

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 уберігают 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 означющего 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 наружу, 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 означаемым, 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 означаемое, которое, казалось бы, вообще не попадает в мир за пределами идеального означаемого: даже получая доступ к аудиофонической 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 означаемого 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)началами, 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 различия. Это явление, это якобы подавление различия, это осязаемое разрежение плотности означаемого определяют (перво)начало так называемого наличия. Налично то, что не подвластно процессу различия. Наличие есть то, на основе чего можно мыслить время, отменяя прямо противоположную потребность: мыслить наличие на основе времени как различия.

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 восполнительности 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 перво-различАнии (*différence originaire*), которое нельзя назвать ни отсутствующим, ни наличным, ни хорошим, ни плохим. Это перво-различАние 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* (существовать - 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 внеположность 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-стрессовской 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 полноличной 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: "Во-очию 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'auois, 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 немymi 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 искаженных 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 parole) 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 различии 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 Peugou) в Женеве в 1781 г. - по рукописи, хранившейся у него и переданной им Невшаттельской 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 хулиган 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 сердца" (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 противоречит 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 неуправляемая 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 - различия. 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 послушаться 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 различии полов и не будучи в состоянии стать мужчинами, женщины нас превращают в женщин. Этот унижительный 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 угождения, 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 описание 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 оградями, 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 гибель. 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 "экономия" 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 умеренных 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 обуздания 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... Одиноким 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 неизвестно, 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 самоотжествление 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 самоотжествлению с кем-то (или иначе - сострадание) соотносится со способностью воображения.

Если мы теперь вспомним, что Руссо называет страх перед смертью ужасом (*terreur*) ("Рассуждение", р. 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 страдания, 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 восполнительности, 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 силе, 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 невежество. Они ничего не знали, но всего боялись, они нападали, чтобы защититься. Одинокий человек, затерянный на земле...” (Курсив наш).

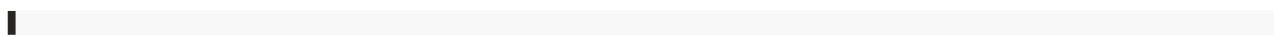
Эта жестокость связана не с воинственностью, а со страхом. Она не способна объявить войну. Она свойственна скорее животному ("дикий зверь и только"), живущему в одиночку и — поскольку оно лишено воображения, а стало быть и сострадания, - неспособному участвовать в социальной жизни, быть представителем 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 избородили 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 нравы и какие добрые сердца... Эти варварские времена были золотым веком не потому, что люди были объединены, но потому, напротив, что они были разобщены... 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 законников, не позволяет им в то же самое время, вопреки мнению Гоббса, использовать 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 другим - 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 особом 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 максимуму 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 ограничено, 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 статью "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 случилось 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 вычленишь 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 опубликовать 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".