

# 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 двойное 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, устранившись 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 значит "средство" или "орудие", ни вопросом о голосе как особом типе движения (это обсуждается в "Эмиле", с. 160). "Движение может воздействовать на нас непосредственно (осознание)-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 считать "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 обуславливая 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 немymi 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 представляемому (*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 включает 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 универсальным 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 жестиковать, 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 предвещает 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-

та, чем любые речи, которыми их можно было бы заменить. Предмет, пока занный до начала разговора, волнует воображение, возбуждает любопытство, 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 различие, связанное с восполнением. А это влечет за собой в его графике причудливое единство страсти и потребности.

Как письму удастся 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 устроит. 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 переворачивает

порядок доказательства: одна лишь речь способна выразить или возбудить страсть.

“Но коль скоро надобно взволновать сердце и зажечь страсти — дело обстоит совсем иначе. Впечатление от последовательности речи, которая поражает 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, интересуется, увлекает нас, поскольку он *проникает в нас*. Это — стихия внутрислового, 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. Самоналичность 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 (*acoustème*). А все это, в свою очередь, предполагает изначальную синергию и синэстезию, равно как и то, что сокровитность 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 отличия 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 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 организацией, 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 различием. *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 различий 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 невнятные" (inarticulées) ("Опыт", гл. IV). Условность властвует лишь над артикулированностью, 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, который 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)начало 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 каком-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 неустраняемая функция безначального синтаксиса. Руссо хотел бы отделить первоначальность от восполнительности. И на его стороне — все права, предоставляемые нашим логосом. В самом деле, невысказано 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 невняты, 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 долготы 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 оно-матопея. 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, немислимое в понятиях метафизики или онтологии. Вот почему это свойство (*se 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 различия. 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 истинного 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 желанья. Это похоже на то, что происходит в снах, проанализированных Фрейдом, где несовместимые вещи допускаются одновременно ради выполнения желанья 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 опосредования 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 означаемыми. Тогда он получит доступ к порядку восполнения или собственно человеческому порядку: он уже не заплачет от боли, а скажет: "Мне больно".

“ “Когда дети начинают 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 различения внутри собственного (propre) тела. Но что стирает это различение 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 (рнеума) 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 (неума), 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 са мими 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, разворачивается 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 губительное 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 другим. 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), доинституциональным, 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 ди-

карь 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 земледелия. 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 земледелием, 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 интересуется прежде всего переходом 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 катастрофу.

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. Непокойство 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 гео-логическому атрибуту инерции.

Так как катастрофа, принеся с собой беспокойство 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 были 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. объясняющие 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)на-чале, - 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 удастся 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 бы-ла 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 неко-

того 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 противоположенное 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 (перво)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 различия: 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 тронут, 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, неразличия 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 различие 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 гибели 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 обманами, 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 означаемым. 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 означаемым, одни означаемые - другими означаемыми, 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 означаемое. 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 означаемое уже не может замещаться своим означаемым, а потому ни одно означаемое 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 восполнительности, 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 различие 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 различия, мы теперь будем непрестанно убеждаться.