.

Так как катастрофа, принесшая с собой неспокойство и разделение времен года, логически не могла быть результатом внутреннего функционирования инертной системы, то следует вообразить нечто невообразимое: внешний толчок, совершенно чуждый природе. Это по видимости "произвольное" [244] объяснение отвечает некоей глубинной необходимости и примиряет между собою различные требования. Отрицание, (перво)начало зла, общество, членораздельная речь — все это приходит извне. Наличие захвачено врасплох тем, что ему угрожает. Впрочем, нужно, чтобы эта внепо-ложность зла была ничем или почти-ничем. Иначе говоря, толчок, "легкое движение" порождает такой переворот из ничего. Достаточно, чтобы сила того, кто коснулся перстом земной оси, прилагалась извне земного шара. Сила почти нулевая одновременно есть сила почти бесконечная, поскольку она абсолютно чужда системе, которую приводит в движение. Эта система никак ей не сопротивляется, ибо силы сопротивления действуют лишь внутри земного шара. Этот толчок всемогущ, ибо он перемещает земной шар в пустоте. (Перво)начало зла или истории, таким образом, есть ничто или почти-ничто. Тем самым находит свое объяснение безличность Того, кто перстом наклонил земную ось. Это, быть может, и не Бог, ибо божественное провидение, о котором столь часто говорит Руссо, не может желать катастрофы и не нуждается в случайности или пустоте для того, чтобы действовать. Однако это, быть может, и Бог, поскольку сила зла есть ничто, она не порождает никакого реального результата. Это, вероятно, Бог, так как его красноречие и власть бесконечны и не встречают соизмеримого с ними сопротивления. Бесконечная власть: перст, наклоняющий земную ось. Это красноречие бесконечно, ибо безмолвно; движения божьего перста достаточно, чтобы привести мир в движение. Божественное действие строится по образцу красноречивейшего знака — того, который царит, например, в "Исповеди" и "Опыте". В обоих этих текстах есть примеры такого немого знака: "легкое движение перста", "едва заметный знак перста" [245], "движение палочки".

И перст, и палочка здесь метафоры. Дело не в том, что они обозначают нечто другое. Речь идет о Боге. У него нет рук и нет потребности в каком-либо органе. Органическая дифференциация — это человеческое свойство и зло. Здесь безмолвное движение даже не подменяет красноречия. У Бога просто нет потребности иметь уста, чтобы говорить, произнося членораздельные звуки. Во "Фрагменте" о различиях климата эта мысль выражена резче, чем в "Опыте".

> "Если бы эклиптика совпадала с экватором, то, быть может, никогда бы и не было переселения людей, так как каждый человек, не будучи в состоянии вынести климат, отличный от того, в котором он родился, никогда бы не покидал родные края. Наклонить перстом земную ось или же сказать

> людям: "заселяйте землю и живите сообща" — суть одно и то же для того, у кого нет ни потребностей, ни рук, чтобы действовать, ни голоса, чтобы говорить" (с. 531).

Речь, конечно же, идет о Боге поскольку генеалогия зла — это одновременно и теодицея. Катастрофическое (перво)начало обществ и языков вместе с тем позволило разбудить скрытые, дремлющие в человеке способности. Лишь случайная причина могла ввести в действие те природные возможности, которые не бьkи достаточно мотивированы изнутри, чтобы, пробудившись, устремиться к собственной цели. Телеология есть нечто отчасти внешнее - отсюда и катастрофичность археологии. Так что между перстом, приводящим мир в движение из ничего, и тем самовозбуждением воображения, которое, как мы видели, *само пробуждается* из ничего, а затем пробуждает и все другие возможности, обнаруживается весьма существенное сходство. Воображение находится в природе, однако ничто в природе неспособно объяснить его появление. Восполнить природу может лишь игра самой природы. Кто может сказать, находится ли природная нехватка действительно внутри самой природы, является ли природной, естественной та катастрофа, посредством которой природа отклоняется от самой себя! Природная катастрофа подчиняется законам, чтобы отвергнуть закон.

Нечто катастрофическое заложено уже в том движении, которое выводит нас за рамки природного состояния, в пробуждении воображения, которое актуализирует природные способности и, самое главное, способность к (само)совершенствованию: этот тезис "Опыта" нашел свое место и приобрел философские очертания уже в конце первой части "Рассуждения".

"Доказав, что в естественном, природном состоянии неравенство едва ощутимо и что его воздействие тут почти равняется нулю, я должен теперь показать его происхождение и развитие в делах человеческого духа. Показав, что совершенствование, социальные добродетели и другие способности, которыми наделен человек как природное существо, никогда бы не смогли развиться самостоятельно, что для этого было необходимо случайное стечение многих внешних причин - а они, в свою очередь, могли бы никогда и не возникнуть, что навсегда оставило бы человека в первобытном состоянии, - я должен теперь рассмотреть и сопоставить те различные случайности, которые смогли усовершенствовать человеческий разум, приведя одновременно и к порче рода людского, сделать человека злым, делая его общительным, и наконец привести человека и мир к тому состоянию, в котором мы видим их сейчас" (с. 162).

То, что мы здесь называем внешней телеологией, позволяет построить своего рода рассуждение о методе: вопрос о происхождении, о (перво)начале не есть вопрос о событиях или структурах; он ускользает от простой альтернативы de facto и de jure, истории и сущности. Переход от одной структуры к другой - например, от природного состояния к общественному — невозможно объяснить никаким структурным анализом: скорее дело тут во вмешательстве каких-то внешних, иррациональных, катастрофических событий. Случайность не есть часть системы. И когда история оказывается неспособной определить этот факт или факты того же порядка, тогда философия должна в свободном полете мифической фантазии придумать фактуальные гипотезы, выполняющие ту же самую роль, т. е. объяс-

няющие возникновение новой структуры. Было бы, однако, ошибочно отдать фактическую сторону дела истории, а "правовую" и структурную — философии. Упрощающий характер этой дихотомии делает ее совершенно недопустимой в качестве формы вопроса о (перво)начале, - вопроса, требующего вмешательства "малых причин", "власть" которых, однако, поистине "удивительна".

> "Это избавит меня от необходимости продолжать мои размышления о том, каким образом временной промежуток может восполнить недостаток правдоподобия тех или иных событий; об удивительной власти малых, но непрерывно действующих причин; о невозможности разрушить те или иные гипотезы, даже если не удается придать им ту же степень надежности, как и фактам; о том, что если нам даны два реальных факта, между которыми требуется найти связующие, промежуточные звенья (либо неизвестные, либо полагаемые таковыми), то именно истории (если у нас есть история) предстоит снабдить нас этими связующими фактами, а если у нас истории нет, то определить факты, которые могли бы послужить связующими звеньями, призвана философия; о том, наконец, что в области событий сходство между фактами позволяет свести их к гораздо меньшему числу различных классов, нежели можно предположить. Я ограничусь тем, что представлю эти предметы мысли на рассмотрение моих компетентных судей, сделавши так, чтобы у обычных читателей не возникло потребности в их рассмотрении" (с. 162-163).

Переход от природного состояния к языку и обществу, появление восполнительности лежит, таким образом, за пределами простой альтернативы генезиса и структуры, de facto и de jure, исторического разума и философского разума. Руссо объясняет восполнение на основе отрицания, абсолютно чуждого той системе, которую оно разрушило, вторгающегося в нее как нечто непредсказуемое, как сила - разом и ничтожно малая, и бесконечно великая, как природная катастрофа, которая не таится ни в самой природе, ни вне природы и остается не-рациональный (а не просто иррациональной, как нечто непрозрачное в системе рациональности) — таково и должно быть (перво)начало разума. Графика восполнительности несводима к логике: прежде всего потому, что она включает ее как один из примеров самой себя и одна лишь может показать ее (перво)на-чало. Вот почему катастрофа восполнительности - вроде той, что да-ла Жан-Жаку "опасное восполнение" и "пагубное преимущество", -оказалась, как говорится в "Исповеди", "непостижимой для разума". Возможность разума, языка, общества, возможность восполнения непостижима для разума. Тот переворот, который породил ее, невозможно осмыслить на основе рациональной необходимости. Во "Втором рассуждении" речь идет о "пагубной случайности", Руссо говорит о зарождающемся варварском обществе, помещая его между природным и общественным состоянием. В "Опыте" это момент "вечной весны", а в "Рассуждении" - "самое счастливое и самое продолжительное время".

> "Чем больше мы об этом думаем, тем лучше понимаем, что это состояние менее всего было подвержено решительным переворотам, что оно было на-

> иболее благоприятно для человека и что ему пришлось выйти из него лишь по какой-то роковой случайности, которая ради общего блага не должна была бы никогда иметь места" (с. 171).

Итак, случилось то, что никогда не должно было бы случиться. Между этими двумя модальностями вклинилась необходимость отсутствия необходимости, неумолимый рок жестокой игры. Восполнение стало ответом именно этой нелогичной логике игры. В эту игру играет мир. Мир должен был уже уметь играть со своей осью для того, чтобы простое движение перста могло заставить его вращаться вокруг своей оси. Именно потому, что в движении мира уже был момент игры, и получилось так, что сила ничтожно малая могла внезапно, неким безмолвным жестом, предоставить эту счастливую (или несчастливую) возможность существования обществу, истории, языку, времени, отношению к другому, смерти и проч. Смысл добра и зла, связанных в дальнейшем с письмом, - именно в игре. Однако Руссо этого не утверждает. Он просто смиряется с этим, о чем симптоматически свидетельствуют противоречия в его рассуждениях; он принимает или отвергает это — но он этого не утверждает. Тот, кто наклонил ось земного шара, вполне мог бы быть богом-игроком, который рискует, помимо своей воли, и лучшим, и худшим. Однако ведь во всех других местах он является носителем промысла божьего. И этот жест со всем тем, что подчиняется ему в мысли Руссо, выводит смысл за рамки игры — как во всякой онто-теологической метафизике, как уже у Платона. Об этом ярко свидетельствует у Руссо порицание искусства - всякий раз, когда оно делается безоговорочным.

Коль скоро общества рождаются в результате катастрофы, это значит, что они рождаются случайно. Руссо натуралистически рассматривает библейские события: он превращает (грехо)падение в стихийное бедствие. Однако тем самым он превращает игру в кости, выигрыш или проигрыш бога-игрока в вину и (грехо)падение. Между стихийными бедствиями в природе и социальным злом существует своего рода соучастие, которое, впрочем, свидетельствует о божественном промысле. Общество создается, чтобы возместить стихийные бедствия в природе. Наводнения, землетрясения, извержения вулканов, пожары, конечно, пугали людей, но затем заставляли их собираться вместе, чтобы "сообща возместить общие потери". Вот "какими орудиями пользовалось провидение, чтобы заставить людей сблизиться". Образование обществ стало компенсацией потерь в общей экономии мироздания: общество, рожденное в результате катастрофы, усмиряет разбушевавшуюся природу. Эта упорядочивающая роль общества должна была предотвратить гибель людей в результате катастрофы. Так возникает "экономия" катастрофы: она сдерживается. "С момента установления обществ эти великие бедствия прекратились или стали более редкими: впрочем, быть может, мы выдаем желаемое за действительное, во всяком случае, те же самые несчастья, которые воссоединили рассеянных по земле людей, затем вновь развеяли объединившихся в разные стороны" [246] (гл. IX).

Война между людьми приводит к ослаблению войны между природными стихиями. Эта "экономия" хорошо показывает, что упадок, причиненный катастрофой, должен быть (как уже было показано в другом месте) возмещен, ограничен, упорядочен посредством некоторого восполнительного действия, схему которого мы обрисовали выше. "А иначе неясно, как может сохраняться система, как может поддерживаться равновесие. В обоих порядках

природы более крупные виды в конечном счете поглотили бы более мелкие, и на земле бы ничего не осталось, кроме деревьев и диких зверей, а в конце концов все бы погибло". А затем следует прекрасное описание труда человека, чья "рука" задерживает упадок природы и "замедляет этот процесс".

Катастрофа начинает эту игру восполнений, принося с собой местные различия. Единство "вечной весны" сменяется двойственностью начал, полярной противоположностью мест (север и юг), сменой времен года, в которой катастрофа повторяется закономерно [247]; она как бы меняет место и климат данной местности чередованием тепла и холода, воды и огня.

Возникновение языка и общества подчиняется здесь отношениям восполнительности между двумя началами или двумя рядами значений (север/зима/холод/потребность/членораздельность; юг/лето/тепло/страсть/интонирование).

На севере, зимой, в холоде потребность порождает условность и требует договоров в отношениях между людьми.

> "Здесь обитатели должны обеспечить себя на зиму, вот они и помогают друг другу, как-то договариваясь друг с другом. Когда кочевая жизнь становится невозможной и суровые холода заставляют осесть в одном месте, скука так же сближает людей, как и нужда; лапландцы, погребенные во льдах, и эскимосы, самые дикие из всех народов, зимой собираются в своих пещерах, а летом и знать не желают друг друга. Поднимем их развитие и просвещение на одну ступень — и они объединятся навсегда".

Огонь восполняет нехватку природного тепла, жителям севера приходится собираться у очага - не только для приготовления мяса (по Руссо, человек — это единственное животное, способное одновременно говорить, жить в обществе и готовить себе пищу), но также для танцев, для любви.

> "Желудок и кишечник человека не приспособлены для переваривания сырого мяса; человеческий вкус его вообще не переносит. За исключением, быть может, одних эскимосов, о которых я только что упоминал, даже дикари жарят мясо. Кроме пользы, огонь радует глаз и согревает тело. Вид пламени отпугивает зверей и привлекает человека. Люди собираются вокруг общего очага, устраивают пиршества, танцуют: здесь сладостные узы привычки неощутимо сближают человека с ему подобными, и в этом грубом очаге пылает священный огонь, несущий в глубину сердец первое чувство человечности".

На юге же осуществляется прямо противонаправленное движение: оно ведет не от потребности к страсти, но от страсти к потребности. Здесь восполнение, замена - это не огонь в очаге, но свежесть источника воды:

>

> "В жарких странах неравномерно разбросанные ручьи и реки также являются местом сборищ, тем более необходимых, что людям труднее обойтись без воды, чем без огня. Особенно нуждаются в общих водопоях варвары-скотоводы... Обилие воды может задержать появление общества в хорошо орошаемых местностях".

Конечно же, это движение противоположно предыдущему, но они не симметричны. Югу отдается явное предпочтение. Руссо приписывает той обратимой структуре, которую мы только что описали, жесткое абсолютное начало: "род людской, возникший в жарких странах". Тем самым обратимость накладывается на простое (пер-во)начало. Жаркие страны находятся ближе к "вечной весне" золотого века. Они больше подходят к его изначальной неподвижности. Страсть ближе к (перво)началу, а вода теснее, нежели огонь, связана и с первой потребностью, и с первой страстью.

С первой потребностью, ибо "людям труднее обойтись без воды, чем без огня". С первой страстью - значит, с любовью, "первый пламень" которой родился из "кристально чистой воды источников".

Таким образом, и язык, и общество, первоначально возникшие в жарких странах, были абсолютно чистыми. Их описание строится вокруг того неуловимого предела, на котором общество уже образовалось, но еще не начало вырождаться; на котором язык уже возник, но пока еще остается чистым пением, чистым интонированием, не-вмой. Это уже не язык животных, поскольку он выражает страсть, но и не полная условность, поскольку он ускользает от членораздельности. В истоках такого общества нет никакого договора, оно не требует соглашений, условностей, законов, дипломатов, представителей. Это — празднество. Он сгорает в пламени наличия. Здесь, конечно, уже имеется опыт времени, однако это время чистого наличия, не допускающее расчетов, размышлений, сравнений: это "счастливый век, когда ничто не отмечало часов" [248]. Это время "Прогулок". Это время без различАния: оно не допускает никакого разрыва, никакого обходного пути между желанием и наслаждением: "Желание и наслаждение, сливаясь, переживались одновременно". Прочтем эту страницу, несомненно прекраснейшую в "Опыте". Ее никогда не цитируют, а нужно было бы вспоминать ее всякий раз, когда речь идет о воде и "кристальной прозрачности" [249].

> "...в засушливых местах, где воду можно было добыть только из колодцев, приходилось объединяться для их рытья или хотя бы договариваться о пользовании ими. Таково, вероятно, происхождение общества и языков в жарких странах.
>
> У водоемов происходили первые свидания влюбленных, возникали первые семейные узы. Молодые девушки приходили за водой для хозяйства, юноши - напоить свои стада. Здесь взор, с детства привыкший к одним и тем же предметам, начал замечать предметы, более привлекательные. При виде их сердце было тронуто, неведомое влечение смягчило его прежнюю дикость, оно ощутило блаженство разделенного одиночества, Постепенно вода стала

> все более необходимой в хозяйстве, а скот чаще хотел пить; к источнику спешили, а уходили от него с сожалением. В этот счастливый век ничто не отмечало часов и ничто не вынуждало считать их: время не имело иной меры, кроме развлечения или скуки. Под сенью вековых дубов пылкая молодежь постепенно утрачивала прежнюю дикость, молодые люди понемногу привыкали друг к другу; стремясь быть понятыми, они научились объясняться. Здесь совершались первые празднества: ноги сами подпрыгивали от радости, порывистого жеста уже было недостаточно, и голос сопровождал его страстными выкриками; желание и наслаждение, сливаясь, переживались одновременно; здесь, наконец, была истинная колыбель народов, и из кристальной чистоты источников рождались первые пламена любви".

Обратим внимание, что Руссо не описывает здесь ни канун общества, ни уже сформировавшееся общество, но самый момент его рождения, непрерывное событие наличия. Этому слову следует придать активный, динамичный смысл. Это - наличие в действии, в самопоказе. Такое наличие - не состояние, но становление наличия наличным (devenir-présent de la présence). Никакая оппозиция определенных предикатов не может строго применяться к тому, что, находясь между природным и общественным состоянием, вообще не является состоянием, но скорее - переходом, который должен был бы продолжаться, длиться, как наличие "Прогулок". Это уже общество, страсть, язык, время, но еще не порабощение, предпочтение, членораздельность, мера и разрыв. Восполнительность уже возможна, но игра еще не началась. Празднество, по Руссо, исключает игру. Момент праздника — это момент чистой непрерывности, нераз-личАния между временем желания и временем удовольствия. До празднества, в чисто природном состоянии, еще не существует опыта непрерывности, а сразу после празднества начинается опыт прерывности: празднество - это модель непрерывного опыта. Все, что мы можем зафиксировать в понятийных оппозициях, - это общество, возникшее на следующий день после празднества. Эти противопоставления уже заведомо предполагают фундаментальную оппозицию непрерывного и прерывного, изначального праздника и общественной организации, танца и закона.

А что следует за празднеством? Эпоха восполнений, расчленений, знаков, представителей. Или же - эпоха запрета инцеста. До празднества инцеста не было, поскольку не было ни запрета инцеста, ни самого общества. После празднества инцеста уже нет, поскольку он запрещен. Именно это, как мы увидим в тексте, и заявляет Руссо. Однако, поскольку он ничего не говорит о том, что же собственно происходит в этом месте во время празднества, а равно и о том, в чем состоит неразличАние желания и удовольствия, постольку можно было бы, если угодно, пополнить это описание "первых празднеств" и снять лежащий на нем запрет.

До празднества:

> "Что же, неужели и до того времени люди рождались на земле? Неужели поколения сменяли друг друга без соединения двух полов и взаимного понима-

> ния людей? Отнюдь нет, семьи были, но не было народов; были языки до машнего обихода, но не было языков народных; были браки, но любви не было. Каждая семья замыкалась в себе и продолжала свой род только при помощи браков между родичами; дети одних и тех родителей росли вместе и постепенно находили способы изъясниться друг с другом; с возрастом полы разделялись; чтобы их сблизить, достаточно было естественной склонности; инстинкт заменял страсть, привычка - предпочтение; люди становились мужем и женой, не переставая быть братом и сестрой".

Эта не-запрещенность инцеста прекращается *после празднества*. То, что об инцесте даже не упоминается в связи с празднеством, вовсе не удивительно, если обратить внимание на другое, весьма частое умолчание: описывая не-запрещенность инцеста, Руссо совершенно не говорит о матери, но лишь о сестре [250]. И в примечании по поводу слова "сестра" Руссо в некотором замешательстве объясняет, что запрещение инцеста должно было возникнуть сразу после празднества, должно было родиться в момент рождения человеческого общества, скрепить его печатью *священного* закона.

> "Конечно, первым мужчинам приходилось жениться на своих сестрах. При простоте первобытных нравов этот обычай сохранялся без помех, покуда семьи оставались обособленными, и *даже после объединения древнейших народов. Но закон, отменивший его, поистине священ, хотя и является человеческим установлением*. Кто рассматривает этот закон лишь как средство установить связь между семьями, тот не видит самого важного. При близости, неизбежно возникающей в домашнем общении между двумя полами, с той минуты, как этот *святой закон перестал бы говорить сердцу* и властвовать над чувствами, среди людей исчезла бы всякая порядочность и ужасающее падение нравов скоро привело бы к погибели рода человеческого" (курсив наш).

Вообще Руссо считает "священным", "святым" лишь голос природы, который проникает в сердце, природный закон, единственно запечатленный в сердце. В глазах Руссо священным является лишь одно установление, лишь одно фундаментальное условие: это, как говорится в "Общественном договоре", сам общественный порядок, право на право, условность, которая лежит в основе всех других условностей: "Общественный порядок — это священное право, на котором основываются все другие права. Однако это право не дается природой, оно основано на определенных условностях" (кн. I, гл. I, с. 352).

Не дает ли все это нам права считать запрет инцеста, этот святейший закон, тем основоположным установлением, тем социальным порядком, который поддерживает и узаконивает все другие порядки? Хотя запрет инцеста не называется и не описывается в "Общественном договоре", он занимает там свое, отмеченное прочерком место. Считая семью единственным "естественным" обществом, Руссо уточняет, что семья может сохраняться по ту сторону биологической необходимости лишь "посредством соглашения" (par convention). Итак, семья как естественное общество - это аналогия или образ гражданского общества: "Правитель - это образ отца, народ — это образ ребенка; все люди,

равные и свободные, отчуждают свою свободу лишь для своей пользы". Только одно нарушает эту аналогию: политический отец уже не любит своих детей, между ними лежит стихия закона. Таким образом, первая условность (convention), которая преобразовала биологическую семью в общественное установление, сместила образ отца. Однако, поскольку политический отец, находясь в отдалении и воплощая абстрактный закон, должен тем не менее испытывать удовольствия, необходимыми становятся новые энергетические нагрузки. Они приобретают форму восполнения: "Все различие заключается в том, что в семье любовь отца к своим детям окупает его заботы о них, тогда как в государстве наслаждение властью встает на место той любви, которую правитель уже не испытывает к своему народу" (с. 352).

Таким образом, запрещение инцеста (святой закон, как говорится в "Эмиле") трудно отделить от "общественного порядка", от "священного права, которое лежит в основе всех других прав". Если этот святой закон принадлежит к тому же порядку, что и "общественный договор", то почему он даже не упоминается в самом изложении "Общественного договора"? Почему он появляется лишь в подстраничном примечании к неизданному "Опыту"?

Если поставить на это место запрещение инцеста, можно будет сохранить связность теоретической мысли Руссо. Он считает этот запрет священным, хотя и установленным, потому, что, несмотря на свою установленность, он универсален. Это всеобщий порядок культуры. Руссо *жертвует* этой условностью лишь при одном условии: чтобы ее можно было представить как универсальную и рассматривать — будь она условностью из условностей — как природный, естественный закон. Таков и случай с данным запретом. Он — из области того первого и *единственного* соглашения, того изначального единодушия, к которому, как говорится в "Общественном договоре", "нужно всегда вновь возвращаться" (с. 359), чтобы понять саму возможность закона как такового. В начале законов должен лежать закон.

В примечании к "Опыту" этот закон не имеет отчетливого обоснования. Его не требуется объяснять социальными обменами, экономией законов родства, обеспечиваемой им "взаимосвязью между семьями", ибо все это, хотя и безотчетно, уже предполагает запрет. В описании того, что как раз должно отвращать нас от инцеста, перемешаны и перепутаны мораль ("ужасные нравы") и биологические соображения ("уничтожение рода человеческого"). Однако оба эти довода не только разнородны или даже противоречивы (подобно логике "котла" во фрейдовском "Толковании сновидений"), но просто неуместны внутри общей линии рассуждения. Мораль, которая осуждает инцест, исходит из этого запрета и строится на его основе; а биологические или естественные факторы упраздняются de facto тем, что нам говорится об эпохе, предшествующей запрету: в этой веренице одно поколение сменяло другое. "Даже и после воссоединения древнейших людей... этот обычай продолжал соблюдаться", и этот факт, казалось бы, ограничивающий всеобщность священного закона, не останавливает Руссо.

Стало быть, общество, язык, история, членораздельность — все это можно назвать одним словом "восполнительность" — рождаются одновременно с запрещением инцеста. Это - трещина между природой и культурой. В этом высказывании прямо не говорится о матери. Но тем четче вырисовывается ее место в текстах Руссо. Ко времени этого запрета относится

и эпоха установления знаков, эпоха условных (conventionnelles) отношений между представляющим и представляемым.

Если учесть теперь, что природная женственность (сама природа, мать или, если угодно, сестра) есть такое представляемое или обозначаемое, которое всегда оказывается подмененным, восполненным в желании, т. е. в социальной страсти, вырывающейся за рамки потребности, то мы увидим здесь то единственное представляемое, то уникальное означаемое, которое Руссо, восславляя святость этого запрета, предписывает заменить его означающим. Он не только допускает, но и требует, чтобы *хотя бы в этом единственном случае* восторжествовала святая власть знака, святая неизбежность представления. "В общем, - читаем мы в "Эмиле", - заменяйте вещь знаком лишь в том случае, когда *ее нельзя показать*, так как знак поглощает внимание ребенка и заставляет его забыть о самой вещи" (с. 189-190. Курсив наш).

Таким образом, показать вещь в данном случае невозможно, но эта невозможность, по Руссо, вовсе не естественна, не имеет отношения к природе. Но вместе с тем она не рядовой элемент культуры, но священный и всеобщий запрет. Это сама стихия культуры, не-объявленное (перво)начало страсти, общества, языков; это изначальная восполнительность, которая в общем позволяет подменять означаемое означающим, одни означающие - другими означающими, а в конечном счете позволяет нам рассуждать о различии между словами и вещами. Эта восполнительность столь опасна, что показать ее можно лишь косвенно, на примере некоторых ее вторичных следствий. Ее нельзя ни показать, ни назвать: можно лишь молча указать на нее пальцем.

Сдвиг отношения к матери, природе, бытию как основоположному означаемому — таково, несомненно, (перво)начало общества и языков. Можем ли мы, однако, отныне говорить о (перво)начале? Не является ли это понятие, вместе с понятием основоположного означаемого, лишь функцией - необходимой, но уже включенной, вписанной в систему означения, основанную на запрете? В игре вос-полнительности всегда есть возможность соотнести те или иные подмены с их означаемым, которое всегда выступает одновременно и как означающее. Основоположное означаемое, смысл представленного бытия, а тем более сама вещь никогда не даны нам "как таковые", вне системы знаков, вне игры. Даже то, что мы говорим, называем, описываем как "запрещение инцеста", не ускользает из игры. В системе есть такая точка, в которой означающее уже не может замещаться своим означаемым, а потому ни одно означающее не может быть просто означаемым. Ведь на эту точку незаменимости ориентирована вся система означения: именно в ней основоположное означаемое выступает как обетованный итог всех отсылок и скрывается как то, что могло бы единым движением разрушить всю систему знаков. На нее указывают и одновременно ее запрещают все знаки. Язык не есть ни запрет, ни нарушение, он бесконечно соединяет одно с другим. Эта точка не существует, она навсегда скрыта, или, что то же самое, навсегда вписана в то, чего она должна (была бы) избежать, следуя нашему неустранимому пагубному желанию. Во время праздника эта точка отображается в том источнике, вокруг которого "ноги сами подпрыгивали от радости", когда "желание и наслаждение, сливаясь, переживались одновременно". Празднество как таковое было бы инцестом *как таковым*, если бы эта как-таковость вообще могла бы *иметь место*, если бы инцест не должен был подтверждать запрет: до запрета инцеста не существует, после запрета он может стать

инцестом лишь в силу признания запрета. Мы всегда находимся либо по одну, либо по другую сторону некоей границы, празднества, (перво)начала общества, того наличия, в котором запрет давался бы одновременно с его нарушением: это и происходит постоянно и, однако, никогда собственно не имеет места. Всегда кажется, будто я уже совершил инцест.

Такое *рождение общества* не есть переход, это скорее точка, чистый предел, обманчивый и непрочный, неуловимый. Достичь этого предела — значит перейти его. Именно на этом пределе общество зарождается и тут же отсрочивается. Начало здесь есть начало упадка. Юг сразу же сдвигается к северу. Воспаряя над потребностью, страсть порождает новые потребности, которые приводят к ее упадку. После-начальный упадок аналогичен пред-начальному повторению. Подменяя страсть, членораздельность восстанавливает порядок потребности. Соглашение встает на место любви. Едва возникнув, танец приходит в упадок. Празднество вскоре становится войной. Это видно уже у источника:

> "Особенно нуждаются в общих водопоях варвары-скотоводы, и история древнейших времен показывает, что действительно именно там складывались их союзы и возникали распри" [251].

Этот источник находится на границе между страстью и потребностью, культурой и землей. Чистая вода отражает пламя любви, это "кристальная чистота источников". Однако вода - это не только сердечная чистота, но и свежесть; тело испытывает жажду и *потребность* в воде (речь идет о любом природном теле, будь то стада или пастухи-варвары): "Без воды людям труднее обойтись, чем без огня".

Если таково (перво)начало культуры, тогда не существует никакого линейного порядка - ни логического, ни хронологического. В этом начале початое уже изменено, уже искажено и обязано вернуться в доначальность. Даже на Юге мы слышим лишь такую речь, которая уже стала членораздельной, холодной, вновь способной выразить потребность. Тем самым она возвращается на Север, или, иначе, на юг Юга. День, следующий за празднеством, неизменно напоминает о его кануне, а танец у источника - это лишь неуловимый предел их различия. Юг и Север - это не конкретные территории, но абстрактные места, которые могут возникнуть лишь во взаимосоотнесенности. Язык, страсть, общество не относятся ни к Северу, ни к Югу. Они представляют собой само движение воспол-нительности, в котором полюса *по очереди* меняются местами, вследствие чего интонация погибает в членораздельности, вступает в область отсрочки и разбивки. Местные различия - это не что иное, как различАние между желанием и наслаждением. Они не только затрагивают все разнообразие языков и задают критерий для их классификации, они суть само (перво)начало языков. Руссо не говорит об этом прямо, но он это фактически описывает.

В том, что письмо есть лишь другое имя этого различАния, мы теперь будем непрестанно убеждаться.

ГЛАВА IV. От восполнения к истоку: теория письма

А теперь сузим угол зрения и попробуем проникнуть в текст в том месте, где письмо названо, проанализировано как таковое, вписано в теорию и поставлено в определенную историческую перспективу. Главы V ("О письме") и VI ("Вероятно ли, что Гомер умел писать"), разделенные, пожалуй, несколько искусственно, - одни из наиболее длинных в "Опыте", во всяком случае после главы об образовании южных языков: Мы уже говорили о переделках главы о Гомере: нужно было восстановить (или же сохранить) связность теории в столкновении с противоречащими ей фактами. Если пение, поэзия, эпос несовместимы с письмом, если письмо для них - смертельная угроза, то как объяснить сосуществование этих двух эпох? Как объяснить, что Гомер умел писать, во всяком случае, знал письмо — судя по эпизоду с Беллерофонтом [252] в "Илиаде"? Руссо учитывает этот факт, но, "упорствуя в [своих] парадоксах", стремится опровергнуть "компиляторов Гомера". Быть может, они сами придумали эту историю с письмом и задним числом навязали ее Гомеру, осуществляя тем самым насилие над "поэмами, которые в течение долгого времени были записаны лишь в людской памяти"? "Ведь в остальном тексте "Илиады" слишком мало следов такого умения, и я даже решаюсь утверждать, что одно или два [подобных] послания превратили бы всю "Одиссею" в нагромождение глупостей и нелепостей, тогда как эта поэма представляется весьма обоснованной и даже довольно хорошо построенной, если предположить, что ее герои еще не знали письма. Если бы "Илиада" была записана, ее бы гораздо меньше распевали".

Таким образом, нужно было любой ценой спасти тезис, без которого разрушилась бы всякая теория языка. Отсюда и настойчивость Руссо, о которой мы говорили: ведь главы о письме играют в "Опыте" решающую роль. К тому же речь в них идет об одной из тех редких тем, которые обсуждаются в "Опыте", начисто отсутствуют во "Втором рассуждении", а в других сочинениях Руссо не получают четкой, теоретически упорядоченной проработки.

Почему Руссо не завершил и не опубликовал свою теорию письма? Потому ли, что он считал себя несведущим в языках, как говорится в его наброске предисловия? Или потому, что его теория письма прямо зависит от развиваемой в "Опыте" теории языка? А если это и не так, то не становится ли этот довод - если счесть его вполне осмысленной гипотезой - еще более весомым? Или, быть может, все это происходит потому, что "Опыт" должен был стать приложением ко "Второму рассуждению"? Или же потому, что Руссо, как сказано в "Эмиле", "стыдится" говорить о таких пустяках, как письмо? Но что тут постыдного? Как нужно понимать письмо, чтобы стыдиться говорить о нем, писать о нем, вообще - писать? И как можно считать пустяком то, в чем автор "Опыта" видит смертельную опасность?

Во всяком случае, значимость обеих этих глав, упорное стремление упрочить теорию, хитроумные попытки скрыть сам интерес к письму — все эти знаки нельзя оставить без внимания. Таково положение письма в истории метафизики: эта тема принижена, отодвинута, угнетена, смещена, но она неизменно и неуклонно воздействует на нас из-за дверей своей тюрьмы. Требуется, следовательно, вычеркнуть это письмо-угрозу, которое само вычеркивает из речи наличие того, что ей свойственно (la présence du propre).

Первометафора

Свидетельство такого положения дел - место главы "О письме" в "Опыте". Каким образом Руссо удается построить теорию письма из тех или иных заимствованных им элементов? Сначала он описывает происхождение языков, или, иначе, восполнение к первоначалу. При этом выявляется замена-добавка (suppléance additive), восполнение к речи. Оно вторгается в речь в тот момент, когда она приобретает членораздельность, начинает испытывать внутреннюю нехватку, когда напевность ее интонаций как примета первоначальности и страсти стирается другой приметой (перво)начала, а именно членораздельностью. По Руссо, история письма есть история артикуляции, членоразделе-ния. Становление языка из крика (le devenir-langage du cri) - это движение, посредством которого полнота речи обретает себя в потере, подрыве, расколе, саморасчленении. Крик вокализуется, когда приступает к уничтожению речи, состоящей из одних гласных звуков. Глава о письме помещена в то место текста, где, собственно говоря (proprement parler), требуется объяснить первостирание того, что составляет собственную суть речи (le parlé du parlé), или, иначе, голосовой интонации, о которой Руссо говорит в главе о письме. Требуется рассмотреть одновременно и согласные — порождение Севера, — и письмо. Уже в самом начале главы "О письме" встает вопрос о *стушевывании* интонирования членораздельностью согласных, т. е. одновременно и о *стирании*, и о *подмене*. Вот оно, это введение:

> "Кто станет изучать историю и развитие языков, увидит, что чем однообразнее становятся гласные звуки, тем больше в языке становится согласных. Исчезновение акцентов и выравнивание долгот в гласных восполняется грамматическими сочетаниями и новыми членоразделениями (articulations), но эти изменения требуют долгого времени. По мере того как возрастают потребности, усложняются деловые связи и распространяется просвещение, язык меняет свой характер: он становится более правильным и менее страстным, он подменяет чувства мыслями и обращается уже не к сердцу, а к рассудку. Именно из-за этого ослабляются интонации произносимых звуков и развивается их артикуляция, членораздельность; язык становится более точным, ясным, но в то же время - более растянутым, приглушенным и холодным. Такое развитие кажется мне вполне естественным. Другое средство сравнения языков и определения их древности - письмо, причем в отношении, обратном совершенству этого искусства. Чем грубее письмо, тем древнее язык".

Таким образом, развитие письма - это природный, *естественный* процесс. Это развитие разума. Становление разума как письма - это прогресс в виде регресса. Но почему же этот опасный процесс является *естественным* процессом? Потому, разумеется, что он необходим. Но также и потому, что эта необходимость проявляется внутри языка и общества и осуществляется теми средствами и силами, которые относятся к чисто природному, естественному состоянию. Эта схема уже подвергалась проверке: именно потребность, а не страсть подменяет теплоту светом, желание — ясностью, силу — точностью, чувство — мыслью, сердце — разумом, интонацию — членораздельностью. Естественное, природное - то, что лежит ниже языка или возникает раньше него, - продолжает действовать и внутри самого языка, функционирует в нем уже после его возникновения, порождает его упадок и регрессию. Естественное, природное становится тем последующим, которое захватывает высшее и сталкивает его вниз. Таково это странное время, неописуемый след письма, не-представимая динамика его сил и его угроз.

В чем же заключаются *точность* и *правильность* языка как пристанища письма? Прежде всего в прямоте (propriété) его значений. Точный и правильный язык должен быть абсолютно однозначным и прямым (propre), не-метафорическим. Язык записывается, движется вперед (или же назад) по мере овладения образом, стушевывания в себе образности.

Стереть образ — значит стереть собственное (перво)начало, ибо язык изначально метафоричен. Это свойство язык унаследовал у своей матери — страсти. Именно метафора прочерчивает связь языка с (перво)началом. А письмо стушевывает эту черту или эти "материнские черты" (см. выше, с. 285). Именно в этой связи следовало бы говорить о том, что "первичный язык не мог не быть образным" (гл. III): эта мысль становится отчетливой только в "Опыте":

> "Так как первыми побуждениями к говорению были страсти, то первыми выражениями были тропы. Образный язык родился первым, а собственный смысл был обнаружен в последнюю очередь. Можно назвать вещи истинными именами лишь тогда, когда видишь их в подлинном облике. Поначалу люди говорили поэтическими образами, а научились рассуждать лишь много позже".

Эпос или лирика, рассказ или пение - в любом случае речь в древнейшие времена необходимо была поэтической. Сущность поэзии, первой литературной формы, метафорична. Руссо - причем иначе и быть не может, так что нижеследующее утверждение банально, - принадлежит к той традиции, которая определяет литературное письмо на основе речи, наличной в рассказе или же в пении; литературность литературы для него — это восполняющая добавка (un accessoire supplémentaire), закрепляющая или сгущающая поэтические образы, придающая метафоре изобразительность. Литературность лишена своеобразия, она лишь черный негатив поэтичности. Несмотря на все уже сказанное о присущей Руссо тяге к литературе, он хорошо вписывается в эту традицию. Напротив, все, что можно было бы назвать современной литературой, видит своеобразие литературы в освобождении от поэтики, т. е. от метафорики, в том, что предстает у Руссо как стихийный язык. Если где-то существует такое первородное своеобразие литературы (что само по себе

вовсе не очевидно), то оно предполагает свободу пусть и не от метафоры, которую традиция считала непреложной, но по крайней мере от той первобытной стихийности образа, которая проявляется в нелитературном языке. Этот современный протест против образа может быть победоносным или же, как у Кафки, - трезвым, отчаянным, глубоким: литература, которая живет за счет того, что лежит вне ее, в образах языка, поначалу ей чуждого, была бы обречена погибнуть от возврата к своей неметафоричности. "Из письма: "У этого огня я греюсь этой скорбною зимой". Метафоры — вот то, что приводит меня в отчаяние, когда я пишу... Письму не хватает самостоятельности, оно зависит от служанки, которая разводит огонь, от кота, который сидит около печки, и даже от того бедняги, который греется у огня. Все это играет свою роль, совершается по своим собственным законам, и лишь одна литература не находит в себе поддержки и собственного места; это разом и игра, и отчаяние" (Кафка, "Дневник", 6 декабря 1921 г.).

> "Первичный язык не мог не быть образным": хотя это высказывание и не принадлежит самому Руссо — он вполне мог встретить его у Вико [253] и наверняка видел у Кондильяка, который, в свою очередь, наверняка позаимствовал его у Уорбертона - необходимо подчеркнуть здесь оригинальность "Опыта" Руссо.

"Быть может, я был первым, кто понял значение его идей", - говорит Руссо о Кондильяке, вспоминая их разговор на прогулке как раз в то время, когда Кондильяк работал над "Опытом о происхождении человеческих познаний" ("Исповедь", с. 347). Позиция Руссо ближе к Кондильяку, чем к Уорбертону. "Опыт об иероглифах", где господствует тема изначально образного языка, оказал свое влияние на ряд статей из "Энциклопедии" и прежде всего - на статью о метафоре, одну из самых содержательных. Правда, в отличие от Вико, Кондильяка [254] и Руссо, Уорбертон полагает, что первометафора "вовсе не рождается, вопреки обычному мнению, в огне поэтического воображения". "Метафору порождает нечеткость представлений" [255]. Первометафора не имеет поэтического характера: она не поется, но выражается действием. По Уорбертону, происходит постоянный переход от языка действий к языку слов. Это утверждает и Кондильяк. Таким образом, Руссо был единственным, кто подчеркнул абсолютный разрыв между языком действия, или языком потребности, и речью, или же языком страсти. Не вступая в прямую полемику с Кондильяком, он все же формулирует свои возражения. С точки зрения Кондильяка, "речь, сменяя язык действия, сохраняет его качества. Этот новый способ сообщать наши мысли можно представить себе лишь по образцу первого. Так, придя на смену резким телесным движениям, голос должен был повышаться или понижаться на четко определенные интервалы" (II, I, 11, § 13). Это моменты сходства и непрерывности несовместимы с мыслями Руссо об образовании языков и о местных различиях. И для Кондильяка, и для Руссо север, несомненно, побуждает к ясности, точности, рациональности. Правда, по разным причинам. Для Руссо отход от (перво)начала усиливает влияние языка действия, а для Кондильяка — уменьшает, поскольку для него все начинается в языке действия, переходящем в язык разговорный: "Точность стиля гораздо раньше стала известна жителям севера. Вследствие их более спокойного и флегматичного нрава они без труда отказались от всего того, что ощущалось в языке действия. Впрочем, влияние этого способа сообщения мыслей сохраняется надолго. И теперь еще в южных

районах Азии плеоназм считается признаком изящного стиля (§ 67). (Перво)начало стиля -в поэзии..." (с. 149).

Позиция Кондильяка более сложная. Она должна примирить два (перво)начала: поэтическое (Руссо) и практическое (Уорбертон). На оселке всех этих трудностей и разграничений заостряется и мысль Руссо. История устремляется к северу, удаляясь от (перво)начала. Хотя, по Кондильяку, этот путь был прямым и непрерывным, история в конечном счете приводит нас куда-то в предначальную область, где нет метафор и где царит язык потребностей и действий.

Несмотря на все заимствования и совпадения, система "Опыта" своеобразна. Преодолевая все трудности, Руссо упорно разграничивает жест и речь, потребность и страсть. .

> "Итак, надо полагать, что первые тексты были продиктованы потребностями, а первые звуки голоса - исторгнуты страстями. Следуя на этих условиях стезею фактов, нам, быть может, придется рассуждать о (перво)начале языков совсем иначе, чем это делалось до сих пор. Дух восточных языков, самых древних из известных нам, совершенно противоположен той дидактичности, из которой они будто бы сложились. В этих языках нет ничего методического и рассудочного: они живые и образные. Речь первых людей нам представляют, как язык геометров, а мы видим, что то был язык поэтов".

Разграничение между потребностью и страстью основано в конечном счете на одном понятии "чистого естества". С такой точки зрения оказывается, что это предельное понятие — правовая фикция — функционально необходимо. Ведь сущностный предикат чисто природного состояния — *рассеяние*, а культура всегда выступает как результат сближения, соседства, собственного (propre) наличия. Итак, потребность, которая фактически проявляет себя *до или же после страсти*, сохраняет, продлевает или повторяет то, что было при первоначальном рассеянии. Потребность как таковая, независимо от порождающей ее страсти, есть чистая сила рассеяния.

> "И это вполне естественно. Вначале было не рассуждение, а чувство. Утверждают, будто люди изобрели слова, стремясь выразить свои потребности, но мне это представляется неправдоподобным. Естественное действие первых потребностей состояло не в сближении людей, а в отчуждении их друг от друга. Именно это способствовало быстрому заселению земли; иначе род человеческий скучился бы в одном уголке мира, а все остальные края остались бы пустынными".

Однако "все это не является истинным при любых условиях", поскольку потребность, которая возникает раньше страсти, фактически всегда может следовать за ней. Но идет ли здесь речь лишь о факте, о некоем эмпирическом событии? И если принцип рассеяния продолжает действовать, можно ли считать его случайностью или пережитком прошлого? По сути, потребность нужна уже для того, чтобы объяснить самый канун общества, то, что предшествует его организации, но она совершенно необходима, чтобы понять рас-

пространение общества. Если бы потребности не существовало, силы наличия и притяжения действовали бы совершенно свободно, и потому для построения общества все должны были бы находиться в одном месте. Мы могли бы тогда понять, как именно общество сопротивляется рассеянию, но не могли бы объяснить, почему оно распределяется в пространстве в различных формах. Распространение общества, которое может привести к распаду "собравшегося народа", вносит тем не менее свой вклад в *организацию*, т. е. в органическое расчленение и разделение социального тела. В "Общественном договоре" идеальные размеры города-государства - а он не должен быть ни слишком маленьким, ни слишком большим - требуют определенной протяженности и определенного расстояния между гражданами. Рассеяние как закон разбивки — это одновременно чистая природа, принцип жизни и принцип смерти общества. Таким образом, хотя метафорическое происхождение языка раскрывается как превзойдение потребности страстью, тем не менее принцип рассеяния ему не чужд.

Руссо не может вместе с Уорбертоном и Кондильяком ссылаться на непрерывный переход от языка звуков к языку действий, который удерживал бы нас в рамках наших "нечетких представлений". Он должен объяснить все это посредством структуры страсти и эмоциональности как таковой. Он стремится выбраться из всех связанных с этим затруднений в весьма насыщенном и сложном разделе из второго параграфа III главы. Какова здесь отправная точка его рассуждения?

С его точки зрения, объяснить метафору страстью несложно; это как бы само собой разумеется. Труднее доказать мысль действительно поразительную - об изначальной образности языка. Разве *здравый* смысл и *хорошая риторика*, для которых метафора — это стилистическое смещение, не предполагают, что вначале был прямой (propre) смысл, а из него вырос и сформировался фигуральный смысл (la figure)? Разве образ не есть перенос собственного смысла слов, его "перевозка"? Разве не так определяют образ известные Руссо теоретики риторики? Разве не так она определяется в "Энциклопедии" [256]?

Итак, стремясь еще раз показать это первоначальное фонтани-рование метафоры, Руссо не исходит ни из здравого смысла, ни из риторики. Он не руководствуется предписаниями прямого (propre) смысла. Вставая на позицию, в которой еще нет ни теории, ни здравого смысла (а они заведомо считают данной саму возможность того, что еще нужно доказать), Руссо должен показать нам, как возможны и здравый смысл, и стилистика как наука. Таковы по крайней мере его цель и своеобразный замысел его психолингвистики страстей. Однако, помимо своей воли и вопреки видимости, он тоже *исходит*, как мы увидим, из *прямого (propre) смысла. И к нему же возвращается, поскольку именно прямой, собственный смысл (le propre) должен быть и началом, и концом пути*. Словом, Руссо придает *выражению эмоций* ту прямоту (propriété), без которой он с самого начала согласен обходиться в *обозначении предметов*.

Вот она, эта трудность, и одновременно подход к ее преодолению:

> "Но здесь, я чувствую, читатель остановит меня и спросит, как может выражение быть образным прежде, чем оно получит собственный; прямой (pro-

> pre) смысл. Ведь всякий образ заключается лишь в переносе значения. Со гласен, но подставьте идею, внушенную нам страстью, на место слова, которое мы употребляем в переносном значении, и вы меня поймете. Ведь переносный смысл слов мы получаем, лишь перенося также и идеи, иначе образный язык ничего бы не означал".

Итак, метафору здесь нужно понимать как процесс переноса идеи или смысла (или, если угодно, - означаемого) до того, как они вступают в игру означающих. Идея - это обозначаемое, смысл, то, что выражается словом. Но это также и знак вещи, представление (representation) предмета в уме. Наконец, это изображение (représentation) предмета, обозначающее предмет и обозначаемое словом или вообще каким-то языковым означающим и способное также косвенно обозначать аффект или страсть. Таким образом, Руссо ищет объяснения именно в этой игре мысли как представления или изображения (idée représentative), выступающей, сообразно контексту, то как означающее, то как означаемое. Прежде чем быть выраженной в словесных знаках, метафора предстает как отношение между означающим и означаемым в порядке идей или вещей - в зависимости от того, что связывает идею с предметом, идеей (или знаком-представителем) которого она выступает. Тогда прямой (propre) смысл будет отношением идеи к *выражаемому* ею аффекту. Именно это *неточное обозначение* (метафора) *точно (proprement) выражает* страсть. Если страх внушает мне, что передо мной не обычные люди, а великаны, тогда означающее - как идея предмета - будет иметь метафорический смысл, а означающее моей страсти — прямой (propre) смысл. Если я говорю: "я вижу великанов", — то это ложное обозначение будет точным (propre) выражением моего страха, ибо я действительно вижу великанов. В этом есть определенная истина — истина чувствующего когито, подобная той, которую исследует Декарт в "Regulae": в феноменологическом смысле высказывание "я вижу желтое" неопровержимо, ошибка возникает лишь в суждении "мир желтый" [257].

Однако то, что мы здесь трактуем как прямое (propre) выражение восприятия и обозначения великанов, остается метафорой, которой ничто не предшествует ни в опыте, ни в языке. Покуда речь не идет о предметной соотнесенности, тот факт, что "великаны" оказываются прямым (propre) обозначением страха, не только не исключает, но даже предполагает его переносность или метафоричность в качестве знака объекта. Идея-знак страсти возможна лишь в виде идеи-знака предполагаемой причины этой страсти, или, иначе, при взгляде вовне. Такая открытость дает возможность перехода к первобытной (sauvage) метафоре. До нее не существует никакого "прямого" смысла. За ней не надзирает никакой ритор.

Следовательно, для того чтобы найти источник метафоры и понять первобытную возможность перевода, нужно вновь обратиться к субъективному аффекту, заменить феноменологический порядок страстей объективным порядком обозначений, выражение - указанием. Возражая тем, кто считает прямой (propre) смысл первичным, Руссо приводит такой пример:

> "Дикарь при встрече с другими людьми сперва пугался. Его встревоженному воображению эти люди представлялись более рослыми и могучими, чем он сам; он называл их великанами. Из длительного опыта он узнавал, что мни-

> мые великаны не превосходят его ни силой, ни ростом, и их телосложение переставало соответствовать той идее, которую он вначале связал со словом "великан". Тогда он придумывал другое название, общее и для него, и для этих существ, например человек, а название "великан" оставлял для ложного образа, поразившего его воображение. Так, образное значение возникает до прямого (propre) значения, ибо страсть околдовывает наши глаза, и первая идея, ею нам внушаемая, не является истинной. То, что было сказано о словах и названиях, можно без труда применить и к оборотам речи. Обманчивый образ, созданный страстью, явился нам первым, и ему соответствовал первый изобретенный язык; затем, когда просвещенный ум познал свое первоначальное заблуждение и стал применять продиктованные им обороты лишь для страстей, его породивших, язык стал метафорическим".

1. В "Опыте" описано одновременно и возникновение метафоры, и ее "холодное" осмысление в риторике. Таким образом, о метафоре как стилистической фигуре, как языковом приеме или процедуре можно говорить лишь по аналогии, при речевых возвратах и повторах; мы специально проходим через то изначальное смещение, которое прямо (proprement) выражает страсть. Или, скорее, представляет страсть, ибо слово "великан" прямо выражает даже не испуг (и здесь необходимо новое разграничение, новое вскрытие, которое дойдет до собственного (propre) смысла выражения), но скорее "идею, которую представляет нам страсть". Идея "великана" — это одновременно и точный знак того, что представляет страсть, и метафорический знак объекта (человек), и метафорический знак аффекта (страх). Этот знак метафорический, ибо он ложен относительно объекта; он метафорический, ибо он не прямо обозначает аффект, -словом, он есть знак знака, выражающий эмоцию лишь посредством другого знака, представляющего испуг, иначе говоря, это ложный знак. Он может точно (proprement) представить аффект лишь посредством ложного образа (représentant) этого аффекта.

Затем эти действия могут повторить или расчислить ритор или писатель. Промежуток, отделяющий нас от этой возможности повторения, отделяет в истории метафоры дикость от цивилизованности. Естественно, что эта дикость и цивилизованность определенным образом взаимосвязаны внутри общественного состояния, доступ к которому открывает страсть и первоначальная образность. "Просвещенный дух", т. е. холодная ясность разума, повернутого к северу и влекущего за собой труп (перво)начала, может, признав "свою первоначальную ошибку", управлять метафорами, постоянно отсылая к тому прямому (propre) и подлинному смыслу, который ему известен. На языковом юге дух страсти был в плену метафоры: здесь поэт вступает в определенное отношение к миру лишь посредством своего иносказательного (impropriété) стиля. Резонер, рассудочный писатель, грамматист - все они с хитроумным равнодушием упорядочивают эти результаты иносказательного стиля. Необходимо, однако, перевернуть эти отношения: поэт вступает в истинные и прямые отношения с тем, о чем он говорит, он не расстается со своими страстями. Будучи оторван от истины объекта, он выражает себя со всей полнотой и подлинно передает (перво)начало своей собственной речи. Что же касается ритора, то он имеет доступ к объективной истине, обличает заблуждение, рассуждает о страстях - но лишь потому, что он лишился живой истины (перво)начала.

Таким образом по видимости утверждая, что (перво)начальный язык был образным, сам Руссо сохраняет понятие прямого, точного, собственного (propre) - как начало ("архэ") и как конец ("телос"). Как начало — поскольку первоначальная идея страсти, ее первый образ (représentant) выражены прямо и точно (proprement). Как конец - поскольку просвещенный дух не только фиксирует собственный (propre) смысл, но и делает это в процессе познания и в *терминах истины*. Необходимо отметить, что в конечном счете Руссо рассматривает свою проблему и в этих терминах. К этому подталкивает его наивная философия идеи-знака.

2. Случаен ли, однако, пример с испуганным дикарем? Не означает ли он, что метафорическое (перво)начало языка с необходимостью ввергает нас в ситуацию угрозы, беды, заброшенности, в ужас изначального одиночества, в тревогу, связанную с людской рассеянностью? Абсолютный страх - это первая встреча с другим как *Другим*: другим в отличие от меня и в отличие от самого себя. Я могу ответить на угрозу другого как другого (отличного от меня), лишь превратив его в другого (отличного от него самого), изменив его в моем воображении, моем страхе и моем желании. "Первобытный человек, встречая других людей, *прежде всего* пугался". Стало быть, испуг выступает здесь как самая первая страсть, как ошибочный облик сострадания, о котором уже говорилось выше. Сострадание есть сила сближения и наличия. Испуг относился к непосредственно предшествующей ситуации, к естественному, чисто природному состоянию людского рассеяния; поначалу мы видим другого человека издали; для того чтобы подойти к нему как к ближнему своему, нужно победить разделенность и страх. Издали он кажется огромным, властным, опасным. Таков опыт маленького человека, ребенка (infans). Он начинает говорить лишь на основе этих искаженных, естественным образом увеличенных восприятий [258].

И поскольку рассеивающая сила никогда не ослабевает, постольку источник испуга всегда соотнесен со своей противоположностью.

Кондильяк безусловно повлиял на Руссо, и потому этот пример с испуганным дикарем неслучаен. Тревога и повтор - таков двойной корень языка, согласно "Опыту о происхождении человеческих познаний".

Речь, правда, идет о языке действия. То, что язык был дан людям Богом, вовсе не исключает ни вопроса о его естественном происхождении, ни философских измышлений насчет сущности этого дара. Философу недостаточно ссылок на то, что "нечто возникло сверхъ-естественным путем". Он "считает своим долгом объяснить, как это нечто могло бы возникнуть естественным путем". И тогда выдвигается, например, гипотеза о двух детях, скитавшихся в пустыне после потопа и не умевших пользоваться знаками [259]. Эти двое детей заговорили лишь в момент испуга — с тем, чтобы попросить помощи. Однако язык не начинается с одной тревоги как таковой, или, точнее, тревога может быть обозначена только повторением.

Это повторение называется подражанием и располагается где-то между восприятием и размышлением. Обратим на это особое внимание:

> "Таким образом, при помощи одного лишь инстинкта эти люди умели просить помощи и получали ее. Я говорю "при помощи одного лишь

> инстинкта", поскольку мысль еще не участвовала в этом. Человек не говорил себе: "Я должен действовать так-то и так-то, чтобы дать ему понять, что именно мне нужно, и получить от него помощь". Другой человек не говорил себе: "Я вижу по его действиям, что он хочет того-то и того-то, и я доставлю ему такое удовлетворение". Их обоих побуждала к действию потребность, нужда. Тот, например, кто видел место, где он был чем-то напуган, подражал собственным крикам и движениям, которые тем самым становились знаками его испуга, дабы предупредить другого человека о той опасности, которой он сам подвергался" [260].

3. Труд по выработке имен нарицательных, как и любой другой труд, предполагает охлаждение и сдвиг страсти. Нельзя заменить имя "великан" более подходящим именем нарицательным "человек", покуда страх не прошел и ошибка не стала очевидной. В результате этого труда количество нарицательных имен возрастает, а область их применения расширяется. В этом вопросе "Опыт" непосредстве-но связан со "Вторым рассуждением": первые существительные были не нарицательными, а собственными именами. Абсолютно собственное (le propre) совпадает с (перво)началом, где вещь обозначается одним знаком, а страсть - одним образом (représentant). В этот момент чем ограниченнее были познания, тем обширнее был словарь [261]. Однако это верно лишь относительно категорий, что неизбежно должно было породить множество логических и лингвистических трудностей. Ведь существительные (например, имена собственные) вовсе не относятся к самому изначальному состоянию языка. Существительное в языке не одиноко: оно уже представляет членораздельность, "расчлененность речи". Дело не в том, что у Руссо, подобно Вико, грамматическая категория имени рождается чуть ли последней - после звукоподражаний, восклицаний, имен собственных, местоимений, артиклей, - но раньше глаголов. Дело в том, что имя просто не могло появиться в отрыве от глагола. После первого этапа, на котором речь была неделима, а каждое слово имело "смысл целого предложения", имя возникло одновременно с глаголом. Именно первый раскол внутри высказывания порождает речь. В ней нет другого имени, кроме собственного, другой формы глагола, кроме инфинитива, другого времени глагола, кроме настоящего: "Когда люди начали различать субъект и атрибут, глагол и имя, что потребовало немалых усилий духа, все существительные были собственными именами, а инфинитивы [262] были единственной временной формой глагола; что же касается прилагательного, то понятие это создавалось с большим трудом, поскольку каждое прилагательное — это абстрактное слово, а операция абстрагирования весьма сложна и малоестественна" (с. 149).

Это соотношение между именем собственным и инфинитивом глагола настоящего времени для нас очень важно. А следовательно, мы расстаемся с настоящим, наличным и с собственным (propre) неким единым движением: отличая субъект от соответствующего глагола, а позже - от прилагательного, это движение замещает имя собственное именем нарицательным и местоимением (личным или относительным), вводит классификацию в систему различий и ставит на место безличного настоящего времени инфинитива целую систему времен.

До этой дифференциации период "единой и неделимой речи" соответствовал эпохе перехода от природного, естественного состояния к общественному, а именно эпохе

естественных языков, невмы, времени, пережитого на острове Сен-Пьер, празднеств вокруг источника. Между до-языком и языковой катастрофой, учредившей разделение речи, Руссо пытается уловить момент счастливой передышки, языковой полноты, образа, фиксирующего мгновение перехода во всей его чистоте: это язык без речи, речь без фразы, без синтаксиса, без расчленений, без грамматики, это язык чистого излияния, уже по ту сторону крика, но еще по сю сторону трещины, которая расчленяет и одновременно разрушает то непосредственное единство смысла, в котором бытие субъекта слито с его действиями и его атрибутами. В этот момент слова ("первые слова") уже имеются, но пока еще не функционируют так, как в "уже сложившихся языках": поначалу люди "придавали каждому слову смысл целостного высказывания". Однако, по сути, язык рождается лишь в развале, в разломе этой блаженной полноты - в тот момент, когда мгновение как бы отрывается от своей мнимой непосредственности и приходит в движение. Он становится тогда абсолютной точкой отсчета для измерения и описания речевых различий. Это возможно лишь с оглядкой на оставшийся навсегда позади, единый и неделимый язык, в котором союз "собственного" с инфинитивом настоящего времени (le propre-infinitif-présent) настолько тесен, что оппозиция имени собственного и глагола в инфинитиве настоящего времени просто не может возникнуть.

Затем язык целиком погружается в эту расселину между именем собственным и именем нарицательным (давая место местоимению и прилагательному), между инфинитивом настоящего времени и всем множеством глагольных наклонений и времен. Язык в целом подменяет собою живое самоналичие собственного (propre), которое, будучи своего рода языком, уже подменяло собою вещи. Язык присоединяется к наличию, восполняет его, отстраняет-отсрочивает (diffère) его в необоримом желании воссоединиться с ним.

Членораздельность, артикуляция - это опасное восполнение мнимой мгновенности и хорошей речи, а значит, и полного наслаждения, ибо наличие у Руссо всегда определяется как наслаждение. Наличность — это всегда есть наличность наслаждения, а наслаждение — гостеприимное приятие наличия. То, что разрушает наличие, одновременно вводит различАние и отсрочку, разбивку между желанием и наслаждением. Членораздельная речь (langage), познание и труд, беспокойный поиск знаний вводит разбивку (espacement) между двумя наслаждениями. "Мы не стремимся познавать, ибо желаем наслаждаться" ("Второе рассуждение", с. 143). В "Искусстве наслаждения" есть афоризм, выражающий символическое восстановление наличия, замененного прошедшим временем глагола: "Говоря себе: "я наслаждался, я вновь испытываю наслаждение" [263]. Разве не в том заключается главная задача "Исповеди", чтобы "вновь испытывать наслаждение, когда я этого захочу"? (С. 585.)

История и система письмен

Сам акт письма лучше всего определяется глаголом "восполнять", "заменять" (suppléer). Это первое и последнее слово в главе "О письме". Вводный абзац мы уже прочитали. А вот последние строки:

> "Мы записываем гласные без высоты звука, а в языке с богатой интонацией именно высота звука, акценты, оттенки всех видов придают речи наибольшую энергию, а обычную фразу делают точной (propre) лишь в том месте, где она находится. Средства, которыми пытаются восполнить это, удлиняют написанное, а при переходе из книг в речь расслабляют ее. Когда говорят "как по писаному", то не говорят, а читают" (курсив наш).

Если восполнительность есть бесконечный процесс, то письмо есть восполнение как таковое, поскольку именно оно отмечает ту точку, где восполнение выступает как восполнение восполнения, как знак знака, как *заместитель уже* означающей речи: письмо сдвигает *собственное* (propre) *место* фразы, тот уникальный момент, когда она была произнесена (hic et mine) неким незаменимым субъектом, и кроме того, расслабляет голос. Оно отмечает место исходного повторения.

Между этими двумя абзацами, во-первых, дается краткий анализ различных структур и общего становления письма; во-вторых, на основе предпосылок этой типологии и этой истории строится пространное рассуждение о буквенном письме и об оценке смысла и значимости письма вообще.

Несмотря на все заимствования, эта история и эта типология у Руссо весьма своеобразны.

Уорбертон и Кондильяк предлагают схему экономической, технической и чисто объективной рациональности. Экономический императив должен здесь пониматься в ограниченном смысле - как необходимая экономия действия, как *сокращение*. Письмо *уменьшает* размеры того, что наличествует в знаке. Миниатюру мы видим здесь не только в заглавных буквах: в более широком, переносном смысле слова она определяет и саму форму письма. История письма идет следом за непрерывным, линейным развитием техник сокращения. Системы письмен порождают одна другую без существенных изменений фундаментальной структуры и в ходе однородного моногенетического процесса. Системы письмен сменяют одна другую в процессе завоевания все большего пространства и времени. Если согласиться с проектом *общей истории письма* у Кондильяка [264], то окажется, что у письма и у речи общее происхождение: их порождают нужда и разделенность. Письмо продолжает язык действия. Однако необходимость в письме по-настоящему возникает лишь в тот момент, когда общественная *разделенность*, превратившая жест в речь, усиливается и приводит к отсутствию. (Это превращение от-деленности в отсутствие (devenir-absence de la distance) не трактуется Кондильяком как разрыв, но описывается как следствие некоего непрерывного роста.) Задача письма теперь в том, чтобы достичь тех субъектов, которые находятся не просто далеко, но вне поля зрения и слуха.

При чем тут *субъекты!* Почему письмо оказывается как бы другим названием для конституирования *субъектов*, а может быть даже *конституирования* вообще? Конституирования или конституции субъекта, т. е. индивида, который обязан отвечать за себя перед законом и тем самым подчиняться этому закону?

Для Кондильяка письмо - это и есть возможность такого субъекта, а также закон, управляющий его отсутствием. Эпоха письма начинается тогда, когда общество

распространяется, достигая той точки, в которой царят отсутствие, невидимость, неслышимость, забвение, когда сообщество в каком-то определенном месте рассыпается настолько, что индивиды уже не видят друг друга, полностью выпадают из поля восприятия друг друга.

> "...Факты, законы и все предметы человеческого познания размножаются столь быстро, что память оказывается не в силах справиться с такой нагрузкой; общества разрастаются настолько, что обнародованные законы едва могут дойти до каждого гражданина. И тогда для просвещения людей приходится прибегать к новому средству. Именно тогда и изобретают письмо: далее я расскажу о том, как оно развивалось..." (II, I, § 73). "Люди, способные сообщать друг другу свои мысли звуками, почувствовали потребность в новых знаках, изобретение которых позволило бы им сохранить эти мысли и сообщить их отсутствующим" (§ 127).

Действие письма воспроизводит, таким образом, действие речи, а первая запись отображает первое слово, будучи ее изображением, ее образом. Это письмо было пиктографическим. А вот еще один пересказ идей Уорбертона:

> "Итак, воображение поставляло им те же самые образы, которые уже были выражены действиями и словами и которые с самого начала делали язык образным и метафорическим. Естественнее всего было просто нарисовать образы вещей. Чтобы выразить идею человека или лошади, изображали форму того или другой, так что первый опыт письма был обычным рисунком" [265].

Подобно первому слову, первая пиктограмма - это образ: одновременно и подражание, и метафорический сдвиг. Расстояние между самой вещью и ее воспроизведением, сколь угодно точным, уже требует перевода. Первый знак можно определить как образ. Идея имеет сущностное отношение к знаку как подмене ощущения представлением. Воображение восполняет внимание, которое, в свою очередь, восполняет восприятие. "Первый результат" внимания — подстановка в уме, при отсутствии реальных объектов, тех восприятий, которые ими порождаются" (I,11, § 17). Что же касается воображения, то оно делает возможным "представление объекта на основе знака, например его обычного названия". Теория происхождения всех вообще идей из ощущений, теория знаков и метафорического языка, которая почти безраздельно главенствует в мысли XVIII века, намечает здесь свою критику картезианского рационализма на незыблемом фоне теологии и метафизики. Именно первородный грех, роль которого здесь та же, что и роль потопа в предыдущем рассуждении, делает возможной и необходимой сенсуалистическую критику врожденных идей, обращение к познанию с помощью знаков и метафор, речи или письма, саму систему знаков (случайных, естественных, произвольных). "Таким образом, когда я говорю, *что у нас нет идей, которые не происходили бы из чувств*, я имею в виду лишь то состояние, в котором мы находимся после грехопадения. Если применить это высказывание к непорочной душе или же к душе, уже отделившейся от тела, то оно окажется ложным... Я ограничиваюсь, следовательно, теперешним состоянием" (I, I, 8, с. 10).

А это означает, что даже понятие опыта, например у Мальбранша, сохраняет свою зависимость от идеи первородного греха. Здесь действует своего рода закон: понятие опыта, посредством которого пытаются разрушить метафизику или спекулятивное мышление, в тех или иных аспектах своего функционирования остается изначально вписанным в онто-теологию - по крайней мере в своем значении наличия, от неявных последствий которого оно никогда не могло избавиться. Опыт - это всегда отношение к полноте, будь то чувственно ощущаемая простота или бесконечное наличие Бога. И потому вплоть до Гегеля и Гуссерля всегда можно видеть сообщничество той или иной формы сенсуализма с той или иной формой теологии. Онто-теологическая идея чувственности или опыта, противопоставление пассивности и активности образуют некий глубинно-однородный слой, скрытый внешним разнообразием метафизических систем. Отсутствие и знак всегда оставляют зарубку - внешнюю, временную, неизначальную - в системе первого и последнего наличия. Они мыслятся как случайности, а не как условия искомого наличия. Знак — это всегда знак (грехо)падения. Отсутствие всегда соотнесено с уходом, удалением Бога.

Чтобы выйти за рамки этой замкнутой системы, вовсе не достаточно избавиться от "теологической" гипотезы и теологической зависимости (hypothèse et hypothèque "théologiques"). Отказываясь от теологических подпорок Кондильяка, Руссо в поисках естественного происхождения общества, речи и письма наделяет аналогичной ролью такие понятия-подмены, как природа или происхождение ((перво)начало). Можно ли поверить, будто в его рассуждении отсутствует тема (грехо)падения? Можно ли поверить в это, созерцая исчезновение божьего перста и катастрофу всей природы? Различия между Руссо и Кондильяком всегда умещались внутри этой замкнутой системы. Лишь внутри этой общей ограды (clôture) можно было обсуждать вопрос о самой модели грехопадения (платоновской или же иудейско-христианской) [266].

Следовательно, первое письмо - это писаный образ. Дело тут не в использовании живописи в миниатюре для письма. Просто живопись и письмо поначалу сливались в нечто единое: это была замкнутая и немая система, не допускающая вовнутрь себя слово и свободная от какого-либо символического использования. Это было чистое отображение объекта или действия. "Вероятно, живопись обязана своим происхождением потребности в начертании наших мыслей, причем эта потребность способствовала сохранению языка действия, потому что его было легче всего запечатлеть" (§ 128).

Это "естественное" письмо есть, таким образом, единственное универсальное письмо. Разнообразие систем письменности возникает, по-видимому, в тот момент, когда граница чистой пиктографии — этого простого (перво)начала — остается позади. Кондильяк, вслед за Уорбертоном, производит или, скорее, выводит из этой естественной системы все другие типы и все другие стадии письма16. Линейное развитие всегда предполагает сгущение, причем чисто количественное. Тем самым оно затрагивает объективные характеристики объекта: объем и естественную протяженность. Этому глубинному закону подчиняются все графические смещения и сгущения: лишь по видимости они могут от него отклоняться.

С этой точки зрения пиктографическое письмо как первоначальный способ замены вещи одним-единственным знаком наименее экономичен. Подобное расточительство в обращении

со знаками характерно для жителей Америки: "Несмотря на все неудобства этого метода письма, даже наиболее цивилизованные народы Америки не смогли придумать ничего лучшего. Ничего иного нет и у дикарей Канады" (§ 129). Преимущество иероглифического письма ("картинка-знак") в том, что в нем "один образ используется как знак для многих вещей". А это, в свою очередь, предполагает - как предел пиктографического письма — возможность использовать один-единственный знак для обозначения одной-единственной вещи. Но это противоречило бы самому понятию знака и законам его функционирования. Определить, таким образом, самый первый знак, обосновать всю систему знаков, выводя ее из соотношения с таким знаком, который к тому же вовсе не является знаком, — это значило бы свести означение к наличию. Знак тогда стал бы способом размещения и упорядочения наличностей в библиотеке. Польза иероглифов - один знак для многих вещей — сводится тогда к экономии библиотечного пространства. Именно это и поняли египтяне, "самые смышленые". Они "первыми воспользовались тем самым лаконичным средством, которое назвали иероглифами". "Неудобство, которое причинили бы огромные размеры книг, заставило использовать лишь одно изображение в качестве знака многих вещей". Формы смещения и сгущения, которые расчленяют изнутри египетскую систему письма, охватываются этим экономичным понятием и соответствуют "природе вещи" (или же "природе вещей"), к которой нужно "прислушиваться". Главные три ступени, или три момента, здесь таковы: часть вместо целого (две руки, щит и лук вместо битвы в кириологических иероглифах); орудие - реальное или метафорическое - вместо вещи в целом (глаз вместо божественной науки, меч вместо тирана); наконец, аналогичная вещь вместо данной вещи (змея и пестрота ее пятен вместо звездной вселенной) в иероглифах образных.

Стало быть, по Уорбертону, именно из соображений экономии беглая или демотическая иероглифика встала на место собственно иероглифического, или священного, письма. Философия — вот имя того, что ускоряет это движение: изменения из соображений экономии приводят к десакрализации означающего, к его укорачиванию и стушевыванию в пользу означаемого:

> "Но сейчас нужно сказать об одном изменении, которое вошло в начертание иероглифических знаков благодаря изменению в предмете и способе выражения. Раньше животные или веши, которые служили средствами представления, изображались в натуральном виде. Однако с тех пор, как изучение философии, вызвавшей к жизни символическое письмо, заставило египетских мудрецов писать много и на разные темы, этот точный рисунок, приводивший к слишком быстрому росту числа книг, стал вызывать слишком много затруднений. Постепенно они стали переходить к другому типу письма, которое можно назвать беглым иероглифическим письмом. Его знаки похожи на китайские иероглифы; поначалу очерчивается единый контур изображения, а в итоге он становится чем-то вроде метки. Необходимо обратить внимание на тот естественный результат, который со временем вызвало это свойство беглого письма. Я хочу сказать, что его использование значительно уменьшило внимание к символу и привлекло внимание к самой означаемой вещи. Вследствие этого обучение символическому письму стало занимать меньше времени: теперь

> требовалось лишь указывать на значение (pouvoir) символической метки, тогда как раньше нужно было иметь много знаний о свойствах вещи или животного, используемых в качестве символа. Словом, это привело данный тип письма к тому состоянию, в котором ныне находится китайское письмо" (т. I, с. 139—140). Такое стирание означающего постепенно приводит к возникновению алфавита (с. 148). К такому же заключению приходит и Кондильяк(§ 134).

Таким образом, именно история знаний, история философии, увеличивая объемы текстов, приводит к формализации, к сокращенной записи, к алгебре. Вместе с тем удаление от (перво)начала подрывает и десакрализует означающее, "демотизирует" и универсализирует его. История письма, как и история науки, должна была бы развертываться между двумя эпохами универсального письма, между двумя эпохами простоты, между двумя формами прозрачности и однозначности, а именно между абсолютной пиктографией, удваивающей целостность естественно-сущего в процессе безудержного потребления означающих, и абсолютно формальной графией, сводящей почти на нет затрату означающих. История письма и история знаний (или просто - история) были бы возможны лишь между этими двумя полюсами. И если история мыслима лишь между этими двумя пределами, то невозможно избавиться от мифологии универсального письма — будь то пиктографического или же алгебраического, — не подвергая сомнению само понятие истории. И если всегда считали иначе, противопоставляя историю прозрачности истинного языка, то делалось это лишь в неведении тех пределов, от которых отсчитывалось само понятие истории — археологическое или эсхатологическое.

Наука — то, что Уорбертон и Кондильяк называют в данном случае философией, знание (episteme), а иногда и знание о себе, или сознание, предстали бы тогда как процесс идеализации - алгебраической депоэтизирующей формализации, действие которой заключалось бы в вытеснении - ради более успешного овладения означающим -всякого нагруженного знака, всякого несвободного иероглифа. То, что данный процесс требует перехода к логоцентрическому этапу, - парадокс лишь кажущийся. Преимущество логоса - это преимущество фонетического письма, более экономичного и, в силу определенного состояния знания, более похожего на алгебру. Эпоха логоцентризма - это лишь один из моментов вселенского стушевывания означающего: люди верят, будто они защищают и возвеличивают слово, а на самом деле они оказываются в плену искусности и умелого изображения (techne). При этом письмо (фонетическое) вызывает презрение, поскольку оно обеспечивает наибольшую власть, самостушевываясь, т. е., наилучшим возможным образом переводя означающее (устную речь) в рамки более универсального и более удобного времени. При этом звуковое самовозбуждение, не заимствуя ничего извне, обеспечивает в определенный период истории мира и того, что называют человеком, наибольшую власть, наиболее яркое самоналичие жизни, наибольшую свободу. Именно эта история (как эпоха: не эпоха истории, но эпоха как история) заканчивается вместе с той формой бытия в мире, которую называют знанием. Понятие истории -это, следовательно, понятие философское и эпистемное (de l'epis-teme). Хотя оно возникло в так называемой истории философии срав-нительно поздно, оно было ею запрошено с самого начала всей этой авантюры. Стало быть, история - это история философии, но в некоем ранее неслыханном смысле, не имеющем ничего общего с идеалистическими или, условно говоря, гегельянскими бреднями, по ви-

димости сходными. Или же, если угодно, нужно понять гегелевскую формулу буквально: история есть не что иное, как история философии, завершенное абсолютное знание. За эту ограду (clôture) ничто не может вырваться — ни наличие бытия, ни смысл, ни история, ни философия: на это способно лишь нечто иное, безымянное, что возвещает о себе в мысли об этой ограде и водит нашим пером. Это -письмо, в которое философия включена как место в тексте, ей неподвластном. Внутри письма философия выступает как побуждение к стушевыванию означающего, к восстановлению наличия и обозначению бытия во всем его блеске. Философское развитие и философская "экономия", стало быть, направлены к стушевыванию означающего — в форме забвения или же вытеснения. Оба эти понятия равно недостаточны, независимо от того, связывают ли их друг с другом или же противопоставляют. Во всяком случае, забвение, если понимать его как стирание посредством конечной власти удержания, - это сама возможность вытеснения. А вытеснение есть то, без чего сокрытие не имело бы никакого смысла. Стало быть, понятие вытеснения, как и понятие забвения, есть порождение философии (смысла).

Как бы то ни было, изъятие означающего, усовершенствование письма должны были бы освободить внимание и сознание (знание и самопознание как идеализацию подвластного нам объекта) для означаемого в его наличии. Оно идеально и потому доступно. А значимая истина как таковая, всегда предполагающая наличие означаемого (aletheia или adequatio), не только не управляет этим движением и не предлагает его как предмет осмысления, но сама выступает лишь как один из этапов такого движения, хотя и обладающий некоторыми преимуществами. Это европейская эпоха в становлении знаков или, скорее, сокращении знаков - повторим это вслед за Ницше, который изымает высказывание Уорбертона из контекста, лишая его метафизической надежности. (Правда, заметим в скобках, стремление восстановить в мысли Ницше *истину* и *онтологию*, изначальную или фундаментальную, может привести к неправильному пониманию пусть даже и не всего Ницше, но по крайней мере стержневого замысла его концепции истолкования.)

Повторяя высказывания Уорбертона и Кондильяка за пределами их ограды (clôture), можно сказать, что история философии — это история прозы или, скорее, история превращения мира в прозу (devenir-prose du monde). Философия - это изобретение прозы. Философ говорит прозой. И не потому, что он изгоняет поэта из полиса, но потому, что он прибегает к письму. Он не может не писать ту самую философию, которую — еще не понимая самой сути своего дела и не ведая об удобстве письма — философ долгое время считал себя вправе лишь проговаривать.

В главе "Происхождение поэзии" Кондильяк говорит об этом как о факте: "И наконец Философ, неспособный подчиниться требованиям поэзии, первым отважился писать прозой" (§ 67). Речь идет о "Ферекиде Сиросском... относительно которого известно, что он первым начал писать прозой". Письмо в обыденном смысле слова само прозаично. Оно есть проза (здесь Руссо расходится с Кондильяком). С появлением письма отпадает нужда в ритме и рифме, призванных, по Кондильяку, запечатлевать смысл в памяти (там же). До появления письма стих был чем-то вроде стихийно создаваемой гравюры, письмом до письма. Отвергая поэзию, философ должен был ухватиться за письмо в буквальном смысле слова.

Нелегко осмыслить то, что отделяет Руссо от Уорбертона и Кондильяка, определить всю значимость этого разрыва. С одной стороны, Руссо как будто уточняет заимствованные им модели: генетическая зависимость лишается здесь своего линейного, каузального смысла. Он внимательнее относится к структурам систем письма в их отношениях с социальными и экономическими системами, а также с образами страстей. Появление тех или иных форм письма относительно независимо от ритмов истории языков. Модели объяснения у Руссо представляются менее теологичными. "Экономия" письма соотносится с иными мотивами, нежели потребность и действие, понимаемые единообразно, упрощенно, объективистски. С другой стороны, однако, Руссо нейтрализует тот момент письма, который ценился в системе Варбуртона и Кондильяка за его безусловную *экономичность*. Мы уже знаем, как в его рассуждении прокладывают себе путь уловки теологического разума.

Взглянем еще раз в текст. Лишь один-единственный раз мы увидим в рассуждениях Руссо уступку техническим и экономическим требованиям объективного пространства. И делается она для того, чтобы без огласки исправить некоторые упрощения Уорбертона и Кондильяка.

Речь идет о *письме бороздами*. Борозда — это линия, которую прочерчивает землепашец: путь — via rupta — прорезывается лемехом плуга. Борозда в земледелии, как мы помним, открывает природе путь в культуру. Как известно, письмо появляется вместе с земледелием, предполагающим оседлость [267].

А как действует землепашец? Экономично. Достигая одного конца борозды, он не возвращается к началу: он поворачивает и быка и плуг и пускается в обратном направлении; так получается выигрыш времени, пространства и энергии, улучшается обработка и сокращается рабочее время. Это письмо "бычьим поворотом" (boustro-phedon), или письмо бороздами, бьшо одним из моментов в развитии линейного и звукового письма". В конце линии, пройденной слева направо, обратное движение идет справа налево и снова наоборот. Почему же греки, например, в какой-то момент отказались от такого письма? Почему же между "экономией" пишущего и "экономией" земледельца образовался разрыв? Почему пространство одного перестало быть пространством другого? Если бы пространство было "объективным", геометрическим, идеальным, то подобные различия между двумя системами насечек были бы невозможны.

Однако пространство геометрической объективности — это объект или некое идеальное означаемое, возникшее в определенный момент развития письменности. До него не существовало однородного пространства, подчиненного одному и тому же типу техники и экономики. До него все пространство упорядочивалось вокруг жилища и включенного в него "собственного" (propre) тела. Правда, и внутри того пространства, с которым соотносится одно и то же "собственное" тело, действуют неоднородные факторы, а значит, и различные или даже несовместимые экономические императивы, между которыми приходится выбирать, жертвуя одним в ущерб другому, так что возникает иерархическая структура. Так, например, поверхность страницы, размер пергамента или любой другой субстанции, на которой можно писать, распределяется по-разному при письме и при чтении. Это различие предписывает всякий раз свою особую "экономию". В первом случае, в течение целой эпохи в развитии техники, эта экономия должна была сообразовываться с системой действий руки. Во втором случае, хотя и в ту же самую эпоху, — с системой зрения. В обоих случаях речь

идет о линейном, однонаправленном движении, направленность которого в однородной среде не есть нечто безразличное и обратимое. Словом, бороздами удобнее читать, чем писать. Зрительная экономия чтения подчиняется закону, аналогичному закону земледелия. С экономией руки при письме дело обстоит иначе: она преобладала в определенном месте и времени великой линейно-звукозаписывающей эпохи. Ее волна переживает век ее необходимости и продолжается в век печатных станков. Наше письмо и наше чтение все еще во многом определяются движениями руки. Печатные машины не освободили структуру пространства от ее непосредственного подчинения жесту руки, орудию письма. Уже Руссо удивлялся:

> "Поначалу греки не приняли не только финикийского алфавита, но даже и направления письма справа налево. Позже они научились писать бороздами, т. е. поворачивая то слева направо, то справа налево. Наконец, они стали писать, как и мы нынче, начиная все строчки слева направо. В этом изменении нет ничего естественного: письмо бороздами, безусловно, наиболее удобно для чтения. Меня даже удивляет то, что оно не было принято при печатании; правда, поскольку рукой писать таким образом трудно, это письмо неизбежно должно было исчезнуть с увеличением числа рукописей".

Итак, пространство письма не является пространством, изначально умопостигаемым. Однако оно начинает таковым становиться с самого начала, т. е. с тех пор, как письмо (подобно любой другой работе знаков) начинает порождать повторы, а значит, и идеальное. Если назвать чтением этот момент удвоения изначального письма, то можно сказать, что пространство чистого чтения всегда-уже умопостигаемо, а пространство чистого письма всегда-уже доступно чувственному восприятию. Покамест наше понимание остается в рамках метафизики. Однако невозможность попросту отделить письмо от чтения фазу лишает эту оппозицию ее значения. Сохраняя ее ради удобства, отметим, что пространство письма есть нечто чисто чувственное в кантовском смысле слова; это определенным образом ориентированное пространство, в котором левая сторона не совпадает с правой. Так что здесь приходится также учитывать преобладание того или иного направления движения, ибо речь идет не только о восприятии, но и о действии, а эти два момента не симметричны с точки зрения возможностей или просто действий собственного (propre) тела.

Итак, "бычий поворот" лучше подходит для чтения, нежели для письма. Выбор между этими двумя "экономическими" предписаниями требует компромисса, который, однако, не дает исчерпывающего решения вопроса, приводит к неравномерности развития и бесполезным затратам. Это, если угодно, компромисс между глазом и рукой. В эпоху этого взаимодействия не только пишут, но и читают как бы вслепую, подчиняясь порядку движений руки.

Вряд ли есть смысл напоминать здесь обо всем том, что сделала возможным именно такая "экономическая" потребность.

Итак, этот компромисс между глазом и рукой уже вторичен: он возникает поздно и начинает преобладать в тот момент, когда уже был в ходу определенный тип письма, отягощенного

историей, а именно линейная звукозапись. Система речи, слушания-собственной-речи, самовозбуждения, которая, казалось бы, прекращает какое бы то ни было заимствование означающих из внешнего мира и становится тем самым всеобщей и прозрачной по отношению к означаемому; звук (phone), который, казалось бы, повелевает рукой, — все это на самом деле никогда не предшествовало системе действий руки и не могло, по сути, быть ей чуждым. Звук мог представить самого себя как порядок и преобладание однолинейного времени, лишь *видя себя* и *управляя самим собой* при самопрочтении. *Недостаточно сказать, что глаз и руки говорят. В своем собственном изображении (représentation) голосуже видит себя и поддерживает себя*. Понятие линейного времени — это лишь способ выражения. Эта форма следования (successivité) налагается задним числом и на звук, на сознание и на пред-сознание в определенном пространстве записи звука, поскольку звук голоса, по сути, всегда уже нагружен, испрошен, затребован, по сути, отмечен пространственностью [268].

Говоря, что форма *навязывала* себя, мы, разумеется, не имеем в виду модель классической причинности. Столь часто возникавший вопрос о том, пишем ли мы, как говорим, или говорим, как пишем, читаем ли мы, как пишем, или наоборот, — отсылает при всей своей немудрености к истории или даже предыстории, уходящей гораздо дальше в глубь времен, чем обычно полагают. Если же, наконец, учесть, что пространство письма связано, как это ощутил уже Руссо, с природой социального пространства, а также со структурой восприятия и динамикой технического, религиозного, экономического и прочего пространства, тогда мы поймем всю сложность трансцендентальной проблемы пространства. Новая трансцендентальная эстетика должна была бы направляться не только математическими идеальными объектами, но и самой возможностью записи вообще, она не должна возникать как нечто случайное в уже созданном пространстве, но порождать саму пространственность пространства. Мы говорим о записи вообще, чтобы показать, что дело идет не только о записи уже произнесенной речи, о ее саморепрезентации, но о вписывании в речь, о записи как всегда-уже существующем вместилище. Подобное вопрошание, несмотря на его отнесенность к некоей форме фундаментальной пассивности, вовсе не должно было бы теперь называться трансцендентальной *эстетикой* — ни в кантовском, ни в гуссерлевском смысле слова. Трансцендентальная проблема пространства касается до-исторического и до-культурного слоя в опыте пространства и времени как единой и всеобщей почвы всякой субъективности, всякой культуры, еще до какого-либо эмпирического разнообразия, собственных ориентации их пространств и времен. Если, однако, исходить из того, что запись — это всегда вместилище, то становится необходимой, хотя и недостаточной, гуссерлевская радикализация кантовского вопроса. Как известно, Гуссерль упрекал Канта в том, что он исходил в своей постановке вопроса из уже построенных в какой-то науке (геометрии или механике) идеальных объектов. Уже построенному идеальному пространству необходимо должна была соответствовать уже построенная субъективность (как совокупность способностей). С нашей точки зрения, еще очень многое можно было бы сказать о понятии линии, которое часто встречается в кантовской критике. (Время как форма всех чувственных явлений — внутренних и внешних — казалось бы, господствует над пространством как чувственной формой одних лишь внешних явлений; однако именно время всегда можно представить в виде линии, и "опровержение идеализма" опрокидывает этот порядок.) Гуссерлевский проект не только заключает в скобки объективное пространство науки; он должен сорасчленить (articuler) эстетику с трансцендентальной кинестетикой. Во

всяком случае, несмотря на кантовскую революцию и открытие чистой (т. е. не связанной с ощущением) чувственности, все эти проблемы по-прежнему останутся в плену метафизики, покуда их рассмотрение будет определяться понятием чувственности (как чистой пассивности) и противоположным ему понятием. Если же пространство-время, в котором мы живем, есть априорное пространство-время следа, то не существует ни чистой активности, ни чистой пассивности. Эта пара понятий — как известно, Гуссерль упорно вычеркивал одно другим — принадлежит мифу о (перво)начале необитаемого мира — мира, не ведающего следа. Чистое наличие чисто наличного, которое можно равно назвать и чистотой жизни, и чистотой смерти, — вот определение той сущности, которая всегда надзирала за нашей постановкой теологических и метафизических, но также и трансцендентальных проблем, независимо от того, мыслятся ли они в терминах схоластической теологии, понимаются ли они в кантовском или же послекантовском смысле. Гуссерлевский проект трансцендентальной эстетики, восстановления "логоса эстетического мира" (см. "Формальная логика и трансцендентальная логика") остается в плену живого настоящего (présent-vivant) как всеобщей и абсолютной формы опыта. Именно это преимущество становится препятствием и мешает обнаружить пространство записи.

Порывая с линейным генезисом и описывая соотношения между различными системами письма, социальными структурами и образами страсти, Руссо направляет свои вопросы в указанном выше направлении.

Три состояния человека в обществе: три системы письма, три формы социальной организации, три типа страстей. "Эти три способа письма достаточно точно соответствуют трем различным состояниям, в которых можно рассматривать людей, образовавших народ..." Эти три способа различны по степени "примитивности", "архаичности" и проч. Однако как вехи хронологического и линейного описания они мало интересуют Руссо. Различные системы могут сосуществовать, более примитивная может возникнуть после более утонченной.

И здесь тоже все начинается с живописи. То есть с дикости: "Первым способом письма было изображение - но не звуков, а самих предметов..." Ограничивалась ли эта живопись воспроизведением вещи? Соответствовала ли она этому всеобщему прото-письму, по-вторявшему природу в неизменном виде, без малейшего сдвига и искажения? И здесь возникает первое затруднение. Руссо, по сути, различает два типа пиктографии: один - прямой (direct), другой - аллегорический: "прямое письмо присуще мексиканцам, а образное, аллегорическое — древним египтянам". Но когда далее он говорит, что "это состояние соответствует языку страсти и уже предполагает общество и потребности, порожденные страстями", то не дает никакой правдоподобной обрисовки этого отдельного "египетского", или же "аллегорического", состояния. В противном случае пришлось бы сделать вывод, что какой-то вид письма — скажем, прямая пиктография - мог существовать в обществе, лишенном страстей, что противоречит предпосылкам "Опыта". Но как представить себе пря-мое (propre), уместное, неаллегорическое изображение в состоянии страсти? Это ведь тоже противоречит предпосылкам рассуждения. Эту альтернативу можно преодолеть, лишь восстанавливая нечто невысказанное: чистое представление без всякой метафорики или чисто отражательная живопись - это и есть первый образ. В нем вещь, представленная с предельной точностью, уже не наличествует как таковая (en propre). Сам по себе замысел

буквального повторения (répéter) вещи уже отвечает определенной социальной эмоции и предполагает метафоричность, некий элементарный перенос. Вещь переносится в своего двойника (т. е. в сферу идеальности) для другого, так что совершенное представление всегда-уже есть нечто другое, отличное от того, что оно удваивает и пред-ставляет. Здесь начинается аллегория. "Прямое" изображение уже аллегорично, исполнено страсти. Вот почему истинного письма не существует. Удвоение вещи в ее изображении, во всем блеске явления, где сама она налична как объект заботы и взгляда (gardée et regardée) и хоть насколько-то сохранна во взгляде взирающего зрителя (en regard et sous le regard), — все это открывает нам в самом акте явленности отсутствие вещи в ее собственном смысле, в ее истине. Изображение самой вещи невозможно прежде всего потому, что вещь как таковая не существует. Но даже если допустить, что у письма была своя первоначальная живописная стадия, все равно уже и тогда письмо подчеркивало это отличие вещи, эту нехватку и те средства, которые изначально воздействуют на истину феномена, вырабатывая ее в процессе замен и восполнений. Изначальная возможность образа и есть восполнение: оно добавляется, ничего не добавляя, чтобы заполнить ту полную пустоту, которая требует подмены. Письмо как живопись - это одновременно и недуг, и противоядие в феноменах (phainesthai) или в сущности (eidos). Уже Платон говорил, что искусство или техника (techne) письма - это лекарство (pharmakon) (снадобье или настойка, целительное средство или отрава). А письмо вызывало беспокойство уже одним только его сходством с живописью. Письмо подобно живописи, подобно зографеме, которая и сама определяется проблематикой мимесиса (см. "Кратил", 430—432); это сходство и вызывает беспокойство: " В письме, Федр, я думаю, вот что ужасно: оно поистине так похоже на живопись" (zographia) (275d). Здесь живописное изображение - зография предает бытие и речь, слова и сами вещи, обездвиживая их. Эти ростки кажутся живыми, но если обратиться к ним с вопросом, они не ответят. Зография смертоносна. Равно как и письмо. Никто, и даже отец, не сможет ответить на наш вопрос. Руссо безоговорочно согласился бы с этим. Письмо приносит смерть. Здесь возможна была бы игра: письмо как изображение живого, как образ животных, как зография - по Руссо, это письмо дикарей. А дикари, как известно, — это охотники [zogreia], ловцы живого. Письмо стало бы тогда живописным изображением зверя, на которого охотятся: магической поимкой и убийством.

Другая трудность, связанная с понятием прото-письма, в том, что здесь, казалось бы, полностью отсутствует условность. Она возникает лишь при "втором способе" письма — в эпоху варварства и идеографии. Охотник рисует животных, а пастух уже записывает язык: "Второй способ заключается в представлении слов и предложений с помощью условных знаков, а это возможно лишь тогда, когда язык вполне сформировался и весь народ объединен общими законами, ибо здесь налицо уже двоякая условность. Таково письмо китайцев: оно действительно рисует звуки и говорит глазам".

Из всего этого можно заключить, что в первичном состоянии метафора не допускала никакой условности. Таким образом, аллегория — это дикарское изображение. Для того чтобы изображать живые существа, не было нужды в каком-либо особом установлении, так что переход от природы к установлению осуществлялся как раз в метафоре. Затем прото-письмо, изображавшее не язык, но сами вещи, смогло приспособиться к языку, а стало быть и к обществу, пока еще не "вполне сформировавшемуся". Эта первая стадия — всегда лишь некая зыбкая грань рождения нового: "чистая природа" осталась позади, а общественное

состояние еще не достигнуто. По Руссо, мексиканцы и египтяне могли бы претендовать лишь на "нечто вроде общества".

Второй способ - это изображение звуков без расчленения на слова и предложения. Его можно назвать идео-фонографическим. Каждое означающее указывает здесь на звуковую целостность и на понятийный синтез, на сложное глобальное единство смысла и звука. Еще не возникло чисто фонетическое письмо (например, алфавит), в котором видимое означающее [буква] отсылало бы к звуковым единицам, лишенным собственного смысла.

Быть может, именно поэтому идео-фонограмма предполагает целых две условных связи: первую — между графемой и ее фонематическим значением и вторую - между этим фонематическим значением и его понятием. Однако в этом контексте "двоякая условность" может также означать, хотя это и менее вероятно, нечто иное - языковую условность и социальную условность. ("А это возможно лишь тогда, когда язык вполне сформировался и весь народ объединен общими законами".) Потребность в установлении законов возникает не потому, что надо достичь согласия относительно изображенных на картине предметов и живых существ, а потому, что нужно закрепить правила изображения звуков и единства слов и идей.

Однако, Руссо называет народы, у которых есть эти "общие законы", эта "двоякая условность", — "варварами". Использование понятия варварства в "Опыте" приводит нас в замешательство. Во многих местах (в гл. IV и IX) Руссо использует его обдуманно, строго, последовательно: три состояния общества, три языка, три типа письма (дикарское/варварское/гражданское; охотник/пастух/землепашец; пиктография/идео-фонография/аналитическая звукозапись). Однако в других местах это слово (скорее "варварство", чем "варварский") употребляется менее строго: оно обозначает состояние людского рассеяния, однако неясно, идет ли речь собственно о природе или уже о семейной структуре. Во втором примечании к гл. IX "дикарями" называют тех, чье варварское состояние затем описывается: "Применив эти идеи к первым людям, вы поймете причину их дикости... Эти варварские времена можно назвать золотым веком не потому, что люди тогда были объединены, а именно из-за разобщенности людей... Расселившись по обширной пустыне мира, люди снова впали в состояние тупой дикости, как если бы их породила сама земля". Семейно-варварское общество не имело языка. Язык домашнего обихода - это не язык: "Живя порознь, почти без общества, они едва могли говорить: как им было знать письмо?" Разве эта фраза не противоречит тезису IV главы о том, что варвары знали письмо и даже его двоякую условность?

По-видимому, это противоречие невозможно устранить никаким комментарием. Итак, попробуем снять его истолкованием. Оно будет заключаться в том, чтобы, нейтрализовав поверхностный слой текста Руссо, проникнуть в глубины его буквального смысла и попытаться обнаружить в нем те основания, по которым мы могли бы отделить соответственно структуру графической системы от структуры социальной системы. Хотя типы обществ и типы графики идеально аналогичны друг другу, общество гражданского типа de facto может иметь письмо еще варварского типа. Хотя варвары едва умеют говорить и не знают письма, тем не менее определенные черты письма обнаруживаются и в состоянии варварства. Говоря, что "изображения предметов подходят дикарям, знаки слов и

предложений — варварам, алфавит — цивилизованным народам", мы не теряем общее структурное начало, но, напротив, укрепляем его. В нашем обществе, где возникает цивилизованное состояние, элементы пиктографического письма были бы дикарскими, а элементы идео-фонографического письма — варварскими. Но кто же будет отрицать наличие всех этих элементов в нашей практике письма?

Ибо, сохраняя сам принцип структурной аналогии, Руссо тем не менее стремится сохранить относительную независимость социальных, языковых, графических структур. Далее он скажет: "Искусство письма не зависит от искусства речи. Оно зависит от потребностей другой природы, которые возникают раньше или позже в связи с обстоятельствами, совершенно не зависящими от возраста народов. Эти обстоятельства могли бы не возникнуть и у очень древних народов".

Таким образом, факт появления письма не был необходимостью. Это — эмпирическая случайность, которая позволяет заключить его в скобки при структурном или эйдетическом анализе. То, что структура, внутренняя организация и сущностная необходимость которой нам известны, фактически появляется здесь или там, раньше или позже, всегда предполагает определенное условие и предел структурного анализа как такового в его собственном времени. Пристальное внимание к внутренней специфике структуры всегда оставляет на волю случая сам переход от одной структуры к другой. Эту случайность можно помыслить, как мы и пытаемся, отрицательно — как катастрофу, или же положительно — как игру. Этот структуралистский предел и его власть обеспечивают нам некое этико-метафизическое удобство. Письмо в целом как возникновение новой системы записи есть восполнение, в котором мы признаем только добавление (оно как бы *набрасывается* на нас *врасплох*, неся с собою что-то лишнее) и только *вредное* влияние (это нападение *разбойное, со стороны*, извне, когда ничто в прошлом не предполагало его необходимости). Отвергать необходимость его исторического появления - это значит не считаться с потребностью к подмене и видеть зло в любом добавлении, которое является извне — врасплох, неожиданно, иррационально, случайно, и потому может быть стерто.

Алфавит и абсолютное представление

Таким образом, соотношение графики и политики подчиняется сложным закономерностям. Обе они должны быть облечены в форму разума как процесса деградации, который, развертываясь между этими двумя всеобщностями от одной катастрофы к другой, должен был бы вновь привести к полному овладению наличием. *Должен был бы*: это наклонение и время телеологического и эсхатологического предвосхищения царят во всех рассуждениях Руссо. Осмысливая различАние и воспол-нительность в этом наклонении и этом времени, Руссо тем самым хотел бы представить их в горизонте их окончательного стирания.

В этом смысле как в письме, так и в государстве - покуда абсолютное самоприсвоение человека [269] в его наличности еще не завершено, - порядок таков, что худшее одновременно оказывается лучшим. Чем больше мы углубляемся во времена утраченного наличия, тем ближе к нам его обретенное время.

Итак, третье состояние: человек общественный и буквенное письмо. Именно здесь наиболее ярко и весомо закон восполняет природу, а письмо восполняет речь. И в том и в другом случае восполнение — это представление. Вспомним здесь отрывок из "Произношения":

> "Языки созданы для того, чтобы на них говорили, письмо же служит лишь восполнением кречи... Анализ мысли осуществляется посредством речи, анализ речи — посредством письма; речь представляет мысль посредством условных знаков, а письмо таким же образом представляет речь; таким образом, искусство письма является лишь опосредованным представлением мысли, по крайней мере в том, что касается звуковых языков — единственных языков, которые нами используются".

Движение восполняющего представления приближается к (пер-во)началу, удаляясь от него. Полное отчуждение — это одновременно и полное переприсвоение (réappropriation) самоналичия. Буквенное письмо как представитель представляющего, как восполнение восполнения усиливает власть представления. Оно теряет больше наличия, но и лучше его восстанавливает. Будучи в большей степени звукозаписью, нежели письмо на второй стадии, оно лучше умеет самостереться перед голосом, предоставить ему возможность быть. В политическом порядке полного отчуждения, которое, как говорится в "Общественном договоре", осуществляется "целиком и безоговорочно", человек "приобретает столько же, сколько потерял, приобретает больше силы, чтобы сохранить ту, которая есть" (кн. I, с. 361). И все это, разумеется, при условии, что выход за рамки предшествующей стадии (в пределе - за рамки чисто природного, естественного состояния) удерживает его от возврата в допервоначальное (что, впрочем, всегда возможно) и, следовательно, "что при всех недостатках новой ситуации она чаще всего оказывается не хуже прежней" (с. 364).

Безоговорочное отчуждение означает, таким образом, безоговорочное представительство. Оно решительно отрывает наличие от самого себя и вновь решительно ставит его напоказ перед самим собой. Поскольку зло всегда имеет форму отчуждения в представлении — форму представления в его обездоливающем облике, — постольку вся мысль Руссо есть в известном смысле критика изображения, представления в языке, и одновременно критика политического представительства. Однако в то же самое время (и в этом заключается вся история метафизики) эта критика простодушно существует в рамках представления. Она предполагает одновременно, что представление следует за изначальным наличием и восстанавливает конечное наличие. Мы не задаемся здесь вопросом о том, как обстоит дело с наличием и представлением в наличии. Подвергая критике представление (ре-презентацию) за потерю наличия, ожидая, что оно вновь им овладеет, превратив его в случайность или в средство, мы помещаемся среди очевидностей и последствий различия между презентацией и ре-презентацией. Мы подвергаем критике знак, занимая позицию среди очевидностей и последствий различия между означаемым и означающим. При этом не осмысляется (это не удается и более поздней критике, которая, находясь внутри последствий этого раскола, перевертывает эту схему, противопоставляя логике представляющего логику представляемого) само движение, порождающее различие, - такова странная графика различАния.

Стало быть, нет ничего удивительного в том, что третье состояние (цивилизованное общество и алфавит) описывается по тем же схемам, которые мы видим и в "Общественном договоре", и в "Письме Даламберу".

Похвала народу, собравшемуся на праздник или в народное собрание, неизменно выступает как критика представительства. Узаконивающая инстанция - как в государстве, так и в языке (речи или письме), а также в искусствах, — это представляемое, присутствующее лично - источник законности и священное (перво)начало. Извращение здесь заключается как раз в сакрализации представляющего или означающего. Суверенность есть наличие и наслаждение наличием. "В тот момент, когда народ законно собирается в некое суверенное тело, прекращается всякая юрисдикция правительства, приостанавливается исполнительная власть и личность последнего гражданина становится столь же священной и неприкосновенной, как и личность первого должностного лица, поскольку здесь мы находим только Представляемых, а Представителей больше нет" ("Общественный договор", с. 427-428).

На всех этих уровнях сама возможность представительства врывается в представляемое наличие как зло — в добро, как история — в (перво)начало. Означающее-представляющее (signifiant-représentant) - это катастрофа. Оно каждый раз оказывается для своей эпохи "новизной" в себе. В нем заключается сущность современности. "Идея Представителей есть идея нового времени" - это утверждение шире границ, поставленных Руссо (с. 430). Полнота политической свободы обнаруживается лишь в тот момент, когда власть представителей приостанавливается и передается представляемым: "Как бы то ни было, выбирая Представителей, народ теряет свою свободу, он перестает существовать" (с. 431).

Итак, следует достичь той точки, в которой исток удерживает себя в себе, возвращается или восходит к самому себе в неотчуждаемой непосредственности самонаслаждения, в полной невозможности представительства, в своей суверенности. В политическом порядке этот источник определяется как воля: "Суверенность не может быть представлена по той же причине, по какой она не может быть отчуждена; она состоит, по сути, во всеобщей воле, а воля не может себя представлять; она та же самая или другая, середины тут нет" (с. 429). "Суверен, то есть коллективное существо, может быть представлен лишь самим собой, власть может быть передана другому, но не воля" (с. 368).

Будучи разлагающим началом, представитель не есть представляемый, а лишь представитель представляемого; он не является самим собой. Будучи представителем, он уже не есть другая ипостась представляемого. Зло, содержащееся в представительстве или в восполнении наличия, само не есть ни то ни другое. Оно возникает в момент различАния, когда суверенная воля отдает свои полномочия другому, и закон может быть записан. И тогда всеобщая воля рискует стать властью, передаваемой другому лицу, частной волей, предпочтением, неравенством. Закон может тогда заменяться декретом, т. е. записью: в декретах, представляющих отдельных лиц, "всеобщая воля умолкает" ("Общественный договор", с. 438). Система общественного договора, в основе которой лежит момент, предшествующий как письму, так и представлению, неизбежно подвергается угрозе со стороны буквы. Вот почему, не будучи в состоянии обойтись без представления, "политическое тело, как и человеческое тело, начинает умирать уже в момент своего

рождения", неся э себе самом причины собственного разрушения" (с. 424. Гл. XI кн. III "О смерти политического тела" вводит все последующие рассуждения о представительстве). Письмо есть (перво)начало неравенства [270].

Это момент, в который общая воля, которая сама по себе не может заблуждаться, уступает место *суждению*, которое может привести к "соблазнам индивидуальных воль" (с. 380). Следовательно, необходимо отделить суверенность как таковую законодателя от его законотворческой власти. "Когда Ликург дал своей родине законы, он начал с отказа от царского сана... Творец законов не имеет и не должен иметь никакой законодательной власти; а народ - даже если он того и пожелает -не может отказаться от этого неотчуждаемого права" (с. 382-383). "Итак, абсолютно необходимо, чтобы общая воля выражалась прямо, собственным голосом, без передачи этого права другому лицу. Она и "создает закон" в той мере, в какой она объявляет себя голосом "народного тела", где она пребывает неделимой; иначе она подразделялась бы на частные воли, на акты правителей, на указы" (с. 369).

Однако, начиная с катастрофы, нарушившей чисто природное, естественное состояние, возникает то движение, в котором отдаление приводит к сближению: идеальное представительство должно было бы идеально представительствовать. Оно восстанавливает наличие и самостирается как абсолютное представление. Это движение - необходимо [271]. Телос (собственная цель) образа — в том, чтобы быть совершенно незаметным. Когда, достигая совершенства, образ перестает отличаться от самой вещи, он тем самым сохраняет и восстанавливает ее изначальное наличие. Этот круговорот бесконечен: источник представления (представляемое), (перво)начало образа может, в свою очередь, представлять своих представителей, замещать заместителей, восполнять восполнение. Самозамкнутое, обращенное к самому себе, представляющее самого себя, суверенное наличие опять-таки есть лишь восполнение восполнения. Так, в "Рассуждении о политической экономии" всеобщая воля определяется как "*исток и восполнение* всех законов, к которому всегда следует прислушиваться при отсутствии таковых " (с. 250. Курсив наш). Разве порядок чистого закона, дающего народу свободу, а наличию — суверенность, не есть всегда лишь восполнение естественного порядка, когда ему чего-то недостает? И когда восполнение выполняет свой долг и устраняет нехватку, зло исчезает. Пропасть - это расселина между недостаточностью природы и запаздыванием восполнения: "Все постыдные беспорядки и все человеческие несчастья случаются тогда, когда новые страсти уже подавили естественные чувства, а человеческий рассудок еще не настолько развился, чтобы восполнить природные порывы мудрыми изречениями" [272]. Игра восполнений бесконечна. Отсылки отсылают к отсылкам. Всеобщая воля, этот "божественный голос" ("Discours sur l'économie politique", p. 248), есть, следовательно, лишь восполнение природы. Однако, когда происходит катастрофа и общество вырождается, тогда на место этого восполнения вновь встает природа. Но это дурная природа, поскольку "...голос долга, умолкший в сердцах, властители принуждены были подменить криком ужаса или ложью явного интереса" (с. 253. Курсив наш).

Эта игра восполнений как постоянная возможность катастрофы и уничтожения прогресса заставляет нас вспомнить не только о "возвратах" (ricorsi) Вико. Вкупе с тем, что мы назвали геометрической регрессией, она избавляет историю от бесконечной телеологии гегелев-

ского типа. В известном смысле, считая, что история всегда может прервать свое поступательное развитие (она должна прогрессировать даже в регрессии) и вернуться к прошлому, Руссо отказывается использовать эту "работу смерти", эту игру различий и действие негативности для диалектического осуществления истины в горизонте явленности. Однако все эти высказывания можно перевернуть. Руссо не уводит в бесконечность, но строит свои рассуждения на фундаменте провиденциалистской теологии. В ходе самоистолкования эти его рассуждения самостираются на другом уровне, сводя историческое и негативное к случайности. Они строятся в горизонте бесконечного восстановления наличия. В замкнутом поле метафизики то, что мы очертили здесь, — бесконечный обмен "руссоистских" и "гегельянских" мест (можно было бы привести и другие примеры) - подчиняется законам, пронизывающим все использованные нами понятия. Формализация этих законов возможна, и она действительно осуществляется.

Все, что было сказано насчет политического порядка, относится и к порядку записи.

Переход к фонетическому письму представляет собой одновременно и новую ступень представительства, и полный переворот в самой структуре представления. Прямая (или иероглифическая) пиктография представляет вещь или обозначает ее. Идео-фонограмма представляет собою уже некую смесь означающего с означаемым. Она изображает язык. Все историки письма видят здесь момент возникновения фонетизации (например, в ребусе с переносом) [273]: знак, представляющий понятие вещи, более не отсылает к понятию и сохраняет лишь значение звукового означающего. Его означаемое — это лишь фонема, сама по себе лишенная какого-либо смысла. Однако и до этого расчленения и несмотря на эту "двоякую условность", представление выступает как воспроизводство, ре-презентация как ре-продукция: оно повторяет целиком, без разбора, всю массу означающих и всю массу означаемых. Этот синтетический характер представления есть не что иное, как пиктографический остаток идео-фонограммы, которая "изображает голоса". Фонетическое письмо стремится уменьшить эту синтетичность. Оно не пользуется означающими, которые имеют непосредственное отношение к означаемому понятию, оно расчленяет звуки и использует означающие, сами по себе лишенные смысла. Буквы, которые сами по себе смысла не имеют, изображают простейшие звуковые означающие, которые приобретают смысл лишь в определенных упорядоченных сочетаниях.

Анализ, встающий на место рисунка и доведенный в пределе до элементов, полностью лишенных смысла, — такова собственная рациональность алфавита в цивилизованном обществе. Полная безличность представителя и полная потеря собственных свойств (du propre). Культура алфавита и цивилизованный человек — это уже эпоха земледелия. А сельское хозяйство, напомним, предполагает промышленность. Но как тогда объяснить упоминание торговца, который не входит в эту классификацию по трем стадиям и, стало быть, не имеет своей собственной эпохи?

"Третий [способ письма] заключается в расчленении голосовых звуков на некоторое число элементарных частей, связанных иногда только с голосом, иногда — с расчленением на гласные или согласные, посредством которых можно образовывать все мыслимые слова и слоги. Этот способ письма (он используется и у нас), наверное, был изобретен торговыми народами, которые, путешествуя по многим странам и по необходимости владея многими

языками, были вынуждены изобрести знаки, общие для всех языков. Речь здесь идет не об изображении речи, но о ее анализе".

Торговец изобретает систему графических знаков, которые в основе своей не связаны ни с каким конкретным языком. Это письмо может в принципе изображать любой язык. Оно выигрывает во всеобщности, оно благоприятствует торговле и "облегчает общение с другими людьми, говорящими на других языках". Но, освобождаясь от конкретных языков, оно идеально служит языку как таковому. В основе своей это универсальное фонетическое письмо. Его нейтральная прозрачность обеспечивает каждому языку и его собственную форму, и его свободу. Буквенное письмо имеет дело лишь с чистыми представляющими, репрезентантами. Это система фонем или, иначе, таких означающих, означаемые которых тоже являются означающими. Тем самым бесконечно облегчается обращение знаков. Буквенное письмо - самое немое, поскольку оно не связано напрямую ни с каким языком. Однако, при всей чуждости голосу, оно вернее всего ему служит и наилучшим образом его представляет.

Такая независимость от эмпирического разнообразия устных языков подтверждает относительную независимость становления письма. Оно не только может родиться раньше или позже, независимо от "возраста народов", постепенно или же внезапно [274], оно к тому же не предполагает развитости языка. Все это относится скорее к алфавиту, независимо от какого-либо конкретного языка, нежели к другим его системам. Стало быть, можно взять графические знаки и безболезненно перенести их за пределы культуры и языка, в которых они возникли. "Хотя греческий алфавит происходит из финикийского, из этого вовсе не следует, что и греческий язык произошел из финикийского".

Это движение аналитического абстрагирования при обращении произвольных знаков параллельно движению денег. Деньги замещают вещи знаками вещей. Причем не только внутри данного общества, но и в отношениях между культурами, между экономическими организмами. Вот почему алфавит - это дело коммерческое. Он должен быть понят внутри денежной системы экономической рациональности. Критическое описание денег - это вместе с тем и верное изображение размышлений о письме. В обоих этих случаях вещь подменяется неким безличным восполнением. Как понятие сохраняет лишь то, что в разных вещах доступно сравнению, как деньги дают несоизмеримым вещам их "общую меру" [275], превращая их в товары, точно так же и буквенное письмо переводит в систему произвольных и общих означающих разнородные означаемые - живые языки. Тем самым оно угрожает жизни, которую оно же само и приводит в движение. Если "знаки заставляют пренебрегать вещами", как говорится в "Эмиле" [276] по поводу денег, то тогда еще большее пренебрежение вещами возникает при использовании таких совершенно абстрактных и произвольных знаков, как деньги и фонетическое письмо.

Используя одну и ту же графику, алфавит вводит, таким образом, некую добавочную (supplémentaire) степень представительности как признак прогресса аналитической рациональности. В данном случае вычленяется стихия чистого (чисто произвольного) означающего, которое само по себе лишено значения. Это отсутствие значения есть негативная, абстрактная, формальная сторона универсальности или рациональности. Значимость такого письма двойственна. На более архаической ступени письма

существовала некая естественная универсальность: живопись, подобно алфавиту, не связана с каким-либо определенным языком. Будучи в состоянии воспроизвести любой чувственно данный предмет, доступный чувственному восприятию, она выступает как своего рода универсальное письмо. Однако его свобода по отношению к конкретным языкам связана не с расстоянием, которое отделяет живопись от ее модели, но с подражательной близостью, которая привязывает живопись к модели. Под видом всеобщности живопись остается совершенно эмпирической, разнообразной, меняющейся - подобно тем чувственно воспринимаемым индивидам, которых она представляет вне рамок какого-либо кода. Напротив, идеальная всеобщность фонетического письма остается бесконечно удаленной как от звука (первое означаемое этого письма, которое оставляет на нем мету произвольности), так и от смысла, означаемого речью. Всеобщность оказывается затерянной между этими двумя полюсами. Мы говорим "между двумя полюсами", поскольку, как было ранее показано, чистая пиктография и чистая фонография составляют две идеи разума. Это идеи чистого наличия: в первом случае речь идет о наличии вещи, представляемой своим совершенным двойником; во втором - о самоналичии речи. В обоих случаях означающее стремится к самоуничтожению перед лицом означаемого.

Этой двойственностью отмечена оценка письма в рамках метафизической традиции, начиная с Платона. К этой истории принадлежит и текст Руссо, вычленяя в ней особую эпоху. Будучи более рациональным, более правильным, более точным, более ясным, чем все другие формы письма, голосовое письмо соответствует более развитой культуре. Поскольку оно лучше других форм письма способно самостираться в случае возможного наличия голоса, постольку оно и лучше умеет его представлять и даже позволяет ему безболезненно отсутствовать. Это письмо — верного слугу голоса — нередко предпочитают письму, используемому в других обществах, правда, предпочитают так же, как предпочитают раба варвару: оно пугает, как орудие смерти.

Ибо рациональность этого письма отрывает его от страсти и от пения, т. е. от живого (перво)начала языка. Она развивается вместе с развитием согласных. Поскольку это письмо соответствует наилучшей организации социальных институтов, оно дает средство, позволяющее обойтись без суверенного наличия собравшегося народа. Тем самым оно вновь побуждает людей к естественному рассеянию. Письмо натурализует культуру. Оно действует как до-культурная сила на службе культурной членораздельности - сила, стремящаяся стереть порожденные ей самою различия. Политическая рациональность — или рациональность de facto, а вовсе не та рациональность de jure, которая описана в "Общественном договоре", — способствует одновременно и письму, и людскому рассеянию.

В распространении письма, в обучении правилам письма, производстве орудий и предметов письма Руссо видит политическое порабощение. Об этом же мы читаем и в "Печальных тропиках". Некоторые правительства заинтересованы в том, чтобы язык заглох (s'assourdisse), чтобы на нем нельзя было прямо говорить с суверенным народом. Злоупотребление письмом - это политическое злоупотребление. Или, скорее, одно есть причина другого:

> "...язык, который совершенствуется в книгах, портится в речи. Он яснее на письме, глуше в устной речи; синтаксис проясняется, а гармония теряется, французский язык становится день ото дня все более философичным и все менее красноречивым, так что вскоре он будет годиться лишь для чтения и вся его ценность заляжет в библиотеки.
>
> Причина этих злоупотреблений языком, как уже говорилось в другом месте (в последней главе "Опыта), связана с определенной формой правления, при которой народу говорят лишь о тех событиях, которые его меньше всего затрагивают, о которых ему менее всего интересно слушать, ему читают проповеди, перед ним произносят ученые речи" (отрывок "Произношение", с. 1249-1250).

Политическая децентрализация, разобщенность, децентрация суверенной власти парадоксальным образом требуют существования столицы как центра — места захвата власти и ее смены. В противоположность автаркическим городам античности, которые были сами себе центрами и предполагали общение "живым голосом", современная столица требует монополии письма. Ее господство осуществляется посредством записанных законов, указов, литературы. Именно такую роль Руссо отводит Парижу в отрывке "Произношение". Не надо забывать, что в "Общественном договоре" суверенная власть народа считалась несовместимой с самим существованием столицы. Как и в случае с представительством, если уж считать это зло неизбежным, против него нужно было найти противоядие, часто перенося столицу из одного города в другой. А это все равно как если бы мы наполнили письмо живым голосом: "Во всяком случае, если уж нельзя ограничить размеры государства, остается еще одна возможность: чтобы не страдать от существования столицы, нужно размещать правительство по очереди в каждом городе, сосредоточивая то там, то здесь государственное управление страной" [277] (с. 427). Само существование письма должно упразднится потому, что суверенный народ *не должен обмениваться письменными посланиями*: народное собрание должно собираться стихийно, без "формального созыва". А все это предполагает такого рода письмо, которое Руссо не хотел бы читать, а именно: для проведения собраний, "твердо установленных и регулярных", которые "ничто не могло бы ни отменить, ни отсрочить", должен существовать и "особый день", а этот день должен был бы назначаться устно, поскольку одна только возможность письма уже означала бы захват власти над социальным телом. Где и как, однако, возникает сама эта "отмеченность" особого дня, не является ли она возможностью письма?

Теорема и театр

История голоса и его письма вся заключена между двумя формами немого письма, между двумя полюсами всеобщности, соотнесенными как естественное и искусственное - пиктограммой и алгеброй. Отношение между естественным и искусственным, или произвольным, само подчинено закону "крайности сходятся". И если Руссо относится к алфавитному письму с подозрением, но не отвергает его полностью, то лишь потому, что существует и нечто худшее. Буквенное письмо со структурной точки зрения - это лишь предпоследний этап этой истории. Его искусственность имеет свой предел. Не будучи

связанным ни с каким конкретным языком, оно все же отсылает к звуку (phone) или к языку как таковому. Будучи фонетическим письмом, оно по сути своей связано с наличием говорящего субъекта вообще, с трансцендентальным говорящим, с голосом как самоналичием жизни, которая слышит собственную речь. В этом смысле фонетическое письмо не есть абсолютное зло. Оно не есть послание смерти, хотя и возвещает о ней. Поскольку это письмо развивается одновременно с увеличением числа согласных, приводящим к "охлаждению" языка, оно уже предвосхищает застывание, нулевую ступень речи: исчезновение гласных, письмо мертвого языка. Согласные, которые записать легче, чем гласные, суть начало конца голоса в универсальном письме, в алгебре:

> "Нетрудно было бы с помощью одних согласных создать язык, вполне понятный на письме, но говорить на нем было бы невозможно. Кое-что от такого языка есть в алгебре. Когда язык в письменной форме яснее, чем в произношении, это признак того, что на нем больше пишут, нежели говорят. Возможно, именно таким был ученый язык египтян, таковы для нас мертвые языки. А в тех видах письма, которые перегружены бесполезными согласными, письмо как будто даже предшествовало речи, и разве можно усомниться в том, что именно таков и случай польского языка?" (Гл. VII.)

В универсальной характеристике Лейбница письмо стало чисто условным и порвало всякие связи с разговорным языком, и это было абсолютным злом. Наряду с "Логикой Пор-Рояля", "Опытом" Локка, Мальбраншем и Декартом, Лейбниц был одним из первых философов, которых читал Руссо [278]. Лейбниц упоминается не в "Опыте", но во фрагменте "Произношение", - причем с тем же недоверием, как и "искусство Раймонда Луллия" в "Эмиле":

> "Языки создаются для того, чтобы на них говорили, а письмо служит восполнением к речи; есть и такие языки, которые существуют лишь в письменном виде, на которых нельзя говорить; они свойственны только наукам и не имеют никакого применения в обычной жизни. Такова алгебра, таковым был, несомненно, и тот универсальный язык, к которому стремился Лейбниц. Вероятно, он был бы более удобен для Философа-метафизика, чем для Ремесленника" (с. 1249).

Всеобщее письмо науки было бы, таким образом, абсолютным отчуждением. Самозаконность, автономия представляющего (знака) становится абсурдной: она достигает своего предела и порывает с представляемым, со всяким живым (перво)началом, со всякой живой наличностью. В ней и осуществляется, приходя к самоопустошению, восполнительность. Восполнение, которое не есть ни означающее, ни представляющее, вовсе не занимает места означаемого или представляемого как то предписывают понятия означения и представления или синтаксис употребления слов "означающее" или "представляющее". Восполнение встает на место недостаточности, неозначенности, непредставленности, неналичности. До него нет ничего наличного — ему предшествует лишь оно само, т. е. другое восполнение. Восполнение всегда есть восполнение в восполнении. Мы стремимся взойти от восполнения к истоку, а для этого надо прежде

признать, что такое восполнение истока вообще имеет место.

Восполнение всегда-уже алгебраично. В нем письмо, зримое означающее, всегда-уже начало отделяться от голоса, занимая его место. Нефонетическое и всеобщее письмо науки в этом смысле принимает вид теоремы. Достаточно взглянуть на нее, чтобы сделать вычисление. Как говорил Лейбниц, "нам нет нужды прибегать к голосу" ("ad vocem referri non est necesse").

Таким смертельно-молчаливым взглядом переглядываются сообщники — наука и политика (точнее — современная политическая наука). "Буква убивает" ("Эмиль", с. 226).

Где в государстве найти это утраченное единство взгляда и голоса? В каком пространстве можно было бы еще услышать собственную речь? Не может ли театр, объединяющий зрелище с речью, встать на место единодушного народного собрания? "Уже давно с народом говорят лишь в книгах, а живым голосом ему рассказывают что-нибудь его интересующее только на театре" ("Произношение", с. 1250).

Однако и сам театр весь пронизан представлением, как тяжким злом. Театр - это средоточие порчи. Ведь сцене ничто не угрожает, кроме нее самой. Театральное представление как мизансцена, как показ того, что стоит перед нами (таков перевод немецкого Darstellung), осквернено восполняющей пред-ставительностью. Оно вписано в саму структуру представления, в пространство сцены. Мы не ошибемся, если скажем, что Руссо в конечном счете критикует не содержание спектакля, не *представленный* в нем смысл (хотя, правда, и его он тоже критикует), но само пред-ставление. Как и в политике, угроза здесь имеет вид представительства.

В самом деле, указав на недостатки театра, скрытые в содержании постановок, в "представляемом", "Письмо к Даламберу" переносит обвинения на само представление и на *представляющих*: "Кроме тех воздействий, которые оказывает театр *представляемыми* на нем предметами, существуют иные, столь же неизбежные воздействия, связанные непосредственно со *сценой* и с *представляющими* фигурами; им-то помянутые женевцы и приписывают тот вкус к роскоши, украшениям и разгулу, который, как они резонно опасаются, может возникнуть и среди нас" [279]. Безнравственность связывается здесь с самим статусом представляющего. Порок — это его естественная склонность. Вполне понят-но, что человек, для которого представление - это профессия, имеет вкус к внешним и искусственным означающим, к извращенному использованию знаков. Роскошь, украшения и разгул связаны здесь вовсе не с какими-то единичными, невесть откуда взявшимися означающими, но с недостатками означающего, или представляющего, как такового.

Отсюда два следствия:

1. Есть два типа выступающих перед публикой персонажей, два типа людей, участвующих в зрелище: с одной стороны, оратор или проповедник, с другой - комедиант. Первые двое представляют сами себя, в них представляющее и представляемое сливаются воедино. Напротив, комедиант рождается из разрыва между представляющим и представляемым. Подобно букве как означающему в алфавите, подобно письму, комедиант не вдохновляется,

не воодушевляется никаким конкретным языком. Он ничего не обозначает. Он даже не живет, он отдает свой голос взаймы. Он - рупор. Конечно, различие между оратором или проповедником и комедиантом предполагает, что первые выполняют свой долг, говорят то, что они и должны говорить. Если бы они не принимали на себя моральную ответственность за свои слова, они вновь превратились бы в комедиантов — отчасти ко-мендиантов, ибо их обязанность — говорить то, чего они не думают.

> "Оратор, проповедник тоже показываются перед публикой собственной персоной, подобно актеру, - могут мне возразить. Но тут большая разница. Оратор появляется перед слушателями для того, чтобы говорить, а не для того, чтобы играть спектакль: он представляет лишь самого себя, играет лишь свою роль, говорит лишь от своего имени, выражает или должен выражать только свои мысли: поскольку человек и персонаж здесь едины, он на своем месте; он находится в таком же положении, как и любой другой гражданин, исполняющий свои профессиональные обязанности. Но актер на сцене, разыгрывая чужие чувства, произнося лишь то, что ему указано, представляя нередко какое-нибудь фантастическое существо, растворяется и как бы исчезает в своем герое; и при таком самозабвении то, что еще остается от человека, сразу же становится игрушкой зрителей" (с. 187. Курсив наш).

В лучшем случае актер принимает свою роль, любит своего героя. Ситуация может быть и худшей: "Что же сказать о тех, кто, словно боясь слишком доброй славы, унижаются до представления таких персонажей, на которых сами отнюдь не желали бы походить?"

Отождествление представляющего и представляемого может совершаться двумя способами. Лучший вариант — исполнитель стушевывается перед лицом исполняемого (оратор, проповедник); худший вариант — это тождество демонстрируется не просто комедиантом (представляющим, за которым нет никакого представляемого), но целым обществом, целым парижским светом, который отчуждается от самого себя, а затем ищет себя вновь где-нибудь на театре, в комедии, представляющей комедию этого общества. "Именно для них ставятся спектакли. Эти люди оказываются одновременно и представляемыми на сцене, и представителями - по сторонам; на сцене - они фигуры, а на скамьях - они комедианты" ("Новая Элоиза", с. 252). Это полное отчуждение представляемого в представляющем и есть отрицательная сторона общественного соглашения. В обоих этих случаях представляемое вновь овладевает собой, полностью теряя себя в самопредставлении. Какими понятиями можно формально определить то неуловимое различие, которое отделяет положительную сторону от отрицательной, подлинный общественный договор от неисправимо развращенного театра и от *театрального* общества?

2. Означающее - это смерть празднества. Невинное общественное зрелище, хороший праздник, пляски вокруг источника были, если угодно, театром без представления. Или, скорее, сценой без спектакля — без *театра*, без зрелища. Зримость — как в первом случае теорема или здесь театр — есть то, что оскверняет живой голос, отрывая его от самого

себя.

Но что же это такое - сцена, на которой ничего нельзя увидеть? Это место, где зритель, превращаясь в зрелище, перестает видеть или быть видимым, поскольку в нем стирается различие между комедиантам и зрителем, между представляемым и представляющим, между объектом, на который смотрят, и субъектом, который смотрит. Одновременно с этим последовательно деконституируется целый ряд оппозиций. Наличие будет полным, но не как объект, наличный взгляду или же данный интуиции как эмпирический индивид или же как эйдос - перед нами или против нас, но как близость самоналичия, как сознание или чувство самодовления (proximité à soi), подлинности (propriété). Этот общественный праздник по форме аналогичен политическим собраниям свободного народа-законодателя: различие представителей при этом стирается самоналичием суверенности. "Душевный подъем во время общественного праздника имеет ту же самую структуру, что и всеобщая воля в "Общественном договоре". Описание народного ликования показывает нам лирический аспект всеобщей воли, ту ее сторону, которая надевает праздничные одежды" [280]. Этот текст хорошо известен. Он напоминает описание празднества в "Опыте". Перечитаем это место, и мы увидим в нем то же желание устранить всякое "представительство" во всех смыслах этого слова: отсрочка, перепоручение (délégation), повторение наличного в знаке или в понятии, предложение зрелища или отвержение зрелища:

> "Как! В республике не должно быть театральных зрелищ? Напротив, их должно быть много. Именно в республиках они и рождаются, именно в их лоне они и блещут подлинным праздничным блеском".

Эти простодушные, безыскусственные зрелища устраиваются на открытом воздухе, в них нет ничего "изнеженного", ничего "торгашеского". Знак, деньги, хитрость, пассивность, рабство здесь полностью исключены. Никто никому не прислуживает, никто ни для кого не является объектом. В некотором смысле, здесь вообще нечего смотреть:

> "Но что же представлено в этом спектакле? Что в нем показано? Если угодно - ничего. В условиях свободы, где ни соберется толпа, всюду царит благополучие, радость жизни. Воткните посреди площади украшенный цветами шест, соберите вокруг него народ - вот вам и праздник. Или еще лучше: вовлеките зрителей в зрелище, сделайте их самих актерами, пусть каждый узнает и полюбит себя в других и все сплотятся от этого еще тесней" ("Письмо к Даламберу", с. 224-225).

Следует заметить, что такой беспредметный праздник обходится без жертвоприношений, без затрат, без игры. Даже без масок [281]. У него вообще нет "наружи", хотя он и происходит под открытым небом. У него чисто внутренние отношения с самим собой. "Чтобы каждый узнавал и любил себя в других". В каком-то смысле он замкнут и ограничен, тогда как театральное зрелище в зале оторвано от самого себя игрой и поворотами представления, отвлечено от себя и разорвано различАнием, множит в себе все внешнее. На народном празднике люди, конечно, играют в различные игры, но это вовсе не игра, если понимать под этим словом в единственном числе подмену содержаний, обмен между

наличиями и отсутствиями, случайность и абсолютный риск. Такой праздник подавляет отношение к смерти, что необязательно предполагалось в описании замкнутого театрального пространства. Во всяком случае, эти исследования могут повернуться в обоих направлениях.

Если игра не допущена на праздник, то танец на него допущен — как подготовка к браку в рамках бала. Этим истолкованием Руссо пытается осторожно зафиксировать смысл своего текста о празднестве. Можно было бы, наверное, извлечь из него и другие суждения. Необходимо постоянно видеть в тексте Руссо сложную, иерархическую структуру: одни высказывания в ней могут быть прочитаны как истолкования других высказываний, которые, до известной степени и с известными оговорками, можно прочитать и иначе. Руссо говорит А, а затем по причинам, которые требуется понять, истолковывает А как Б. Высказывание А, которое уже и само было истолкованием, перетолковывается в Б. Приняв во всем этом участие, можно, не выходя из текста Руссо, отделить А от его истолкования Б и обнаружить в нем возможности, ресурсы смысла, которые принадлежат самому тексту Руссо, но не были им выявлены и использованы; по причинам, которые мы при желании можем вычитать из его текста, он *предпочел просто оборвать* себя неким жестом - ни сознательным, ни бессознательным. Например, в его описании праздника есть высказывания, которые вполне можно было бы истолковать в духе театра жестокости Антонена Арто [282] или в духе понятий праздника и суверенности у Батая. Однако сам Руссо истолковывает эти высказывания иначе и преобразует игру в танец, танец - в бал, трату - в наличие.

Но о каком бале идет речь? Чтобы понять это, нужно прежде всего услышать эту похвалу жизни под открытым небом. "Жизнь под открытым небом" - это, конечно, жизнь среди природы, и потому она должна тысячей различных способов вести за собой мысль Руссо - сквозь темы воспитания, прогулок, ботаники и проч. Точнее, жизнь под открытым небом - это стихия голоса, свобода нестесненного дыхания. Голос, который слышен под открытым небом, — это свободный звонкий голос, который еще не был, на северный лад, оглушен согласными, разбит, расчленен, замкнут; это голос, слышимый непосредственно собеседником. Жизнь под открытым небом предполагает свободу слова, прямоту, отсутствие представителей-посредников между живыми речами. Это стихия греческого города, "великим делом которого была свобода". Север ограничивает возможности жизни под открытым небом: "Ваш более суровый климат порождает больше потребностей, шесть месяцев в году общественные места под открытым небом не могут использоваться; ваши глухо звучащие языки не слышны под открытым небом; вы больше печетесь о своей выгоде, нежели о свободе, вы меньше боитесь рабства, нежели нищеты" ("Общественный договор", с. 431). И здесь опять сказывается отрицательное влияние Севера. Однако человек с севера должен жить, как ему подобает. Перенимать и приспосабливать южные нравы к северу - было бы чистым безумием или еще худшим - рабством (там же). Стало быть, нужно найти в северных зимних местах необходимую замену. Зимнее восполнение праздника - это у нас бал для молодых девушек на выданье. Руссо благосклонно относится к таким балам — без двусмысленностей и, по его словам, без предрассудков; то, что он говорит о зиме, бросает некоторый свет и на то, что он мог думать о лете.

> "Зима, время для личного общения друзей, меньше подходит дач общественных празднеств. Но есть праздник, по поводу которого не нужно предрассудков: это балы для молодых людей обоего пола, достигших брачного возраста. Я никогда не мог взять в толк, почему танцы и сборища, с ними связанные, внушают столько опасений: как будто танцевать хуже, чем петь, как будто к обоим этим удовольствиям не побуждает нас сама природа, как будто есть что-то преступное в том, чтобы люди, намеревающиеся вступить в брак, вместе веселились, проводя время в пристойных забавах. Мужчины и женщины созданы друг для друга. Бог желает, чтобы они исполнили свое предназначение - и, конечно, первой и самой святой из всех общественных связей является брак" [283].

Стоило бы прокомментировать каждое слово следующего за этим полезного и пространного рассуждения. Главный довод его таков: жизнь под открытым небом устраняет опасное восполнение. Нужно позволить "игривой и взбалмошной юности" ее удовольствия, дабы избежать "более опасных восполнений", например замены "заранее условленными тайными свиданиями собраний всего народа... Невинная радость любит растрачиваться при свете дня; а порок дружен с мраком" («Письмо к Даламберу», с. 227). С другой стороны, телесная нагота сама по себе менее опасна, чем обращение к означающему в виде одежды, к северному восполнению, к "искусному убранству": в нем "не меньше опасности, нежели в абсолютной наготе, привычка к которой заменяет силу первоначального воздействия безразличием, а может и отвращением". "Разве не известно, что статуи и картины оскорбляют взгляд только в тех случаях, когда одежда подчеркивает наготу и делает ее непристойной? Сила чувственных впечатлений сама по себе невелика и ограниченна: лишь вмешательство воображения, которое старается раздразнить желания, наделяет их разрушительной мощью" (с. 232). Заметим, что для иллюстрации опасного восполнения, действующего посредством воображения, выбирается не восприятие, а изображение, картина. Отметим также, что в примечании, вторгающемся в кульминационный момент этой похвалы браку, Руссо, дабы не быть ложно понятым потомками, делает одно исключение из всех своих "сумасбродств".

> "Я люблю иногда воображать, какое мнение о моих вкусах составят себе иные на основании моих сочинений. По поводу данного, конечно, будут говорить: "Этот человек без ума от танцев". А на меня они наводят скуку. "Он терпеть не может театра". А я люблю его до безумия. "Он ненавидит женщин". А уж тут меня и вовсе не трудно оправдать" (с. 229).

Итак, север, зима, смерть, воображение, представление, возбуждение желаний — весь этот ряд восполнительных значений обозначает не столько какое-то естественное место или устойчивый рубеж, но скорее - периодичность. Круговорот времен года. Находясь в порядке времени и подобно самому времени, они передают движение, в котором наличие наличного отделяется от самого себя, самовосполняется, самозаменяется в случае отсутствия, самовырабатывается в процессе самозамещения. Именно это и хотела бы уничтожить метафизика наличия как самодовления, отдавая предпочтение абсолютной сиюминутности, жизни настоящего, живому наличию. Итак, холодное представление порывает не только с

самоналичием, но и с первозданностью настоящего как абсолютной формы временности.

Эта метафизика наличия неизменно возобновляется и подытоживается в тексте Руссо каждый раз, когда роковое восполнение, казалось бы, кладет ей предел. Скрытому наличию всегда требуется восполняющее наличие. "Прекрасное лекарство от невзгод этого мира" — это "погружение в сиюминутность", — говорит в Руссо в "Отшельниках". Наличие первоначально, а это означает, что определение (перво)начала всегда имеет форму наличия. Рождение - это рождение наличия. До него наличия не существует, а с того момента, как наличие, сосредоточившись в себе и возвестив о себе, проламывает свою самодостаточность и начинает свою историю, начинается и работа смерти. Рождение вообще записывается так, как Руссо описывает свое собственное рождение: "Я стоил жизни моей матери, и мое рождение было первым из моих несчастий" ("Исповедь", с. 7). Всякий раз, когда Руссо пытается уловить сущность (будь то в форме (перво)начала, права, некоего идеального предела), он обязательно подводит нас к точке полноты наличия. Его интересует не столько наличное, налично-сущее, сколько само наличие наличного, его сущность — в ее самопроявлении и самосохранении. Сущность - это и есть наличие. Подобно жизни, или, иначе, самоналичию, она есть рождение. И подобно тому как наличие выходит за свои собственные пределы лишь для того, чтобы вновь в них вернуться, так нечто рождается и воз-рождается, чтобы сделать возможными все повторения (перво)начала. И рассуждения, и вопросы Руссо возможны лишь как предвосхищение воз-рождения и возобновления (перво)начала. Воз-рождение, воскрешение или пробуждение при всей своей неуловимости всегда вновь переприсваивают полноту наличия, возвращающегося к самому себе.

Этот возврат к наличию (перво)начала происходит после каждой катастрофы, поскольку она *переворачивает* порядок жизни, не разрушая его. После того как Божий перст перевернул весь миропорядок, наклонив ось земли над осью вселенной и пожелав, чтобы "человек жил в обществе", возникла возможность и празднества у источника воды, и удовольствия, непосредственно наличного в желании. После того случая, когда "большой датский дог" сбил Жан-Жака с ног (см. "Вторая прогулка") и он упал ("так что голова моя оказалась ниже ног"), нам сначала рассказывают о самом «происшествии», которое не было им (осознанно) пережито, а когда Руссо пускается в объяснения по поводу того, что же, собственно, произошло в тот момент, когда он «очнулся», «пришел в сознание" (тут он повторяется), - это пробуждение описывается по одной схеме: как возврат к чистоте налично-настоящего (pure présence), где нет ни предвосхищения, ни воспоминания, ни сравнения, ни разграничения, ни расчленения, ни включения в ситуацию. Воображения, памяти и знаков больше не существует. В пейзаже - телесно данном или психически представленном - все приметы естественные:

> "Состояние, в котором я был тогда, слишком странно, и я не могу не описать его.
>
> Надвигалась ночь. Я увидел небо, звезды и какие-то ветви. Это первое восприятие было чудным мгновением. Я ощущал себя тогда только через это. В этот миг я рождался к жизни, и мне казалось, что я наполняю своим

> легким существованием все воспринимаемые мною предметы. Все сводилось для меня к данному мгновению, я не вспоминал ни о чем; у меня не было никакого отчетливого ощущения своей личности, ни малейшего представления о том, что со мной произошло; я не знал, кто я, где нахожусь; я не чувствовал ни боли, ни страха, ни тревоги".

И как вокруг источника воды, как на острове Сен-Пьер, радость чистого наличия — это радость движения, течения. Это рождающееся наличие. (Перво)начало жизни, сходство крови с водой. Руссо продолжает:

> "Я видел, что у меня течет кровь, но смотрел на все это, как смотрел бы на ручей, даже не думая о том, что кровь эта все же моя. Я чувствовал во всем своем существе дивное спокойствие и всякий раз, когда вспоминаю о нем, не могу подыскать ничего равного этому среди всех изведанных мною наслаждений" (с. 1005).

Существуют ли в самом деле другие, более древние? Ведь это наслаждение, единственное в своем роде, в собственном смысле слова непредставимо. Таков парадокс воображения: лишь оно одно может пробудить или возбудить желание, но вместе с тем лишь оно одно - причем по той же причине и тем же движением - вырывается за рамки налично-настоящего (présent), расчленяет его. Руссо хотел бы отделить пробуждение к налично-настоящему от деятельности воображения; он постоянно устремляется к этому недостижимому пределу. Ибо пробуждение налично-настоящего немедленно выбрасывает или отбрасывает нас за рамки наличия, где нами "руководит... тот живой интерес, который, позволяя все предвидеть и предусмотреть, всегда уводит прочь от наличия и ровным счетом ничего не значит для естественного человека" ("Диалоги" [284]). Будучи функцией представления, воображение есть также овременяющая функция, избыток наличия, экономия этих излишков. Уникальность и полнота налично-настоящего (но можно ли говорить тогда о наличии?) возможны лишь при сне воображения: "Спящее воображение совершенно не способно растекаться на два различных времени" ("Эмиль", с. 69). Когда появляется воображение, возникают знаки, залоговые ценности и письма, которые хуже смерти.

> "Сколько есть торговцев, которых достаточно задеть в Индии, чтобы они заплакали в Париже!.. Я вижу человека — свежий, веселый, бодрый, все у него в порядке, уже одно его присутствие внушает радость... По почте приходит письмо... и вдруг он впадает в прострацию. Когда он приходит в себя, у него начинаются страшные конвульсии. Безумец! Какое же зло причинила тебе эта бумага? Какой член отняла у тебя?.. Мы более не существуем там, где мы есть, но лишь там, где нас нет. Стоит ли так сильно бояться смерти, если то, чем мы живем, не умирает?" ("Эмиль", с. 67-68).

Сам Руссо связывает эту цепь означений (сущность, (перво)начало, наличие, рождение, возрождение) с классической метафизикой сущего как энергии, трактуя отношения между бытием и временем на основе представления о настоящем моменте как о бытии в действии (energeia):

>

> "Уже свободный от беспокойных надежд и постепенно, но неуклонно освобождающийся от беспокойных желаний, чувствуя, что прошлое потеряло для меня все свое значение, я попытался поставить себя на место человека, который только-только начинает жить. Я сказал себе, что, по сути, мы всегда лишь начинаем жить и что в нашей жизни нет другой связи, кроме последовательности моментов налично-настоящего, первый из которых всегда протекает именно сейчас. Мы рождаемся и умираем в каждое мгновение нашей жизни".

Отсюда следует - правда, эту связь Руссо всячески старается опустить, - что сама сущность наличия, коль скоро она всегда должна повторяться в ином наличии, изначально вскрывает в самом этом наличии структуру представления. А если сущность и есть наличие как таковое, то не существует ни сущности наличия, ни наличия сущности. Существует игра представления, а опуская эту связь или же это следствие, Руссо ставит игру вне игры: он избегает другого способа игры, или, как говорится в словарях, "проигрывания". А в результате этого представление не набрасывается на наличие извне: оно живет в нем как условие опыта, желания и наслаждения. Появление внутри наличия его двойника, его расщепление, обнаруживает наличие как таковое - то наличие, которое губит наслаждение во фрустрации, заставляет его исчезнуть как таковое. Помещая представление вовне, т. е. помещая наружу в наружу, Руссо хотел бы превратить восполнение к наличию в простую добавку, в чистую условность, стремясь тем самым избежать того, что внутри наличия призывает замену и создается лишь в этом призыве, в этом следе.

Отсюда — письмо: письмо есть скверна вновь и вновь повторяемого представительства, двойник, любующийся накапливаемыми (regardant) наслаждениями. Литературное письмо, эти следы "Исповеди" выдают это удвоение наличия. Руссо осуждает в письме зло и ищет в нем благо. Письмо символически повторяет наслаждение. И поскольку наслаждение всегда возникает только при повторении, письмо, прибегая к повтору, тоже доставляет наслаждение. Руссо в этом не признается, но испытывает удовольствие. Вспомним эти тексты ("Говоря себе: "я наслаждался, я все еще испытываю наслаждение..." "Я все еще наслаждаюсь, испытывая те удовольствия, которых больше нет"... "Будучи весь поглощен моим прошлым счастьем, я вспоминаю и обдумываю его, покуда не оказываюсь способен наслаждаться им по моему желанию"). Письмо представляет (во всех смыслах этого слова) наслаждение. Оно играет наслаждением, скрывает и вновь открывает его. Письмо - это игра. Именно потому, что оно тоже дает возможность повторного наслаждения, Руссо одновременно и пишет, и порицает письмо: "Я закрепляю на письме те [дивные образы], которые могут вновь появиться во мне: каждый раз, когда я перечитываю эти строки, радость переполняет меня" ("Прогулки", с. 999).

Этот окольный путь показывает, что универсальная характеристика Лейбница — если только не вкладывать в нее какое-то внешнее, чуждое ей желание - представляет саму смерть наслаждения. Она доводит до абсурда избыток представительства. Фонетическое письмо, каким бы абстрактным и произвольным оно ни было, сохраняет связь с наличием представленного голоса, с возможностью наличия вообще, а значит и с наличием страсти. Письмо, которое решительно порывает с phone, — это, быть может, наиболее рациональная и наиболее действенная научная машина; оно не отвечает никакому желанию; *оно*

независимо от желаний. Оно действует как письмо, как механизм уже в голосе. Оно — представляющее в чистом виде, без представляемого и без всего порядка представляемого, естественным образом с ним связанного. Вот почему эта чистая условность как таковая уже более не используется в "общественной жизни", где природа и условность всегда смешаны. Совершенство условности достигает здесь своего противоположного полюса — смерти и полного отчуждения цивилизованной жизни. Телос письменного отчуждения — это для Руссо образ научного или технического письма — везде, где оно может оказывать свое действие, т. е. даже вне специальных областей "науки" и "техники". Не случайно, что в мифологии, особенно египетской, бог науки и техники - это также и бог письма; именно его (Тота, Тэвта, Тевтоса или его греческого гомолога Гермеса — бога хитрости, покровителя торговли и воров) Руссо порицает в своем "Рассуждении о науках и искусствах" (уже Платон в конце "Федра" бранил его за изобретение письма):

> "Согласно древней традиции, пришедшей из Египта в Грецию, бог, лишивший людей покоя, был изобретателем наук [285]... В самом деле, листаем ли мы анналы мировой истории или восполняем ненадежные хроники философскими изысканиями, мы не находим такого (перво)начала человеческих познаний, которое бы соответствовало обычно выдвигаемой идее этого (перво)начала... Недостаток такого (перво)начала человеческих познаний очень сильно сказывается на их объектах..." (с. 12).

Восполнение (перво)начала

На последних страницах главы "О письме" даются критика и оценка письма и его истории; при этом *провозглашается* абсолютная внепо-ложность письма языку, но описывается внутриположность самого принципа письма языку. Наружа как зло (зло, вторгающееся извне и влекущее вовне: как тоска по родине или наоборот) содержится в самих недрах живого слова и служит основой его стирания и его тяготения к собственной смерти. Иначе говоря, недостаточно (да и некстати) показывать внутриположность того, что Руссо счел бы внешним: скорее нужно помыслить власть внеположности как то, что конституирует внутриположность речи, означаемого смысла, наличия как такового - в том смысле, в каком мы сейчас говорим, что гибельное удвоение-раздвоение представительства создает живое настоящее, а не просто к нему добавляется, или, скорее, парадоксальным образом конституирует его этой добавкой. Речь идет, таким образом, о некоем первоначальном восполнении, если вообще можно использовать это абсурдное выражение, совершенно недопустимое в классической логике. Скорее это восполнение (перво)начала, которое восполняет недостающее (перво)начало и тем не менее не является чем-то производным, это восполнение, как говорят о монете, — подлинное.

Мы, таким образом, понимаем, что абсолютная инаковость письма могла бы тем не менее извне воздействовать на живое слово, на его "нутрь", *изменять ее*. Письмо, как мы видели, имеет свою историю, и несмотря на неравномерность ее развития и игру структурных соответствий, оставляет свою мету на истории слова. Будучи порождено "потребностями другой природы" и "в обстоятельствах, совершенно не зависящих от возраста народов",

притом что эти потребности могли "никогда и не возникнуть", вторжение этой абсолютной условности определило саму сущность истории, затронуло внутреннее единство жизни и в *буквальном смысле слова заразило ее*. Странная сущность восполнения - отсутствие сущности: оно всегда может оказаться без места. Впрочем, в буквальном смысле слова оно никогда и не имело места, никогда не наличествовало здесь и теперь. А иначе оно не было бы тем, чем оно является: восполнением, заместителем, местоблюстителем другого. Тем, что изменяет живую душу языка ("Письмо, которое должно закреплять язык, оказывается как раз тем, что его изменяет; оно меняет не слова, но самый дух языка"), но не имеет места. Меньше, чем ничто, и однако, если судить по результатам, - нечто гораздо большее. Восполнение — это ни наличие, ни отсутствие. Никакая онтология не может помыслить его воздействие.

Подобно Соссюру, Руссо хочет одновременно показать и внеполож-ность системы письма, и ее пагубное воздействие, симптомы которого обнаруживаются в теле языка. А разве мы здесь говорим что-либо иное? Да, говорим, показывая внутриположность внеположного, что означает устранение этических оценок и осмысление письма по ту сторону добра и зла; да, говорим, подчеркивая прежде всего невозможность запечатлеть движение восполнительности в классическом логосе, в логике тождества, в онтологии, в противопоставлении наличия и отсутствия, положительного и отрицательного и даже в диалектике, - по крайней мере если определить ее, как всегда делает метафизика (спиритуалистическая или материалистическая), в горизонте наличия и переприсвоения. Конечно, самому обозначению этой невозможности едва-едва удается избежать языка метафизики. А в остальном ему приходится пользоваться ресурсами той логики, которую само же оно деконструирует. И тем самым попадать к ней в плен.

Нельзя видеть зло в замещении, коль скоро известно, что и сам заместитель уже замещен другим заместителем. Разве не это реально описывается в "Опыте"? "Письмо замещает выразительность точностью". Выразительность - это выражение аффекта, страсти, которая и была (перво)началом языка, речи, которая еще раньше заняла место пения, отмеченного особым тоном и силой. Тон и сила означают наличие голоса: они предваряют понятие, они своеобразны, они связаны с гласными, с голосовым, а не консонантным аспектом языка. Силой выражения может обладать лишь звук голоса - в то мгновение, когда субъект находится здесь, наличествует собственной персоной и выражает страсть. Когда субъекта здесь нет, то сила, интонация, напевность теряются в понятии. И тогда приходится обращаться к письму, тщетно пытаясь "восполнить" потерю напевности знаками акцентов, подчиняясь всеобщности закона: "Когда мы пишем, нам приходится брать все слова в их общем значении, говорящий же изменяет их с помощью интонации и определяет значения произвольно; он менее стеснен требованием ясности, и потому речь его более энергична. Письменный язык не может долго сохранять живость, присущую лишь разговорному языку".

Письмо, таким образом, всегда атонально. Место субъекта в нем занято другим, оно скрыто. Устно произнесенная фраза, которая имеет значение только один раз и остается "уместной лишь в момент произнесения", теряет это свое место и свой смысл при записи. "Средства, которыми пытаются восполнить эти потери, приводят к растянутости письменного языка и, переходя из книг в речь, расслабляют устное слово".

Однако Руссо мог сказать, что "мы записываем голоса, а не звуки" , потому что голос отличается от звуков как раз тем, что дает возможность письма, а именно согласных, членораздельности. Они могут замещать лишь самих себя. Членораздельность, которая замещает интонацию, — это (перво)начало различных языков. Изменения, вносимые письмом, суть нечто изначально внеположное. Оно и есть (перво)начало самой языковой способности (langage). Руссо описывает все это, не заявляя об этом прямо - он действует тайком.

Речь без согласных, или, по Руссо, речь, не доступная письму, — это вообще была бы уже не речь [286]. Она располагалась бы на условной границе — рядом с нечленораздельным и абсолютно естественным криком. И наоборот — речь, которая состояла бы из одних согласных, из чистых артикуляций (членоразделов), стала бы чистым письмом, алгеброй или мертвым языком. Смерть речи - это, стало быть, горизонт и (перво)начало языка, но такие, которые не соблюдают свои внешние границы. Как и всегда, смерть, которая не есть ни настающее наличие, ни прошлое наличие, изнутри прорабатывает речь как ее след, ее запас, ее внутреннее и внешнее различАние - словом, как ее восполнение.

Однако Руссо не смог помыслить это письмо, которое существует до речи и *внутри речи*. Находясь внутри метафизики наличия, он грезил (rêvait) о простой внеположности смерти по отношению к жизни, зла - к добру, представления - к наличию, означающего -к означаемому, маски - к лицу, письма - к речи. Однако все эти оппозиции неустранимо укоренены в этой метафизике. Пользуясь ими, можно действовать лишь путем ниспровержений, т. е. подтверждений. Восполнение не входит в число ее понятий. Оно оказывается столь же означающим, как и означаемым, столь же представляющим, как и наличием, столь же письмом, как и речью. Ни один из терминов этого ряда не может изнутри этого ряда господствовать над экономией различАния или восполнительности. Руссо *грезил* о том, чтобы впустить в метафизику силу восполнения.

Что же все это значит? Не является ли противоположность сна (rêve) и яви сама метафизическим представлением? И чем должен быть сон, чем должно быть письмо, если, как нам теперь известно, можно грезить в процессе письма? А если сцена грезы всегда является сценой письма? В "Эмиле" есть одна подстраничная сноска: в очередной раз предупредив нас об опасности книг, письма, знаков ("Зачем устраивать в голове каталог знаков, если сами по себе они ничего не представляют?"), противопоставив "начертание" этих искусственных знаков "нестираемым знакам" книги природы, Руссо пишет: " ...за философию нам с важным видом выдают дурные сны. Мне скажут, что и я тоже грежу; я согласен, однако, в отличие от других людей, я не выдаю мои грезы за нечто реальное, предоставляя другим возможность определить, есть ли в этих грезах что-либо полезное для пробудившихся от сна людей".