Ouvrage réalisé avec l'appui et le soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, du Centre Culturel Français de Moscou.

Jacques DERRIDA

essai sur le nom

Passions

Sauf le nom

Khôra

GALLILÉE

Жак ДЕРРИДА

эссе об имени

Перевод с французского Н. А. Шматко

«Институт экспериментальной социологии», Москва

Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург

1998

ББК 87.4
Д 36

Жак Деррида (р. 1930 г.) — один из самых оригинальных и извест-ных философов XX века, вот уже несколько десятилетий привле-кающий к себе самое пристальное внимание широкого круга интеллектуалов. «Эссе об имени» включает в себя три относительно самостоятельных работы: «Страсти», «Кроме имени» и «Хора».

Книга представляет большой интерес для философов, филологов, лингвистов, культурологов, искусствоведов, преподавателей вузов, студентов и всех, интересующихся состоянием современной философской мысли.

Издание осуществлено при поддержке Министерства иностранных дел Франции и Французского культурного центра в Москве

ISBN-5-89329-105-0

© Éditions Gallilée, 1993
© Издательство «Институт экспериментальной социологии», 1998
© Издательство «Алетейя» (СПб), 1998
© Перевод Н.А. Шматко, 1998

Жак ДЕРРИДА

эссе об имени

содержание

7 ..... *предисловие*

13 ..... Страсти

71 ..... Кроме имени

135 ..... Хора

предисловие

Каждое из этих трех эссе: «Страсти», «Кроме имени», «Хора» — представляет собой независимое произведение и может читаться как таковое. Если мы посчитали возможным опубликовать их одновременно, то потому, что несмотря на особое происхождение каждого из них, единая тематическая нить пронизывает все три. Они формируют своего рода «Эссе об имени» в трех главах или трех периодах. Это также и три фикции. Если следовать знакам, которые из тишины подают друг другу персонажи этих трех фикций, то можно услышать, как звучит *вопрос об имени* там, где он срывается на краю зова, просьбы или обещания, до и после ответа.

Имя: что так называют? Что понимается под этим, под именем имени? Что случается, когда дают имя? Что же дают? При этом не предлагается что-то, не передается ничего и тем не менее, что-то случается, что восходит к дарованию — как говорил Плотин о Благе — того, что не имеют. Что происходит, в частности, когда

нужно прозвать, переименовывая там, где не хватало именно имени? Что превращает имя собственное в прозвище, в псевдоним или криптоним, являющийся в одно и то же время особенным или особенно трудным для передачи?

«Страсти» говорят об абсолютной тайне, одновременно существенной и чуждой тому, что обычно называют словом «тайна». Чтобы прийти к этому, нужно было осуществить инсценировку — во время более или менее фиктивной репетиции на сюжет «это тело мое», в ходе размышления над парадоксами вежливости — опыта, где властвует неподдающийся оценке долг. Однако, если и существует что-то похожее на долг, то не должен ли он состоять в том, чтобы не быть должным, быть должным без долга, быть должным не будучи должным? Быть должным не будучи вынужденным действовать «согласно долгу» или, как говорил Кант, «по обязанности»? Какие этические и политические последствия могут из этого вытекать? Что должно понимать под этим именем — «долг»? Кто может взять на себя обязательство привнести его в ответственность?

«Кроме имени». Два собеседника ведут летним днем разговор между собой — это следующая фикция, — рассуждая, главным образом, об имени имени, имени бога и о том, что происходит с ним в так называемой негативной теологии, там, где прозвище, СверхИмя (*SurNom*) называет неназываемое, т. е. одновременно то, что *нельзя* и *не должно* называть, определять или знать, поскольку то, что прозывают, при этом скрывается, не содержась в этом прозвище, уходит *по ту сторону бытия.* Туда, где негативная теология как бы открывается перед грядущей (сегодня или завтра) «политикой». Такого рода фикция подвергает себя риску сде-

лать несколько шагов по направлению руин или следов «ангельского скитальца» (Ангелус Силезиус). Что есть прозвище (Сверх-Имя)? То, что больше имени, но также и то, что вместо имени. Дается ли оно навсегда во спасение имени? Во спасение вообще: во здравие или в прощение?

«Хора» («χωρα») — это самый ранний из трех очерков, однако он не служит их прообразом или прародителем, как можно было бы подумать. Он всего лишь толкует некоторые платоновские апории. Тимей* называет χωρα (местонахождением, местом, промежутком, участком — неким воображаемым местом) некую «вещь», которая не имеет ничего общего с тем, чему она вроде бы «дает место», по сути ничего никогда не *давая*: ни идеальных первообразов вещей, ни подражаний действительному творцу. Под вашим взором проявляется заключенная сама в себя идея. Бесчувственная и бесстрастная, недоступная риторике, *хора* обескураживает, она «есть» то самое, что делает напрасными попытки уверить, хотя кто-то хотел бы от души поверить или желает заставить верить, например, в фигуры, тропы или соблазны дискурса. Ни чувственная,

---

*χωρα в буквальном переводе с греческого означает 1) страна, земля; 2) воображаемое место; 3) положение. В переводе «Тимея», сделанном С.С. Аверинцевым (см. Платон. Собр. соч. В 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т.3. — С.421-500), мы можем найти иное понимание термина. У него он означает «пространство», тогда как Ж. Деррида придерживается более аутентичного смысла — «воображаемое место», что он и пытается показать в данном предисловии. Особо заметим, что Деррида (впрочем, также как и Ю. Кристева) не переводит данный термин на французский язык, а употребляет французскую транскрипцию этого греческого слова, заменяя правописание *χωρα* на *khôra*. Мы также не стали переводить данное слово как «пространство» и даем русскую транскрипцию греческого слова. — *Прим. перев.*

ни умопостигаемая; ни метафора, ни прямое указание; *ни* то, *ни* это; *и* то, *и* это; участвующая и не принимающая участия в обоих членах пары, *хора*, называемая также «восприемницей» или «кормилицей», тем не менее похожа на имя существительное (*nom propre*) в единственном числе, и, даже в большей степени, просто на *имя* (*prénom*), одновременно материнское и девичье (вот почему мы говорим здесь о *хоре* вообще, а не о конкретной хоре, как это обычно бывает). Но несмотря ни на что, в опыте, который нам предстоит обдумать, она молча называет только данное ей *прозвище* и держится по ту сторону любой фигуры: материнской, женской или теологической. А безмолвие, в глубине которого *хора* якобы называет свое имя (*prénom*, пред-имя), а на самом деле — только прозвище (*surnom*, сверх-имя), образованное от своего имени, — это возможно лишь своего рода речь или же ее потаенность: не более, чем бездонная глубина ночи, возвещающая грядущий день.

На предмет *хоры* нет ни негативной теологии, ни мысли о Благе, Едином или Боге по ту сторону Бытия. Этот невероятный и неправдоподобный опыт, помимо прочих планов, еще и *политический*. Он не обещает, но возвещает мысль, испытание политического. Сократ, когда он делает вид, что обращается к другим и говорит о *politeia*, между прочим, подразумевает, что она похожа на *хору*, на игру воображения, которая всегда проходит незамеченной, на фантазию — неосязаемую, неощущаемую, неправдоподобную, очень близкую и бесконечно далекую, на ту, что обладает всем независимо от обмена или дара. Она есть как бы то, что еще должно быть, — *Необходимость*, но не обязательство.

страсти

«косвенное приношение»

Представим себе ученого. Специализируясь в изучении ритуальности, он немедленно ухватится за это произведение[1], по крайней мере тот, кто не будет знать, что оно ему преподнесет. Как бы то ни было, он делает из него что-то свое, ему кажется, что он узнает в нем ритуальное развитие церемонии, даже литургии, и это становится его темой, *объектом* анализа. Конечно, ритуал не определяет сферу деятельности. Он присутствует везде. Без него нет общества, нет институтов, нет истории. Кто угодно может специализироваться в анализе ритуальности, следовательно, — это не специальность. Этот ученый, назовем его аналитиком, может оказаться, например, социологом, антропологом, историком или, если угодно, искусствоведом, литературным критиком, а может даже философом. Вами или мной. В какой-то степени, опираясь на свой опыт и более или менее непроизвольно, каждый из нас может играть роль исследователя или критика ритуалов:

никто не лишает себя полностью этой возможности. Впрочем, чтобы играть роль в данном произведении и вообще *играть роль* где бы то ни было, необходимо вписаться в логику ритуала и, одновременно, быть способным в определенной степени относиться к ней критически, чтобы правильно вести себя, избегать ошибок и нарушений. Нужно понимать нормы и интерпретировать правила функционирования.

Граница между действующим лицом и аналитиком, как бы они ни были далеки друг от друга, каким бы ни было различие между ними, представляется весьма нечеткой и всегда проницаемой. В какой-то степени она даже *должна* быть пересечена, чтобы стали возможными, с одной стороны, анализ, а с другой — соответствующее поведение, подчиненное общепринятой ритуальности.

Однако «критический читатель» (*critical reader*) справедливо возразит, что не все типы анализа эквивалентны: разве нет существенного различия между анализом того или той, кто, желая исполнить ритуал *как нужно*, должен разбираться в его нормах, и анализом того, кто не ставит своей целью приспособиться к ритуалу, но стремится объяснить его, «объективировать», представить его сущность и цели? Точнее, не существует ли между ними критического различия? Вполне возможно, но что́ есть критическое различие? Ведь если участник обязан анализировать, читать, интерпретировать, *он также* должен придерживаться некоторой критической, и, в какой-то мере, «объективирующей» позиции. Даже если его активность часто граничит с пассивностью и даже со страстью (*passion*), он все же прибегает к критическим и критериологическим актам: по отношению к тому, кто в том или ином качестве становится участником ритуального процесса проводится строгое разделение

(агент, пользователь, священнослужитель, лицо, совершающее жертвоприношение, аксессуарист-бутафор и даже отверженный, жертва, маргинал или *pharmakos*[*], который сам может стать объектом приношения, так как приношение никогда не является просто вещью, но скорее дискурсом или, по крайней мере, возможностью дискурса, введением символичности). Участник ритуала должен делать выбор, различать, дифференцировать, оценивать. Он должен приступить к некоему *krinein*[**]. Даже «сторонний наблюдатель», в данном случае — читатель, внутри произведения или вне его, оказывается в этом смысле в той же ситуации. Вместо того чтобы противопоставлять критика и некритика, вместо того чтобы выбирать между критичностью и некритичностью, между объективностью и ее противоположностью, следовало бы, с одной стороны, обозначить различия между критиками, а, с другой, поставить некритика в такое положение, которое бы не противопоставлялось и может быть даже не являлось чем-то внешним по отношению к критику. Критик и некритик, конечно, не идентичны, но в сущности они — единое целое. Во всяком случае, они — соучастники.

I

Итак, представим себе, что этот труд предлагается (доставляется, предоставляется, дается) читателю-аналитику, стремящемуся к объективности. Этим аналитиком может стать один из нас: любой отправитель или получатель этой книги. Мы можем себе это представить без необходимости открывать бессрочный

---

[*] φαρμακος (гр.) — служащий очистительной жертвой за грехи народа; козел отпущения. — *Прим. перев.*

[**] от κρινω (гр.) — отделять, разбирать, судить. — *Прим. перев.*

кредит доверия такому читателю. Во всяком случае аналитик (я выбрал это слово, думая о том смысле, какой в него вкладывает Эдгар По[2]) был бы, возможно просто по неосторожности, уверен в том, что перед ним кодированное, предсказуемое и предписанное развитие церемонии. *Церемония* была бы, без сомнения, самым точным и наиболее образным словом, охватывающим все особенности события. Да и как мог бы я, как могли бы вы, как могли бы мы, как могли бы они не быть церемонными? Кто именно является субъектом церемонии?

Но вот в описании и анализе ритуала, в его расшифровке или, если угодно, прочтении, неожиданно возникает затруднение, нечто вроде нарушения функционирования. Кое-кто может назвать это кризисом — читай: *критическим* моментом. (Возможно, он уже охватил саморазвитие символического процесса.)

Какой кризис? Был он предсказуемым или непредсказуемым? А имел ли он вообще отношение к самому понятию кризиса или чего-то критического?

Философы оказались объединенными в этом произведении посредством привычных для *нас* академических и издательских процессов. Отметим критическую направленность, невозможную вследствие своей открытости, открытости для *вас*; кстати, об этом личном местоимении: кто это «мы», кто мы на самом деле? Эти философы, преподаватели из разных стран, известны и практически все знают друг друга; здесь нужно было бы дать подробное описание каждого из них, их типичных и индивидуальных черт, половой принадлежности (среди них только одна женщина), национальности, социально-экономического статуса, прошлого, публикаций, интересов и т. д. Итак, по инициативе одного из них, который не мог быть кем угодно, а только тем, чьи идеи представляют несомненный ин-

терес, они договорились объединиться для участия в создании произведения, центром которого (относительно определенным, а следовательно, неопределенным, можно было бы сказать — в определенной степени тайным, кроме того, излишняя открытость кризиса не дает ему права называться кризисом) будет являться тот или иной (относительно определенный, относительно узнаваемый по его деятельности, публикациям, имени, подписям. Оставим слово «подписи» во множественном числе, так как изначально невозможно и нелегитимно, хотя и законно, исключить их множественность). Так, если в данном случае возникнет критическое затруднение и появится возможный риск осложнения программы ритуала или его анализа, это затруднение необязательно будет связано с содержанием, концепциями, позитивными или негативными оценками, в большинстве случаев чрезмерно определенными, короче, с качеством изложенных идей, принадлежащих тем или иным философам, с тем, как они переводят или как выражают свое отношение к заглавию, замыслу и предмету данного произведения. Это затруднение скорее связано с тем, что следует просить, предлагать (в силу причин, поддающихся анализу) предполагаемому подписанту текстов, составляющих центральное ядро книги («мне», не так ли?) выступить, так сказать, «принять участие», т. е. внести свою лепту *в книгу*, при полной свободе действий. Относительно степени этой свободы, нам есть что сказать — мы сделаем это ниже: и этим практически исчерпывается данный вопрос. Дэвид Вуд, издатель этого произведения, ответственный за протокол или глава церемонии, высказал предложение, чтобы книга открывалась текстом на нескольких страницах, который, не имея прямой связи с остальными, мог бы фигурировать под многозначительным заглавием «Косвенное приношение»

(*An oblique offering*). Чего? От кого? Кому? (Можно продолжать дальше.)

Но, как мы уже говорили, развитию ритуала угрожает внезапная потеря его автоматичности, то есть несоответствие первоначальной гипотезе аналитика. Существует вторая гипотеза. Какая? В некотором месте системы один из ее элементов (ведь «я», даже если не всегда и «без излишних церемоний»[3] — все равно «я») не знает, что должен делать дальше. Вернее, он знает, что должен делать вещи противоречивые и взаимоисключающие. Противоречить самому себе или оспаривать самого себя — эта двойственная обязанность чревата опасностью парализовать, исказить или даже поставить под угрозу само успешное завершение церемонии. Но возникает вопрос: *противоречит* ли возможность такой опасности или же, напротив, *идет навстречу* желанию участников, если предположить, что существует только одно, общее для всех, желание, или что каждый участник имеет собственное непротиворечивое желание? Ведь можно себе представить, что один или несколько участников, даже сам глава церемонии, желают в той или иной степени провала данной церемонии. Естественно, это желание является более или менее тайным; вот почему нам придется *сказать* о тайне, но не раскрыть ее, а на примере конкретного случая изложить свои соображения по поводу *тайны вообще*.

Что такое тайна?

Конечно, если это произведение ничем не напоминает тайную церемонию, то можно представить, что оно вообще не связано с церемонией, поскольку всякая церемония — какой бы открытый и общественный характер она ни носила — всегда связана с какой-либо тайной; даже если эта тайна сводится к отсутствию тайны или к тому, что французы называют «секретом Полишинеля», т. е. секретом, который ни для кого оным

не является. Согласно первой гипотезе аналитика, церемония должна была бы протекать нормальным образом, в соответствии с ритуалом; она достигла бы своей цели даже ценой какого-либо отклонения или перерыва, который никак не повлиял бы на ее успешный исход, а, возможно, даже способствовал бы ее утверждению, укреплению, возвышению, и сделал бы ее более привлекательной, введя элемент ожидания (желание, награда, предвкушение удовольствия от игры, *прелюдия*, то есть то, что Фрейд называет *Vorlust*). Но что может произойти согласно второй гипотезе? Возможно, это тот самый вопрос, который в качестве ответа и в знак бесконечной благодарности мне бы хотелось задать в первую очередь и прежде всего тем, кто так щедро внес свою лепту в этот труд.

Соображения дружбы и вежливости предполагают существование двойного *обязательства*: не сводится ли оно именно к тому, чтобы избежать *любой ценой* как *языка ритуала*, так и *языка долга*? Двойственность, двойное бытие этого обязательства не выражается как 1 + 1 = 2, или 1 + 2, но углубляется в бездну бесконечности. Жест «дружбы» или «вежливости» не был бы ни дружеским, ни вежливым, если бы просто-напросто подчинялся ритуальному правилу. Но соблюдение *обязательства* уклоняться от правила ритуализированной благопристойности заставляет также выйти за рамки самого языка *долга*. Не следует быть дружелюбным или вежливым из чувства долга. Мы осмеливаемся сделать подобное предложение, несомненно противоречащее Канту. Может ли, таким образом, существовать обязанность не действовать *по обязанности*: ни *в соответствии с долгом*, как сказал бы Кант (*pflichtmassig*), ни даже *из чувства долга* (*aus Pflicht*)? К чему нас обязывал бы такой долг, такая контробязанность? По отношению к чему? По отношению к кому?

Достаточно принять всерьез эту гипотезу в форме вопроса, чтобы голова пошла кругом. Это заставляет задрожать, это может даже также парализовать на краю пропасти,— там, где вы оказались в одиночестве, совсем один или уже вовлеченным в рукопашную схватку с другим; с другим, который безуспешно стремился бы вас удержать или сбросить в бездну, спасти вас или погубить. Остается предположить, и мы к этому еще вернемся, что у нас совсем нет выбора в этом отношении.

Так как мы рискуем не понять, куда нас может завести очевидность, осмелимся сформулировать двойную аксиому, входящую в гипотезу или в вопрос, с которого пришлось начать. Несомненно, было бы невежливым симулировать определенный жест, например, отвечая на приглашение, исключительно *из чувства долга*. Недружественным жестом было бы также ответить другу только *из чувства долга*. Ничем не лучше было бы ответить на приглашение или откликнуться на обращение друга в соответствии с долгом, *pflichtmassig* (скорее, чем из чувства долга, *aus Pflicht*; и мы снова обращаемся к «*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*» Канта, нашего образцового «критического читателя» [*critical reader*], великого философа-критика, которому мы так обязаны в качестве наследников). Это лишь добавило бы к фундаментальному затруднению еще один недостаток: считать себя безупречным, играя на видимости там, где намерение отсутствует. Мало сказать, что «надо» в отношении дружбы, так же, как и в отношении вежливости, *не должно носить характера обязательства*, оно не должно даже принимать форму какого-либо правила, в особенности, ритуального. Жест дружбы или вежливости подвергся бы саморазрушению при малейшей уступке необходимости применить к конкретному случаю предписание общего характера. Он оказался бы побежденным, разбитым и сломленным

жесткой регулярностью правила, иначе говоря, нормы. Из этой аксиомы вовсе не следует делать вывод, что достичь дружбы или вежливости (например, отвечая на приглашение, просьбу или вопрос друга) можно не иначе как нарушая любые правила и действуя вопреки любому долгу. Контр-правило есть тоже правило.

Критического читателя может удивить встречающееся здесь объединение понятий дружбы и вежливости, отделенных одной общей чертой от понятия ритуализированного поведения. Дело в том, что гипотеза относительно вежливости, двойственной детерминации этой ценности, независимо от той или иной культурной традиции (западной или нет), касалась того, что предписывает выйти за рамки нормы, следовательно, за рамки ритуала. Внутреннее противоречие понятия вежливости, как каждого нормативного понятия, заключается в том, что оно предусматривает следование правилам и одновременно свободу импровизации без правил. Его правило заключается в том, что правило знают, но никогда его не придерживаются. Невежливо быть просто вежливым, быть вежливым из вежливости. Таким образом, мы имеем здесь дело с правилом, — и это правило носит возвратный, структурный, общий характер, то есть в каждом отдельном случае имеет свои особенности и может служить прецедентом, — которое диктует не действовать только в силу приверженности указанному правилу и даже на его основании, только из уважения к нему.

Будем говорить прямо: речь идет о понятии долга и о том, можно ли вообще, а если да, то в каких пределах доверять ему и тому, что оно структурирует в области культуры, морали, политики, права и даже экономики (в частности, применительно к отношению материального и морального долга[4]); то есть можно ли вообще, и если да, до какой степени доверять тому, что

понятие долга диктует при любом ответственном высказывании по поводу ответственного решения в любом высказывании, в любой логике, в любой риторике относительно ответственности. Говоря об ответственном высказывании по поводу ответственности, мы заранее предполагаем, что само высказывание должно быть подчинено тем правилам или законам, о которых оно говорит. По-видимому, такая импликация неизбежна, хотя и сбивает с толку: что могли бы представлять собой ответственность, ценность или добродетель ответственности применительно к логичному высказыванию, претендующему на доказательство того, что ответственность никогда не может восприниматься однозначно и без противоречий, а самооправдание какого-либо решения невозможно, не смогло бы — априори и в силу структурных особенностей — отвечать за самое себя?

Выше мы употребили выражение «будем говорить прямо» — «*n'y allons pas par quatre chemins*»* [почти непереводимое французское выражение, которое связано с образом креста или крестообразной фигуры, пересечением дорог, числом четыре или развилкой перекрестка (*quadrifurcum*) и означает: будем действовать прямо, без отклонений, без хитрости и расчета]: *речь идет о понятии* [...] *и знании* [...]. Что подразумевает столь настоятельный призыв? Возможность и необходимость рассматривать какое-либо понятие или проблему прямо в лоб, без обходных маневров. Предположим: перед вами концепция или проблема (того или иного, например, долга; в данном случае это не имеет большого значения), т. е. нечто, определяемое знанием («требуется узнать, является ли...») и находящееся перед вами; оно — здесь, прямо перед вами

*Дословный перевод: «не пойдем туда (к какой-либо цели) по четырем дорогам сразу». — *Прим. перев.*

(*problema*), *in front of you*. Отсюда необходимость рассматривать прямо в лоб непосредственно, фронтально и основательно то, что находится перед вашими глазами, вашим ртом, вашими руками (а никак не у вас за спиной) как выдвинутый (*pro-posé*) или предложенный (*pré-posé*) *объект*, как подлежащий рассмотрению вопрос, а следовательно, и в той же мере — как предлагаемый *сюжет* (*sujet*), иначе говоря, сюжет предоставленный, подаренный: ведь обычно что-либо предлагается всегда спереди. При рассмотрении семантики слова *problema* речь также пойдет о пред-сюжете (*ob-sujet*"), выступающем подобно пирсу в море или оконечности мыса[5], подобно доспехам или защитной одежде. В некоторых контекстах *problema* означает также просьбу о прощении, выставленную вперед для того чтобы скрыться или оправдаться, но еще и другое, что могло бы нас заинтересовать в большей степени: в силу метонимии *problema* способна в конечном счете вывести на того, кто, как говорят французы, служит прикрытием (*couverture*), принимая на себя ответственность за другого или выдавая себя за другого, говоря от имени другого, того, кого ставят впереди себя или за которым прячутся. Вспомним о страстях Филоктета, об Улиссе, косвенном (уклонившемся) участнике, и о третьем (*terstis*) (постороннем лице), одновременно невинном свидетеле (*testis*), участнике (об актере — *acteur* — как действующем лице, но еще и об актере как лицедее),

* От греч. «προβλημα» — 1) все брошенное вперед, поставленное впереди; 2) предложенное, проблема; 3) выдающая часть, выступ, мыс. Деррида в своем анализе обращается ко всем этим трем значениям слова «проблема». — *Прим. перев.*

" Здесь Деррида прибегает к неологизму: слово, составленное из двух слов, дает как минимум четыре значения. Так, с одной стороны, это может означать «objet + sujet» — объект + субъект, а с другой — «предмет + сюжет», что в данном случае дает «нечто предложенное», «расположенное перед субъектом-сюжетом» и даже «являющееся дополнением к субъекту». — *Прим. перев.*

которого заставляют играть определенную роль, об орудии и о делегированном лице, действующем *как представитель*, а именно о *проблематичном* ребенке Неоптолеме[6]. С этой точки зрения ответственность может в еще большей степени стать *проблематичной* в некоторых случаях, а возможно, даже всегда. Ответственность, которую берут не на себя, *не на свое собственное имя* и *перед другим* (наиболее классическое философское определение понятия ответственности), но та, которую приходится брать за другого, вместо другого, от имени другого или от своего имени в качестве другого, перед другим другим, и другим другого, что и составляет неоспоримую сущность этики. Мы только что употребили выражение «в еще большей степени», но должны пойти еще дальше: в той степени, в какой ответственность не только не умаляется, но, напротив, возникает в дополнительной самой по себе структуре. Ответственность всегда осуществляется от моего имени, но *как бы* от имени другого, и это никак не затрагивает ее индивидуальный характер. Эта ответственность предстает, колеблясь в двойственности и крайней неуверенности этого *«как бы»*.

Если бы опыт ответственности не сводился к опыту обязанности или долга; если бы глагол «отвечать», в смысле нести ответственность, не появлялся более в концепте, где нужно «знать, будет ли....»; если бы все это бросало вызов пространству *проблемы* в целом и оказывалось снова не только по эту сторону *пропозиционной* формы ответа, но и по эту сторону *вопросительной* формы мысли или речи, тогда мы более не могли бы, мы ни в коем случае *не должны были бы* рассматривать прямолинейно, прямо в лоб, *прожективно*, даже тетически или тематически то, что уже или еще не является проблематичным или находящимся под вопросом и, следовательно, критичным (как, напри-

мер, судейские решения). И эти слова: «не делать этого», «ни в коем случае не должно», которые, казалось бы, уводят от проблемы, замысла, вопроса, темы, тезиса, критики, ни в коей мере не являлись бы ошибочным, случайным пробелом в строгой и убедительной логике рассуждений, а чем-то совершенно противоположным (впрочем, при условии, что настоятельная необходимость строгости рассуждений, *stricto sensu*, самой жесткой строгости, не может вызывать никаких вопросов[7]). Если бы нарушение юридической нормы или прочтения текста имело место, то скорее всего оно произошло бы там, где возникло желание заставить такие «не-делать-этого», «ни-в-коем-случае-не-должно» предстать перед неким философским или нравственным судом, то есть перед некой инстанцией, являющейся одновременно критической и юридической. Требовать большей прямолинейности, большей проблемности или большей тематичности, предполагать, что у нас есть единица измерения кажется одновременно верхом насилия и верхом наивности. Как сделать выбор между экономичностью и сдержанностью *недосказанности*, за счет которых создается текст, и *а-тематичностью*, недостаточным тематическим объяснением, в котором считается возможным обвинять философа?

II

Вместо того, чтобы приступить к рассмотрению какого-либо вопроса или проблемы непосредственно, прямо в лоб, что, конечно, было бы невозможным, неуместным или незаконным, не должны ли мы действовать косвенным образом? Со мной это нередко случалось (я доходил до того, что призывал к «косвенности» (*obliquité*) под ее настоящим именем[8] и признавался в этом). Некоторые могли бы расценить это как измену

долгу, поскольку косвенное часто ассоциируют с недостатком искренности или прямоты. Несомненно, именно в связи с этой неотвратимостью, то есть традицией косвенности, в которую я в некотором роде оказался вовлеченным, Дэвид Вуд, желая пригласить меня, заинтересовать или заставить принять участие в этом произведении, предложил мне озаглавить эти несколько страниц «Косвенное приношение» (*An oblique offering*). Он даже заранее внес это название в проект оглавления общей рукописи прежде, чем я успел написать хотя бы одну строчку данного текста[9].

Можно ли будет когда-нибудь определить, является ли это «приношение» моим или его приношением?

Кто возьмет на себя ответственность за него?

Этот вопрос является настолько же серьезным и неизъяснимым[10], как и вопрос ответственности за имя данное или за имя носимое, имя, которое получают или дают себе сами. Здесь вырисовываются бесконечные парадоксы того, что так спокойно называют нарциссизмом: предположим, что *X*, кто-либо или что-либо (свойство, произведение, институт, ребенок) носит ваше имя, то есть обладает вашим званием. Наивное истолкование или типичные фантазмы: вы отдали *X* ваше имя; следовательно, все, что принадлежит *X*, в прямом и косвенном смысле, прямо или косвенно *возвращается* к вам в качестве вознаграждения за ваш нарциссизм. Но так как вы *не являетесь* ни вашим званием, ни вашим именем, и так как *X*, так же как имя или звание, прекрасно обходится без вас и вашей жизни, а именно без конкретного места, к которому что-либо могло бы *вернуться*, поскольку именно в этом состоит определение и сама возможность всякого свойства, имени и всякого звания, то ваш нарциссизм *a priori* лишается того, чем он располагает или надеется располагать. Предположим обратное: *X* не желает ни ва-

шего имени, ни вашего звания; по той или иной причине *X* освобождается от вашего имени и выбирает себе другое, совершая некоего рода повторное отнятие первичного отнятия; тогда ваш дважды уязвленный нарциссизм окажется, как раз посредством этого двойного отнятия, вознагражденным в той же степени. Тот, что носит, носил, будет носить ваше имя, представляется достаточно свободным, могущественным, творческим и независимым для того, чтобы существовать одному и полностью обходиться без вас и без вашего имени. Вашему имени, тайне вашего имени предоставляется возможность исчезнуть *в вашем имени.* Невозвращение к себе является условием дара (например, имени), но также и всякой экспансии личности вовне, всякого самовозвышения, всякого *auctoritas.* В обоих случаях этой раздвоенной страсти невозможно отделить самый большой выигрыш от потери. Как следствие, невозможно создать непротиворечивую и связную концепцию нарциссизма и, таким образом, придать однозначный смысл понятию «я». Невозможно говорить или действовать как «я» и, по выражению Бодлера, «без церемоний» (*sans façons*). В этом заключается тайна лука или струны музыкального инструмента (*neura*) для Филоктета; тайна страсти по Филоктету: ребенок — это всегда проблема, вот истина.

По размышлении, косвенное не представляется наилучшей моделью для всех действий, которые я пытался таким образом квалифицировать. Несмотря на то, что я так часто употреблял это слово, каждый раз я чувствовал себя неудовлетворенным, даже если делал это в основном негативным образом, скорее для того чтобы нарушать, чем предписывать, чтобы избегать или говорить о необходимости избегать, что, помимо прочего, нельзя не избегать столкновения или прямой конфронтации, непосредственного подступа. Стало

быть, признание или самокритика: можно лишь мило улыбнуться самой нахальной (*hybris**) гиперболической гипотезе, предположив, что всякий «критический читатель» (*critical reader*) в конечном счете мог бы стать «самокритичным читателем» (*autocriticai reader*) (критичным по отношению к себе, но критичным по отношению к кому на самом деле? к кому относится здесь возвратная форма?), т. е. читателем, который относится к самому себе и соотносится с собой, не испытывая при этом никакой необходимости в «я», в том самом «я», которое само не нуждалось бы ни в ком, чтобы ставить перед собой любые вопросы или противостоять каким угодно критическим замечаниям. (Впрочем, в синтаксисе предложения «X: критический читатель» всегда будет сложно определить, кто является чьим читателем, кто является субъектом, кто текстом, кто объектом, и кто предлагает что — или кого — или кому.) Если и нужно что-то критиковать теперь в косвенном (или в «косой линии»), то геометрическую фигуру, все еще случающийся компромисс с примитивностью плана, линии, угла, диагонали и, следовательно, прямым углом между вертикалью и горизонталью. Косвенность — принадлежность пока еще недоработанной стратегии, вынужденной делать самое неотложное, производить геометрический расчет, чтобы как можно быстрее уклониться как от фронтального подхода, так и от прямой линии — предположительно самого короткого расстояния между двумя точками. Даже в своей риторической форме и в том, что называют *oratio obliqua*, это перемещение по-прежнему выглядит слишком прямым, линейным, в целом экономичным, подобно диагональной дуге. (Прямой намек на то, что лук

* От υβρις (гр.) — надменность, нахальство, оскорбление. — *Прим. перев.*

(*arc*)* иногда бывает *натянут*, и на страсти Филоктета; сказать о луке, что он *натянут* (*tendu*), может означать, в зависимости от контекста, что его струна натянута и готова послать смертоносную стрелу, или же, что этот лук кому-то отдается, дарится, передается, оставляется**, *handed on, over to.*) Итак, забудем о косвенном.

Является ли это способом не отвечать на приглашение Дэвида Вуда и всех тех, кого он здесь представляет? Должен ли я ему отвечать? Кто знает? Что такое приглашение? Что означает отвечать на приглашение? Кому надлежит это делать и к чему это сводится? Приглашение оставляет свободу действий, в противном случае оно становится принуждением. Оно никогда не должно подразумевать: ты обязан придти, ты должен придти, это необходимо. Вместе с тем, приглашение должно быть настоятельным, не безразличным. Оно никогда не должно подразумевать: у тебя есть возможность не придти, и если ты не придешь, ну что ж, ничего не поделаешь, это неважно. Лишенное толчка, который дает желание, говорящее одновременно «приходи», но оставляющего другому абсолютную свободу действий, приглашение исчезает и теряет оттенок гостеприимности. Следовательно, оно должно раздвоиться и удвоиться одновременно, оставить свободным и заставить быть зависимым одновременно (двойной удар, удвоенный удар). Возможно ли вообще приглашение? Мы только что выяснили при каких условиях оно было бы возможно, если бы имело место; но даже если оно получено, представляется ли когда-либо оно в таком качестве на самом деле?

---

*Фр. «*arc*» может означать: «дуга» или «лук» (оружие). — *Прим. перев.*

** Фр. «*Un arc est tendu*» может означать, в зависимости от контекста, «Лук натянут» или «Лук протянут (кому-либо)». — *Прим. перев.*

То, что мы подразумеваем под приглашением (так же, как и под любым призывом вообще), предполагает логику ответа, ответа на приглашение и просто ответа. Всякий, кто размышляет о необходимости, генеалогии и, следовательно, границах понятия ответственности, не может в определенный момент не задуматься о том, что означает слово «отвечать» и незаменимое слово «*responsiveness*», которому я не нахожу достаточно точного эквивалента во французском языке. Он также не может не задуматься над тем, имеет ли глагол «отвечать» свою противоположность, которая — если верить здравому смыслу — должна заключаться в том, чтобы не отвечать. Возможно ли иметь ясное представление по поводу «отвечать» и «*responsiveness*»?

В настоящее время мы можем наблюдать или принимать участие в предпринимаемых почти повсеместно усилиях, привлекательных и тревожных, с целью восстановить нравственность и, главным образом, успокоить тех, кто имел серьезные основания волноваться по этому поводу. Так, некоторые умы видят в Деконструкции (как будто она существует в единственном числе) современную форму безнравственности, аморальности или безответственности и т. д. (слишком известные речи, заезженные, но неустаревающие: ну и бог с ними). Другие, более серьезные, менее торопливые, более благожелательные по отношению к *этой* Деконструкции, отстаивают сегодня противоположную точку зрения. Они обнаруживают все более и более многочисленные обнадеживающие признаки (иногда, признаться, в моих текстах), которые могут свидетельствовать о постоянном и серьезном, прямом или косвенном, во всяком случае усиливающемся интересе к тем вещам, которые называют такими красивыми словами, как «этика», «мораль», «ответственность», «субъект» и т. д.

Прежде чем вернуться к теме «не-ответа», необходимо самым недвусмысленным образом заявить, что условием сохранения *чувства* долга и *чувства* ответственности стал бы отказ от этих двух форм реставрации нравственности, включая, новый морализм деконструкции, которая при этом, естественно, выглядит более привлекательной, чем то, чему она противостоит, но может в любой момент путем самоуспокоения успокоить других и способствовать консенсусу нового догматического сна. И не следует спешить с утверждением того, что неприятие этих двух форм нравственности, в какой бы степени оно ни проявлялось, декларируется исключительно во имя *более высокой* ответственности и более строгих требований морали. Несомненно, что с момента утверждения некоторых крайностей стало возможным предполагать некоторую долю безнравственности и даже скрытое лицемерие проповедников нравственности, но ничто не дает возможности гарантировать, что самыми подходящими именами или формами для этого утверждения будут этика, мораль, политика, ответственность, субъект. Нравственно ли и ответственно ли, впрочем, было бы действовать по законам морали именно (подчеркнем еще раз) в силу обладания чувством долга и ответственности? Несомненно, нет: это было бы слишком просто, естественно, запрограммированно самой природой; не очень нравственно быть нравственным по той причине, что обладаешь нравственным сознанием (пониманием нравственности), осознаешь величие закона и т. д. [Хорошо известна проблема «уважения» нравственного закона, самого по себе являющегося «причиной» для уважения в кантовском понимании, интерес к коей полностью основан на парадоксе, который она запечатлевает в глубине морали, неспособной отразить само вхождение в аффект (*Gefühl*)

или в чувствительность, отразить то, что не должно быть там вписано или же должно лишь предписывать принесение в жертву всего того, что подчинялось бы только этой чувствительной склонности; известно, что жертва и жертвенное приношение находятся в центре кантианской морали и определяются как *Opferung, Aufopferung,* как, например, в «Критике практического разума» (Кн. 1. Гл. 3.). Приносимое в жертву здесь всегда из разряда чувственных побудителей, из разряда скрытых «патологических» стремлений, которые, как говорит Кант, необходимо «унизить» перед лицом нравственного закона; это понятие жертвенного приношения, следовательно, приношения в общем смысле, предполагает наличие всего механизма «критических» различений кантианства: чувственный/рассудочный, бесстрастность/спонтанность, *intuitus derivativus/ intuitus originarius* и т. д.; то же самое относится к понятию *страсти*; то, что здесь ищется, это страсть, которая, по-моему, является не «патологическим» понятием, в кантовском понимании].

Все это, таким образом, остается открытым, отсроченным, нерешенным, спорным даже за пределами данного вопроса и, если употребить другую формулировку, абсолютно апоритичным. Что такое этичность этики? Нравственность нравственности? Что такое ответственность? Что такое «что это?» в таком случае? и т. д. Эти вопросы всегда безотлагательны и требуют немедленного ответа. В какой-то степени они должны оставаться безотлагательными и без ответа; во всяком случае без общего и точного ответа, без какого-либо иного ответа, чем тот, который странным образом связан всякий раз с фактом принятия решения вне правил и воли, неразрешимым при новом доказательстве. Не спешите утверждать, что эти вопросы или эти суждения *уже* навеяны той озабоченностью, которую с

полным правом можно назвать этической, нравственной, ответственной и т. д. Несомненно, говорить подобным образом («Не спешите утверждать, что... и т. д.») означает вооружать активных защитников антидеконструкции; впрочем, если все взвесить, не будет ли это предпочтительнее, чем создание всеобщей эйфории или, что еще пагубнее, чем формирование сообщества деконструктивистов, убеждающих и убежденных, примирившихся со всем миром в этической уверенности, с чистой совестью, удовлетворением от оказанной услуги и чувством исполненного долга (или, выражаясь более героически, с ощущением величия стоящей перед ними задачи)?

Итак, мы имеем дело с не-ответом. Очевидно, всегда можно сказать, и это будет справедливо, что не-ответ также является ответом. Всегда существует и всегда должно было бы существовать право не отвечать, и эта свобода является частью самой ответственности, а именно свободы, которую всегда принято связывать с ответственностью. Необходимо обладать свободой не отвечать на призыв и на приглашение — об этом полезно напоминать и постоянно возвращаться к сущности этой свободы. Те, кто думают, что ответственность или чувство ответственности — хорошее дело, главная добродетель, само Добро, одновременно убеждены в том, что всегда надлежит отвечать (за себя, другому, перед другим или перед законом) и что не-ответ к тому же всегда является формой, определяемой в открытом пространстве неизбежной ответственностью. Следовательно, нет ничего другого, что можно было бы еще сказать о не-ответе? О нем, по поводу него, если не в его пользу?

Чтобы скорее убедить вас, приведем пример вне зависимости от того, насколько он оправдан. Какой пример? *Вот этот.* Несомненно, говоря «вот этот», я уже говорю больше и нечто другое, я говорю нечто,

что выходит за рамки *tode ti*, данности этого образца. Сам образец в качестве такового выходит за рамки своей единичности в той же степени, что и своей идентичности. Вот почему образца нет, хотя и существует лишь *это*; безусловно, я слишком часто на этом настаивал, приводя различные примеры. Образцовость образца, несомненно, никогда не является образцовостью примера. У нас никогда не будет уверенности в том, что положен конец этой очень старой детской игре, для которой приемлемы все рассуждения философского и нефилософского толка, когда-либо имевшие отношение к деконструкции, даже если прибегнуть к удачной фантазии, заключающейся в том, чтобы, возобновляя игру, произнести: «возьмем именно этот пример».

Если, например, я отвечу на сделанное мне предложение дать ответ на представленные здесь тексты, которое оказывают мне честь или свидетельствует о дружеской расположенности, поскольку в них проявляется определенный интерес к некоторым моим прошлым публикациям, не явится ли это умножением ошибок и, следовательно, примером безответственного поведения и принятия на себя ложной ответственности? В чем, собственно, ошибки?

1. Прежде всего в том, что тем самым я оправдал бы определенную ситуацию, согласился бы с ней и повел бы себя так, как будто я чувствую себя вполне уютно в таком странном положении, как будто я нахожу по существу нормальным и естественным здесь высказываться, как если бы мы сидели за столом, в компании двенадцати человек, которые говорят в итоге обо «мне» или обращаются «ко мне». «Ко мне», который одновременно является двенадцатым, так как входит в эту группу, одним среди прочих, но также — раздвоенный или удвоенный — тринадцатым, в силу того,

что я не типичный пример этого ряда двенадцати. Какой бы я имел вид, претендуя на то, чтобы отвечать всем этим мужчинам и этой женщине одновременно; претендуя на то, чтобы *начать с ответа*, не принимая во внимание таким образом в высшей степени искусную и своеобразную, такую великодушную и одновременно настолько мало снисходительную, такую предопределенную стратегию, присущую каждому из этих одиннадцати или двенадцати выступлений? Высказываясь последним, одновременно в качестве заключения и введения, в двенадцатую или тринадцатую очередь, не возьму ли я на себя безрассудный риск и не поставлю ли себя в ужасное положение, выражающееся в отношении ко всем этим ученым как к ученикам, или даже как к апостолам, часть которых были бы моими любимцами, а другие сильными, злобными предателями? Кто был бы в этом случае Иудой? Что должен делать тот, кто не хочет быть и знает о себе, что не является ни апостолом (*apostolos*, посланником Господа), ни Иисусом, ни Иудой (но как можно быть в этом уверенным и как избавиться от этих стереотипов?) Сосчитав собравшихся участников и увидев, что их как раз двенадцать (а кого еще можно было ожидать?), и заметив затем в письме Дэвида Вуда слова «*oblique offering*» (косвенное приношение) и «*passion*» (страсть), я с опозданием стал подозревать, что Дэвид Вуд является, возможно, дьявольским режиссером некоей мистерии и что на самом деле косвенное приношение («*oblique offering*»), которое принадлежит ему в той же степени, что и мне, имеет иронически, саркастически эвхаристический привкус (ни один вегетарианец — среди приглашенных я знаю по меньшей мере двоих — никогда не сможет отказаться от возвышающего мистического каннибализма): слова «сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в мое воспоми-

нание»* — не означает ли это дар, в наибольшей степени косвенный? Не это ли я комментировал в течение целого года в «*Glas*» или во время недавних семинаров на тему «съесть другого» и «риторика каннибализма»? Еще один повод не отвечать. Это не Тайная Вечеря, и ироническая дружба, которая нас связывает, заключается в том, чтобы, признавая это, одновременно коситься в сторону мрачного каннибализма.

2. Действительно, отвечая, я бы поставил себя в положение того, кто чувствует себя способным отвечать: он на все имеет ответ, он считает себя в состоянии ответить каждому, на любой вопрос, на каждое возражение или критическое замечание; он не видит, что каждый из представленных здесь текстов обладает собственной силой, собственной логикой, особенной стратегией; он не понимает, что пришлось бы все перечитать, восстановить творческий процесс, побудительные мотивы и аргументы каждого, дискурсивную традицию и многочисленные привлеченные тексты и т. д. Претендовать на выполнение всего вышесказанного и сделать это на нескольких страницах свидетельствовало бы о нахальстве (*hybris*) и безграничной наивности, а также, и прежде всего, об очевидном неуважении к высказываниям, работе и приношению другого. Еще одна причина, чтобы не отвечать.

3. Эти два аргумента убеждают нас в том, что некий не-ответ может свидетельствовать о той вежливости без правил, которую мы упоминали выше, и, в конечном счете, об уважении к другим, то есть другими словами, о требовании ответственности. Может быть этот не-ответ и является наилучшим ответом, может быть он является еще одним ответом и признаком ответственности? Может быть. Подождем еще. Как бы там

* Лк **22** 19.

ни было, возникает мысль о том высокомерии, той снисходительности, той элементарной уверенности, которая толкает нас отвечать, в то время как хорошее воспитание предписывает детям «не отвечать» (во всяком случае, в соответствии с традиционными французскими манерами) в тот момент, когда взрослые обращаются к ним, упрекают их или делают им замечания, то есть, не задают им никаких вопросов.

4. Заносчивое самомнение, от которого *никогда не сможет избавиться ни один ответ*, не объясняется лишь тем, что оно претендует на соизмеримость с высказыванием другого, на способность локализовать его, понять его и даже очертить его границы, отвечая таким образом другому и перед другим. Отвечающий полагает, что может ответить другому и перед другим с той же легкостью и высокомерием потому, что прежде всего он способен отвечать за себя и за все, что мог сделать, сказать или написать. Отвечать за себя означало бы в данном случае знать все, что мог сделать, сказать или написать, синтезировать все это в содержательной и логичной форме, скрепить все одной и той же печатью (независимо от жанра, места и даты, формы выражения, контекстуальной стратегии и т. д.), предположить, что одно и то же «я думаю» сопровождает все «мои» представления, которые сами по себе образуют систематизированную, однородную и субъективизированную ткань «тезисов», «тем», «объектов», «повествований», «критических суждений» или «оценок», о которых некий «я» имел бы целостные и неискаженные воспоминания, знал бы все предпосылки и все последствия и т. д.; это означало бы также предположение о том, что деконструкция — явление того же порядка, что и критика, концепцию и историю которой она, собственно, и деконструирует. Сколько же догматической наивности, которую вряд ли удастся

разубедить, но которая является еще одной причиной, чтобы не отвечать, не поступать так, как будто возможен ответ другому, перед другим и ответ за себя! Кто-то возразит: конечно, но тогда этот не-ответ явится опять же ответом, самым вежливым, самым сдержанным, самым осторожным, самым уважительным ответом — как за другого, так и за истину. Этот не-ответ явился бы еще одной благородной формой вежливости и уважения, ответственной формой бдительного осуществления ответственности. Во всяком случае, это подтвердило бы мысль о том, что никто не может или не должен не отвечать. Невозможно и недолжно совсем не отвечать. Долг и возможность здесь обоюдно предопределены самым причудливым образом. Может быть. Подождем еще.

Руководствуясь четырьмя предшествующими аргументами, я мог бы избежать ошибок (ошибок вежливости, нравственности и т. д.), не отвечая, отвечая выборочно, отвечая уклончиво. Я мог бы сказать себе: будет лучше, правильнее, более достойно, а также более нравственно отвечать; это более уважительно по отношению к другому, более ответственно перед безусловным требованием критической мысли, гиперкритической и особенно «деконструктивной», которая предписывает в возможно минимальной степени уступать догмам и допущениям. Но вот в чем дело: если бы я следовал всем этим благим соображениям и если бы, продолжая считать, что не-ответ является лучшим ответом, принял решение не отвечать, то в этом случае подвергся бы еще большему риску. Какому именно?

1. Прежде всего оскорблением или несправедливостью было бы демонстрировать недостаточно серьезное отношение к личностям (лицам, персонажам) и текстам, здесь представленным, выказывать по отношению к ним недопустимую неблагодарность или непростительное равнодушие.

2. Во-вторых, искать «уважительные причины», чтобы не отвечать, значит обращаться к еще одной стратегии молчания: искусство не-ответа или отсроченного ответа является риторикой войны, полемической хитростью. Вежливое молчание может стать самым дерзким оружием и самой едкой иронией. Под предлогом необходимости подготовки к серьезному ответу: повторного чтения, размышления, проработки (что действительно необходимо и могло бы занять вечность), не-ответ, в форме отсроченного или уклончивого ответа, даже абсолютно урезанного ответа, всегда сможет надежно защитить от любых нападок. Но под предлогом отсутствия возможности ответить другому и за себя, не подрываем ли мы, теоретически и практически, концепцию ответственности, являющуюся на самом деле сущностью социума (*socius*)?

3. Оправдывая свой не-ответ с помощью всех этих аргументов, вновь обращаются к правилам и общим нормам и не соблюдают таким образом принцип вежливости и ответственности, о котором мы напоминали выше: никогда не считать себя полностью рассчитавшимся с долгом и поэтому никогда не действовать только по правилу, в соответствии с долгом и даже из *чувства долга*, еще менее «из вежливости». Ничто не являлось бы более аморальным и более невежливым.

4. Ничего не было бы хуже, чем заменить пусть даже недостаточно полный, но все же свидетельствующий об искреннем, скромном, послушном усилии, ответ нескончаемой речью. Этим самым создалась бы видимость, что вместо ответа или не-ответа предлагается перформатив более или менее эффективный, более или менее металингвистический, относительно всех этих вопросов, не-вопросов или не-ответов. Подобное действие подверглось бы вполне обоснованной критике, оно предложило бы свое тело, оно отда-

ло как бы в жертву самое уязвимое тело, подставив его под самые оправданные удары. Обладая *двойным* изъяном, оно сочетало бы в себе две ошибки, на первый взгляд противоречащие друг другу: 1) претензию на контроль или общий обзор (металингвистический, металогический, метафилософский и т. д.); 2) превращение текста в произведение искусства (перформанс или литературный перформатив, вымысел, творчество), в эстетствующую игру некоего дискурса, вместо ожидаемого серьезного, вдумчивого или философского ответа.

III

Так что же делать? Ответить невозможно. Невозможно ответить на вопрос об ответе. Невозможно ответить на вопрос, в котором мы спрашиваем себя именно о том, надо ли отвечать или не отвечать, является ли это необходимым, возможным или невозможным. Эта бесконечная апория блокирует нас потому, что связывает нас двояким образом (я должен и я не должен, я должен не..., это необходимо и невозможно и т. д.). В одном и том же месте, в пределах одной и той же системы, мы оказываемся со связанными и пригвожденными руками. Что делать? С другой стороны, что же происходит, если принять во внимание, что все это не мешает говорить, продолжать описывать ситуацию, пытаться заставить слушать себя? Какова же природа этого языка, поскольку, как можно было убедиться, он не принадлежит более ни к вопросу, ни к ответу, чьи пределы мы только что выяснили и продолжаем уточнять? В чем заключается это уточнение, которое никогда не происходит без жертв? Может быть назвать это *свидетельством* в том смысле, который не исчерпывается понятиями ни мученичества, ни подтверждения, ни завещания? И при условии, что оно, как каж-

дое свидетельство, никогда не подвергнется проверке, необходимости повторного доказательства или предъявления, одним словом, изучению?

Возвращаясь к началу, мы среди всего прочего убеждаемся в том, что аналитик, то есть тот, кого мы наделили этим именем, не может больше описывать или объективировать запрограммированное развитие ритуала, еще в меньшей степени — жертвенного приношения. Никто не желает играть роль приносимого в жертву или приносящего жертву; все *действующие лица* (священнослужители, жертвы, участники, зрители, читатели) не только *отказываются действовать*, но, даже если бы они изъявили желание исполнять положенные движения, их бы остановила противоречивость распоряжений. Таким образом, под угрозой находится не только религиозная общность в своей целостности, но и философская общность, поскольку она предполагает порядок (преимущественно круговой) обращения, вопроса и ответа. Одни скажут, что именно в этом заключается принцип сообщества, которому, таким образом, грозит опасность разрыва внутренних связей. Другие скажут, что такой опасности не существует, так как угроза разрыва всегда служила организующим или созидательным началом религиозных или философских связей, социальной связи вообще: сообщество живет и питается этой уязвимостью, и это хорошо. В самом деле, если аналитик видит пределы своей работы по научной объективизации, это вполне нормальное явление: он предстает в качестве заинтересованной стороны в процессе, который намеревается анализировать; он может виртуально играть в нем (т. е. имитировать[11]) все роли. Эти пределы положительно обозначают условие его способности мышления, чтения и интерпретации. Но каково условие этого условия? Оно в том, что *критический читатель* ап-

риори и бесконечно сам подвергается некоему *критическому прочтению*.

Что может ускользнуть от жертвенного контроля и обеспечить таким образом само пространство *этого дискурса*, к *примеру*? Никакой вопрос, никакой ответ, никакая ответственность. Скажем, что здесь кроется некая тайна. Свидетельствуем: здесь есть что-то от тайны. На сегодня мы останемся при этом мнении, но не без некоторого апофатического вида упражнения над сущностью и существованием такого рода тайны. Апофатическое не обязательно относится в данном случае к негативной теологии, даже если оно делает ее возможной. И то, что мы пытаемся подвергнуть испытанию, и есть сама возможность, а на самом деле невозможность какого-либо свидетельства убедиться в самом себе, представая в следующей форме и в следующем грамматическом обороте: «Свидетельствуем о...»

Мы свидетельствуем о тайне без содержания, без содержания, отделимого от ее перформативного опыта, от ее перформативного очертания (мы не скажем: «от ее результативного *высказывания*» или «от ее *пропозициональной аргументации*»; мы оставим в стороне большое количество вопросов относительно перформативности вообще).

Итак, скажем: «*здесь есть что-то от тайны*». Речь не пойдет о техническом или художественном секрете, принадлежащем кому-то одному или нескольким, как, например, какой-либо стиль, прием, печать таланта или признак гениальности, — о мастерстве, которое считается некоммуникабельным, непередаваемым, неподдающимся преподаванию и имитации. Речь не пойдет даже о той психофизической тайне, искусстве, скрытом в глубинах человеческой души, о которой говорит Кант в связи с трансцендентальным схематизмом и воображением (*eine verbogene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*).

Здесь есть что-то от тайны. Речь не пойдет о тайне как представлении скрытом сознательным субъектом, ни тем более о содержании бессознательного представления, некоем побудителе, тайном или *мистическом*, который моралист[12] или психоаналитик могли бы расшифровать, иначе говоря, демистифицировать. С точки зрения истории метафизики, эта тайна даже не относилась бы, согласно не вполне ортодоксальному видению, к абсолютной субъективности, которую Киркегор приписывает *существованию* и всему тому, что противостоит концепции или разрушает систему так же, как и гегелевскую диалектику. Эта тайна не относилась бы также ни к одной из стадий (эстетической, этической, религиозной «*a*» или «*b*»), которые различает Киркегор. Она не была бы ни религиозной, ни светской.

Здесь есть что-то от тайны. Но если учесть то, что мы только что предположили, бытие-здесь тайны относится к частному не более, чем к публичному. Это не внутреннее содержание частного, которое нам пришлось бы раскрыть, в котором нам пришлось бы исповедоваться, о котором нам пришлось бы заявить, иначе говоря, за которое нам пришлось бы отвечать и тематизировать у всех на виду. Кто сможет когда-нибудь определить точный уровень тематизации, чтобы счесть ее наконец достаточной? Существует ли большее насилие, чем то, которое заключается в настоятельном требовании ответа, предоставлении отчета обо всем, к тому же, преимущественно, тематически? Эта тайна не поддается феноменологизации; она ни феноменальна, ни ноуменальна. Не более, чем религия, учтем это, философия, мораль, политика или право не могут принять безусловное соблюдение этой тайны. Эти институты создавались как предназначенные для предоставления отчета перед ними, то есть ответа за взятую на себя ответственность. Несомненно, они иногда допус-

кают возможность условных тайн (тайна исповеди, профессиональная тайна, военная тайна, производственная тайна, государственная тайна). Во всех этих случаях, однако, *право на тайну* условно, так как тайна в них разделима и ограничена предварительными условиями. Тайна становится просто *проблемой*. В других условиях она может и должна быть декларирована. Везде, где требуется ответ и ответственность, право на тайну становится условным. Не существует тайны, существует только проблема для тех областей знания, которыми являются в этом отношении не только философия, наука и техника, но также религия, мораль, политика и право.

Есть тайна. Она не относится ни к тому, к чему *приобщает* или *дает в откровении* открытая религия (а именно, тайна страстей), ни к ученому незнанию (в христианской общине, практикующей нечто вроде негативной теологии), ни к инициирующему содержанию эзотерической доктрины (например, в пифагорейском, платоновском или неоплатоновском сообществе). Во всяком случае ко всему этому тайна не сводится, поскольку она служит условием их существования. Она не носит мистического характера.

Есть тайна. Но она не скрывается. Чуждая скрытому, темному, ночному, невидимому, тому, что поддается сокрытию, то есть тому, что в общем не обнаруживает себя, она нераскрываема. Она остается нерушимой даже тогда, когда кажется, что удалось ее постичь. Не то, чтобы она навсегда была сокрыта в неподдающемся расшифровке склепе или за тотальной завесой. Она просто выходит за пределы игры «скрытие/раскрытие», «укрывание/обнаружение», «ночь/день», «забвение/вспоминание», «земля/небо» и т. д. Следовательно, она не принадлежит к истине: ни к истине в качестве *homoiosis* или соответствия, ни к истине как памяти (*Mnémosynè, aletheia*), ни к истине данной, ни к

истине обещанной, ни к истине недостижимой. Ее нефеноменальность не находится в связи, даже негативной, с феноменальностью. Ее сдержанность — не из области интимного, которое принято считать секретным, всего того, что является очень близким и собственным, что жаждет или питает значительное количество глубоких суждений (*Geheimnis* или, еще образнее, неисчерпаемое *Unheimliche*).

Несомненно, можно было бы назвать эту тайну какими-то другими именами, независимо от того, нашли мы их или дали ей. Впрочем это то, что случается постоянно. Она остается тайной под всеми именами, и в этом состоит ее несводимость собственно к имени, которое делает ее тайной, даже тогда, когда, по весьма своеобразному выражению Августина, «творится правда» по ее поводу. Тайна заключается в том, что ее называют здесь тайной, связывая ее со всеми тайнами, которые носят то же имя, но не сводятся только к нему. Тайна явилась бы также омонимией, не столько скрытым ресурсом омонимии, сколько функциональной возможностью омонимии или *мимезиса*.

Есть тайна. Сколько бы о ней ни говорили, этого недостаточно, чтобы ее нарушить. О ней можно говорить бесконечно, рассказывая всяческие истории, произносить все речи, которые она провоцирует, пересказывать истории, которые она развязывает или завязывает, так как тайна часто напоминает тайные истории и даже вызывает к ним интерес. Тайна останется тайной, безмолвной, бесстрастной как хора, чуждая любому вымыслу, как в смысле *Geschichte* или *res gestal*, так и в смысле знания и исторического повествования (*epistémè, historia rerum gestarum*), чуждой любой периодизации, любой эпохализации. Она молчит не для того, чтобы сохранить какие-то слова в резерве или для отступления, но потому, что остается чуждой словам, —

можно было сказать, используя изысканную синтагму: «тайна — это то, что в речи чуждается слов». В речи тайна — не что иное, как нечто чуждое словам. Она не отвечает слову, она не говорит: «Я — тайна», она не соответствует, она не отвечает ни за себя, ни перед кем бы то ни было, ни перед чем бы то ни было. Не-ответ в чистом виде, от которого нельзя было бы даже требовать отчета или аванса, которому нельзя было бы предоставить освобождение от обязательств, от которого нельзя было бы принять извинения или «предоставить скидку» («*discounts*»), — все это уловки, постоянно имеющие целью вовлечь его в процесс философский, этический, политический, юридический и т. д. Тайна не дает места никакому процессу. Это даже не «эффект тайны». Она может с виду дать этому место (что именно всегда и происходит), она может этому отдаться, но никогда не сдаться. Этика дискуссии всегда может игнорировать тайну (она должна испытывать к ней уважение, даже если это покажется сложным и противоречивым; ведь тайна не поддается толкованию), но это не уменьшит ее значения. Впрочем, ни одна дискуссия не могла бы начаться или получить развитие без нее. Независимо от того, считаются с ней или нет, тайна бесстрастно остается на своем месте, на расстоянии, вне досягаемости. По этой причине с ней невозможно не считаться, хочешь ты этого или нет, знаешь ты это или нет.

Здесь нет больше ни времени, ни места.

В заключение одно откровенное признание. Может быть, я просто хотел поделиться или утвердиться в моем интересе (возможно, безоговорочном) к литературе, точнее, к литературному письму. Это не означает, ни что я люблю литературу вообще, ни что я ее предпочитаю всему остальному, например, философии, как считают те, кто, в конечном счете, не сведущ ни в той, ни в другой области. Это не означает, что я

хотел бы все свести к литературе, и, во всяком случае, это не касается философии. В сущности я обхожусь без литературы, и, надо признаться, довольно легко. Если бы мне предстояло уединиться на каком-либо острове, я бы взял с собой в основном только книги по истории и мемуары, которые читал бы привычным мне способом, может быть для того, чтобы сделать из них литературу, если только не произойдет обратное; то же самое было бы и с другими книгами (искусство, философия, религия, гуманитарные или естественные науки, право и т. д.). Но не любя литературу в общем смысле и ради нее самой, мне нравится *в ней* нечто, что никоим образом не сводится к некоторому эстетическому качеству, некоторому источнику формального удовлетворения, это нечто выступает *вместо тайны*. Вместо абсолютной тайны. Здесь могла бы быть страсть. Не существует страсти без тайны, без этой именно тайны; но не существует тайны без этой страсти. *Вместо тайны*: там, где все сказано, и где остальное ничто, даже не литература.

Мне часто приходилось настаивать на необходимости делать различие между литературой и беллетристикой или поэзией. Литература является современным изобретением, она входит составной частью в конвенции и институты, которые уже в силу одного этого обеспечивают ей право говорить в принципе все. Литература связывает свою судьбу, таким образом, с некоторой неподцензурностью, с пространством демократической свободы (свобода печати, свобода мнений и т. д.). Нет демократии без литературы, нет литературы без демократии. Всегда возможно такое положение, при котором нет потребности ни в той, ни в другой; и любой общественный строй порой спокойно обходится без них. Вполне возможно не рассматривать ни ту, ни другую в каче-

стве абсолютного блага и неотъемлемых прав. Но ни при каких обстоятельствах невозможно их разделять. Никакой анализ не был бы в состоянии это сделать. И каждый раз, когда какое-либо литературное произведение подвергается цензуре, демократии угрожает опасность, — с этим нельзя не согласиться. Возможности литературы, права, данные ей обществом, отказ от подозрительности или террора по отношению к ней, — все это сопровождается в политическом смысле неограниченным правом ставить любые вопросы, не доверять никаким проявлениям догматизма, анализировать все предпосылочные суждения независимо от того, относятся ли они к этике или к политике ответственности.

Но это разрешение говорить все и обо всем парадоксальным образом снимает с автора ответственность перед кем угодно, даже перед самим собой, за то, что говорят и делают герои или действующие лица его произведений, то есть за то, что автор сам себе позволил написать. Эти «голоса» говорят, разрешают или заставляют придти — даже в литературных произведениях, где нет героев и нет действующих лиц. Эта свобода говорить все и обо всем (сопровождающая демократию в качестве видимой гиперответственности «субъекта») признает право на однозначный не-ответ там, где не может быть и речи о том, чтобы отвечать, иметь возможность отвечать или быть обязанным отвечать. Этот не-ответ имеет более естественный (изначальный) и скрытый характер, чем категории возможности и обязанности, так как представляет гетерогенное по отношению к ним понятие. Мы имеем здесь дело с гиперболизированным условием демократии, которое кажется противоречащим определенной исторически ограниченной концепции этой самой демократии, концепции, связывающей ее с понятием субъек-

та предсказуемого, вычисляемого, потенциально обвиняемого, ответственного и обязанного отвечать и говорить правду, обязанного свидетельствовать перед законом в соответствии с произносимой клятвой («всю правду, ничего кроме правды»), обязанного раскрыть тайну, за исключением некоторых обстоятельств, определяемых и регламентируемых законом (исповедь, профессиональная тайна врача, психоаналитика или адвоката, тайна государственной безопасности или государственная тайна вообще, производственная тайна или секрет производства и т. д.). Это противоречие определяет также задачи всех будущих демократий (задачи мышления, а также задачи теории и практики).

В литературе, в ее *образцовой* тайне заложена возможность сказать все, не касаясь самой тайны. Когда дозволены бесконечные и необоснованные гипотезы относительно смысла текста или конечных намерений автора (личность которого в равной степени представлена и не представлена каким-либо персонажем или рассказчиком[13], поэтической фразой или художественным словом, которые отделяются от их предполагаемого источника и остаются, таким образом, в тайне), когда нет больше смысла пытаться раскрыть тайну под покровом текстового проявления (именно эту ситуацию я называю текстом или следом), когда зов этой тайны отсылает к кому-то или к чему-то, когда именно это держит в напряжении нашу страсть и привязывает нас к другому, тогда тайна увлекает и захватывает нас. Даже если ее нет, даже если она не существует, сокрытая позади чего бы то ни было. Даже если тайна не является тайной, даже если никогда не существовало тайны. Ни одной.

Можно ли когда-нибудь навсегда покончить с косвенностью? Тайна, если она имеет место, не прячется за углом, но она и не подставляет себя под двойствен-

ный или косой взгляд. Она просто сама себя не видит. Не более, чем любое слово. Как только появляется слово, и это можно также сказать о следе вообще и о возможности, которую он в себе воплощает, непосредственная интуиция лишается последнего шанса. Можно разоблачить (что мы только что сделали) слово «косвенный»; но с того момента, как обнаруживается след, невозможно отрицать предумышленную окольность; или, если угодно, можно лишь ее не признавать.

Всегда можно «подвергнуть досмотру» тайну, заставить ее говорить, создать видимость, что она существует там, где ее нет. Можно лгать, обманывать, соблазнять, используя тайну. Можно делать из тайны подобие симулякра, иллюзии или дополнительной уловки. Некий «эффект». На нее можно ссылаться как на неприступный источник. Можно попытаться таким образом обеспечить себе фантазматическую власть над другими. Это происходит ежедневно. Но сам этот симулякр свидетельствует также о превосходящей его потенции. Однако она превосходит его не на пути к некоей идеальной общности, а скорее в направлении одиночества, не имеющего ничего общего с одиночеством отдельного субъекта, солипсизма «эго» (*ego*), чья сфера принадлежности (*Eigentlichkeit*) могла бы дать повод к некоторому аналогичному представлению *alter ego* и к некоторому генезису интерсубъективности (Гуссерль), или с одиночеством *Gemeinigkeit*... бытия-вот (*Dasein*), являющимся, как говорит Хайдеггер, еще одной разновидностью бытия-вместе (*Mitsein*). Одиночество — другое название тайны, о чем лишний раз свидетельствует симулякр, не относится ни к сознанию, ни к субъекту, ни к *Dasein*, ни даже к *Dasein* в его аутентичной возможности бытия, свидетельство или подтверждение которого анализирует Хайдеггер (*Bezeugung*, см. «*Sein und Zeit*», §54 и след.). Одиночество

делает их возможными, но то, что оно делает возможным, не приводит к исчезновению тайны. Последняя не дает одержать над собой верх, не дает перекрыть себя ни отношением к другому, ни бытием-вместе или любой другой формой «социальной связи». Даже если тайна делает их возможными, она им не отвечает; она — то, что не отвечает. Никакой отзывчивости (*responsiveness*). Можно ли назвать это смертью? Смертью данной? Смертью принятой? Я не вижу никаких причин для того чтобы не назвать это жизнью, существованием, следом. И это не противоречие.

С этого момента, если симулякр еще свидетельствует о превосходящей его возможности, превосходство *остается*, оно (есть) остаток, *оно таковым остается*, даже если в данном случае нельзя доверять никакому определенному свидетелю, никакому гарантированному значению свидетельства; иначе говоря, как на это указывает само слово*, истории никакого мученичества (*martyria*). Ведь никогда не сравняется, это невозможно и не нужно, значение свидетельства и значение знания и убеждения. Никогда не удастся свести, это невозможно и не нужно, одно к другому.

Вот чем остается, на мой взгляд, абсолютное одиночество страсти, лишенной мученичества.

---

* Гр. μαρτυρεω, от которого производится фр. «*martyre*» (мученичество), означает свидетельствовать, служить свидетельством или подтверждать. Как, например, в формуле «Смерть есть последнее свидетельство о вере». — *Прим. перев.*

примечания

[1] Некий «контекст» формирует содержание или сердцевину этих размышлений. Первоначальная версия публикуемого здесь с некоторыми изменениями текста под названием «*Réponse*» («Ответ») была переведена Дэвидом Вудом и опубликована на английском языке в труде, озаглавленном *Derrida: a critical reader* / D. Wood (ed.). — Oxford (UK), Cambridge (USA): Basil Blackwell. Для чтения этого текста более чем необходимы некоторые контекстуальные замечания. Этот труд включал двенадцать эссе, в том числе вышеупомянутое, которое, в принципе, должно было отвечать остальным. В соответствии с англо-саксонской традицией этот сборник не замышлялся как простая презентация или комментарий, и еще менее как свидетельство уважения: скорее, как на то указывало заглавие, как пространство для критической дискуссии. Участниками последней являлись: *Geoffry Bennington, Robert Bernasconi, Michel Haar, Yrene Harvey, Manfred Frank, John Llewelyn, Jean-Luc Nancy, Christopher Norris, Richard Rorty, John Sallis, David Wood.*

[2] Какую именно мысль внушает *аппарат* относительно анализа и аналитика в «Украденном письме» и в особенности на первых страницах «Двойного убийства на улице Морг»? Чтобы придать большую остроту неупорядоченному понятию аналитика, он внушает мысль о том, что этот последний должен действовать по ту сторону расчета и даже правила: «Ведь в сущности любой расчет сам по себе не является анализом... Талант аналитика проявляется именно в тех ситуациях, которые находятся вне правил; он молча делает (*in silence,* — я подчеркиваю — Ж. Д.) массу наблюдений и выводов. Его партнеры вероятно делают то же самое... Мы сможем убедиться в том, что изобретательный человек всегда переполнен фантазиями, и что человек с действительно богатым воображением никогда не является ничем другим, кроме как аналитиком». (Цитируется по переводу Бодлера: Bibliothèque de la Pléiade. / Y.G. Le Dantec (dir.).

— P. 7 — 10. [«*Yet to calculate is not in itself to analyze.* [...] *But it is in matters beyond the limits of mere rules that the skill of the analyst is evinced. He makes, in sulence, a host of observations and inferences. So, perhaps do his companions.* [...] *It will be found, in fact, that the ingenious are always fanciful, and the truly imaginative never otherwise than analytic*».]).

В «*Украденном письме*» Дюпэн цитирует Шамфора и разоблачает как «глупость» *условность*, согласно которой математическое мышление является «истинным *образцом* мышления вообще» (*the reason par exellence*), и как чисто французское «научное мошенничество» применение термина «анализ» исключительно к «алгебраическим действиям». Отметим сразу, так как в дальнейшем это будет нашей темой, что эти контакты между повествователем и Дюпэном происходят тайно, в «*тайном месте*». Так же как они, вместе с ними, мы принадлежим тайне, как говорится по-французски, и «посвящены в тайну», что не означает, что мы знаем что-либо. Это по меньшей мере именно то, о чем (нам) говорит рассказчик в форме написанного и опубликованного Эдгаром По текста: тайна названа дважды [даже дан адрес: «темная задняя комната книжной лавки на улице Монмартр» («*at an obscure library in the rue Montmartre*»), затем «отдаленный и пустынный район предместья Сен-Жермен» («*in a retired and desolate portion of the faubourg St. German*»), затем «улица Дюно, N°33», («*in this little back library, or book-closet, N°33 rue Dunot, Faubourg St. German*)], но при этом та же тайна никак не нарушена. Все это потому, что речь идет о следе, а в отношении следа высказывания, записанного или переписанного высказывания или — если следовать условности — письма, литературного текста, художественной литературы и вымысла повествования, исходящего из уст рассказчика, ничто не обязывает нас оказывать ему доверие в силу совокупности всех этих факторов. Пусть тайна будет заявлена, не будучи раскрытой, иначе говоря, пусть тайна будет показана — вот что имеется (*es gibt*) и навсегда останется как подлежащее интерпретации (переводу), именно здесь и т. д.

[3] «Меня глубоко заинтересовала его непритязательная семейная история, которую он мне рассказал в мельчайших подробностях, с тем простодушием и самозабвением, с той бесцеремонностью (*ce sans-façon du moi*), которые отли-

чают любого француза, когда он говорит о своих личных делах». (op.cit., trad, p. 11) («*I was deeply interested in the little family history which he detailed to me with all the candor whith a Frenchman indulges whenever mere self is tthe theme*»). Достаточно ли говорить по-французски, научиться говорить по-французски, быть или стать французским подданным, чтобы присваивать себе то, что, согласно специфическому бодлеровскому переводу, — переводу более присваивающему, чем соответствующему, — является «неотъемлемым свойством любого француза»?

[4] Должно не быть должным, хотя бы из экономии, экономить здесь на длительном, опосредованном, неопределенном анализе того, что в *некоторых* определенных лингвистических и литературных сферах («*некоторых*», следовательно, не во всех и не во всех в одинаковой степени) вменяет обязанность в долг. До тех пор мы не углубимся в этот анализ, мы не сможем отделаться от ощущения, о котором трудно сказать, обусловлено оно или нет каким-то языком или культурой. Это несомненно нечто большее, чем просто ощущение (в самом общем смысле слова, в смысле восприимчивости и «патологического», о котором говорит Кант), но мы ясно *ощущаем* этот парадокс: поступок являлся бы аморальным (он не соответствовал бы дарующему, бесконечному, невычисляемому или нерасчетливому утверждению, без возможности повторного присвоения, по которому следует оценивать этичность или нравственность этики), если бы он был совершен по *обязанности* в смысле «обязательства возмещения», по обязанности, которая сводилась бы к ликвидации долга, по обязанности в смысле обязанности отдать то, что было одолжено или взято на время.

Нравственность в чистом виде должна быть выше всех расчетов, осознанных или бессознательных, всех целей, всех планов относительно возмещения или нового присвоения. Это же самое чувство подсказывает нам, вероятно ничего не навязывая, что нужно выйти за рамки обязанности, по крайней мере, *обязанности в качестве долга*: обязанность не должна ничего, она должна ничем не быть должной; во всяком случае, она должна была бы не быть ничем должной. Но существует ли обязанность без долга? Как понимать, как интепретировать высказывание о том, что обя-

занность не должна ничем быть обязанной, чтобы быть тем, чем она должна быть, или делать то, что она должна делать, а именно выполнять обязанности, свои обязанности? Здесь намечается незаметный и бессловестный разрыв с культурой и речью; это и есть, в этом и состояли бы эти обязанности.

Но если долг, *экономика долга*, продолжает неотрывно сопутствовать всякой обязанности, скажем ли мы в этом случае, что обязанность диктует выйти за пределы обязанности? И что, если к этим двум обязанностям можно подойти хотя бы с одной общей меркой, она не должна противостоять мягкому, но настойчивому императиву первой обязанности? Ведь кто сможет доказать когда-либо, что эта мания долга может или должна перестать будоражить чувство обязанности? Это беспокойство, не должно ли оно постоянно настраивать нас против чистой совести? Не навязывает ли оно нам первую или последнюю обязанность? Именно здесь абсолютно необходимо этимологически-семантические сознание и знание, даже если последнее слово не должно быть за ними. Здесь мы должны довольствоваться указательными ссылками (слово «здесь» определяет правило: некое место, некоторое ограниченное количество страниц, некоторое время, некий *deadline*, то есть, установленные время и пространство таинственной церемонии). Следовало бы скрестить между собой эти ссылки и попытаться, насколько это возможно, составить из них сетку. Крайне неровная ломаная траектория предполагает возвратно-поступательное движение, например, между определением обязанности в «Критике практического разума» или «Основах метафизики нравов», определением долга и вины в кантовской метафизике права, размышлением в «Бытии и времени» по поводу «свидетельства» (*Bezeugung*), призыва (*Ruf*) и первоначального «*Schuldigsein*», и (например) в «Рассмотрении втором» трактата «К генеалогии морали» относительно «вины» («*Schuld*»), «нечистой совести» («*Schlechtesgewissen*») и всего, что сродни им («*und Verwandtes*»).

Ницше начинает (§2) там с напоминания о «длинной истории происхождения ответственности (*die lange Geschichte der Herkunft der Verantwortlichkeit*)» и задается вопросом (§4) о том, «снилось ли названным генеалогам морали, хотя бы в отда-

ленном приближении, что, например, основное моральное понятие «вины» (*zum Beispil jener moralische Hauptbegriff «Schuld»*) произошло от чисто материального понятия «долги» (*«Schulden»*)». В том же духе Ницше напоминает (§6): «даже у старого Канта: от категорического императива разит жестокостью (*Grausamkeit*)...» Не далеко от нее ушел и Фрейд со своим «Тотемом и табу», религиями отца и религиями сына, рассуждениями о происхождении угрызений совести и нравственного сознания, о жертвоприношениях и умерщвлениях, которые они подразумевают, о провозглашении закона братства (скажем, *некоей концепции* демократии).

Таким образом, перед нами поступательно-возвратные скачки между всеми этими текстами, уже давно каноническими, и размышлениями, внешне отличными между собой, но в действительности очень близкими, — и более близкими нашему времени, например, недавним высказываниям Эмиля Бенвениста [*«Le Vocabulaire des institutions indoeuropeennes»* (1), Paris: Minuit, 1969, гл. 16: «Ссуда, заем и долг», или Шарля Маламуда *«Lien de vie, noeud mortel. Les représenations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien»* Paris: EHESS, 1988.]. Две цитаты объяснят лучше, хотя и более косвенным образом, направление, по которому мы должны были бы следовать, но не имеем здесь такой возможности. Одна из них принадлежит Бенвенисту (op.cit., p. 185 — 186), другая Маламуду (op. cit., p. 7, 8, 13, 14). Каждая из этих двух цитат несомненно могла бы быть широко развита в трудах этих авторов.

(1). Бенвенист: «Смысл латинского *debeo «devoir»* по-видимому происходит из соединения *de* + *habeo*, комбинация, которая не вызывает никакого сомнения, так как совершенная форма в архаической латыни — *dehibui* (например, у Плавта). Что означает *debeo?* В общепринятом смысле, это означает следующее: «иметь что-либо (что досталось) от кого-либо»; это очень просто, может быть, даже слишком просто. Так как тут не возникает трудность: невозможность объяснить конструкцию с дательным падежом, *debere aliquid alicui.*

В латинском языке, в противоположность тому, что могло бы показаться, *debere* не соответствует выражению «быть обязанным» (*«devoir»*) в смысле «иметь долги». Техническое, юридическое обозначение «долга» звучит как *aes alienum*, выражая смысл «иметь долги, возвратить долг, в тюрьме за дол-

ги». *Debere* в смысле «иметь долги» употребляется редко: только в качестве производного.

Несмотря на то, что *debere* переводится также как «обязанность» («*devoir*»), смысл его другой. Можно быть обязанным чем-либо, ничего не одалживая: так, арендную плату за жилище некто «обязан» платить, хотя эта плата не является возвратом одолженной суммы. В силу его формообразования и конструкции, *debeo* необходимо интерпретировать в соответствии со значением, которое ему придает префикс *de*, а именно: «взятый от, изъятый у»; следовательно, «иметь (*habere*) что-либо взятое у кого-либо».

Эта буквальная интерпретация соответствует действительному употреблению: *debeo* употребляется в тех случаях, когда некто отдает что-либо, принадлежащее кому-либо и находящееся в настоящий момент у отдающего, но не буквально одолженное; *debere* означает удерживать что-либо, взятое из имущества или прав другого. *Debere* употребляется, например, говоря о командире в значении «быть обязанным рассчитаться с войсковым соединением», или в смысле обязательства обеспечить какой-либо город зерном. Обязанность отдавать возникает из самого факта владения чем-либо, что принадлежит другому. Вот почему, *debeo* издавна не имеет прямого значения «долга».

С другой стороны, существует тесная связь между понятиями «долг», «ссуда» и «заем», которая выражается как *mutua pecunia: mutuam pecuniam soluere* («оплатить долг»). Прилагательное *mutuus* определяет отношения, характеризующие понятие «заем». Его формообразование и этимология совершенно ясны. Несмотря на то, что глагол *muto* не несет этого технического значения, связь между ним и *mutuus* не вызывает сомнений. Упомянем также *munus*, и, таким образом, мы обнаружим большую семью индоевропейских слов, которые с помощью различных суффиксов могут обозначать понятие «взаимности» (обоюдности). Прилагательное *mutuus* обозначает одновременно «ссуду» и «заем», в зависимости от контекста, определяющего выражение. В обоих случаях речь идет о деньгах (*pecunia*), возвращаемых тем же путем, каким они были получены».

(**2**). Маламуд: «В современных европейских языках, которые мы упоминали, обнаруживаются, таким образом, тес-

ные отношения родства между формами глагола «*devoir*» (быть обязанным, должным), идет ли речь об обязательстве в прямом смысле слова или об обязательстве в качестве возможности, и теми формами, которые обозначают «быть в долгу». Это родство иногда обнаруживается в том случае, когда глагол «*devoir*» (быть обязанным, должным), употребленный в абсолютном виде, эквивалентен «быть должным, быть в долгу» с дополнением в виде существительного, в случае необходимости, которое указывает, в чем состоит долг («я должен сто франков»); в других случаях, это родство обнаруживается в самом слове «*dette*» (долг), которое, более или менее ощутимым для слуха неспециалиста-этимолога образом, происходит от глагола «*devoir*»: долг — это «должное», это то, что записано в «дебет»; французский термин «*dette*» (долг) развивает латинское *debitum*, которое, само по себе являясь причастием прошедшего времени глагола *debere* «*devoir*», употребляется в значении «*dette*» (долг).

В понятии «*dette*» сочетаются понятия обязанности и вины: связь, которая выявляется в истории германских языков. Немецкое *Schuld* обозначает одновременно «долг» и «вину», а *schuldig* — одновременно «виновный» и «должник». В то же время, *Schuld* происходит от готической формы *skuld*, которая в свою очередь связана с глаголом *skulan* («иметь обязательство», «быть в долгу»); он передается в Евангелии греческим глаголом *opheilo*, который имеет оба эти значения, а также «быть виновным». С другой стороны, от того же германского корня *skal*, (но с другой трактовкой начального звука) происходит немецкий глагол *sollen* «быть должным (сделать)» и английский *shall*, который, употребляясь сегодня только для образования будущего времени, на более ранней стадии развития языка обозначал «*devoir*» в полном смысле слова.

Словообразования подобного типа, более или менее тесные, более или менее структурированные, появляются в большом количестве индоевропейских языков. Эти лексические группировки не всегда идентичны по конфигурации, и каждый конкретный случай потребовал бы внимательного изучения...

Лингвистические исследования, проведенные Жаклин Пижо для японского языка и Вивиан Альтон для китайского, показывают, при всех различиях в оттенках, что область

нравственного долга имеет четкое отличие от области долга материального, и что ни та, ни другая не имеют отношения к морфемам, соответствующим глаголу «*devoir*» (быть обязанным, должным) как вспомогательному для обозначения понятий обязательности или возможности. Формообразования, которые мы наблюдаем в ранее упомянутых языках, не проявляются ни в японском языке, ни в китайском. Не совсем так обстоит дело в санскрите: в нем нет глагола «*devoir*» и нет этимологической связи между различными обозначениями нравственной обязанности и обозначением долга. Напротив, долг, обозначаемый словом, которое выражает как понятие экономического долга (включая тот, который является результатом ссуды под проценты), так и понятие нравственного долга, представлен в брахманизме как прототип и основа толкования обязанности...

Тем не менее, понятие «*croyance*» также поддается полисемическим играм: достаточно вспомнить, что во французском языке слово «*croyance*» (вера, доверие) и слово «*créance*» (долговое обязательство) происходят из одной и той же основы, что в немецком языке слово «*Gläubiger*» одновременно обозначает «верующий» и «кредитор». Но соотношение между «*faire credit*» (кредитовать, оказывать доверие) и «*croire*» (верить) идеологически менее плодотворно, чем то отношение, которое связывает «*devoir*» (быть обязанным, должным) и «*être en dette*» (быть в долгу)...

То, что человек, согласно брахманизму, рождается «в качестве долга», что этот долг является выражением его смертности, не означает, что человеческая природа определяется первородным грехом. Поскольку санскритское «*rna*» (долг) может иногда носить оттенок понятия вины, немецкие филологи прошлого века, возможно под влиянием двойственности слова «*Schuld*», одновременно обозначающего «долг» и «вину», предложили считать слово «*rna*» происходящим от того же индоевропейского корня, что и латинское «*reus*» (обвиняемый, виновный). Эта этимология является неверной, и было бы также обманчивым сходство между основным долгом и первородным грехом. Долг не является ни признаком, ни следствием какого-либо падения, ни вообще какого-либо события. Долг не является результатом контракта, но сразу придает человеку статус должника. Сам по

себе этот статус конкретизируется и распадается на множество различных обязанностей или частичных долгов, которые приводятся в индусском своде законов для обоснования норм позитивного права, определяющих режим материального права...

Наиболее конкретный пример и лучшая иллюстрация, по нашему мнению, этого «сродства и объединения небес и земли», каковым представляется долг, предлагается нам Ху Чинг-Лангом, который прекрасно показывает, как человек покупает свою судьбу, внося в небесную казну фальшивые монеты подлинного жертвоприношения».

[5] По поводу этой проблематики и семантической конфигурации слов: *cap* («мыс»), *capital* («капитал»), *la capitale* («столица»), *front* («фронт») [слово «*front*» в его двойном значении — например, «военного фронта» или «противостояния и столкновения» в выражении «*faire front*» (противостоять) — и, например, «лба» (верхней части лица) (*forehead*), «фронтальный, лобовой»] и «*frontière*» («граница»), я позволю себе отослать читателя в особенности к «*L'Autre Cap*» и затем к «*La Démocratie ajournée*» (Paris, Minuit, 1991). По поводу образа «*jetée*» («мыс, мол, выступающая часть»), cf. «*Forcener le subjectile, étude pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud*», Paris: Gallimard, 1986, и «*Some Statements and Truisms*» // D.Carroll (ed.) *The States of «Theory»*, N.Y., Columbia Univ. Press, 1970.

[6] Ребенок является проблемой. Как всегда. И проблемой всегда является детство. Это не значит, что здесь необходимо различать (как мы делали когда-то), согласно традиции Габриэля Марселя, понятия «проблемы» и «тайны». Тайна в данном случае относилась бы скорее к некоторой проблематичности ребенка. В дальнейшем мы возможно попытаемся отличить «секрет» (*secret*) как от «тайны» (*mystère*), так и от «проблемы» (*problème*). В трагедии Софокла, носящей его имя, Филоктет употребляет слово *problema* в дополнительном смысле: «замена, подмена» или «заменяющий, подменяющий», то или тот, которого выставляют вперед для самозащиты и за которым скрывается тот, который становится на место другого или выступает от его имени — делегированная или обойденная ответственность. Это в тот момент, когда, покинутый своими после укуса змеи, оставившего на его теле зловонную рану, Филоктет все еще хранит секрет

непобедимого лука Геракла, которого он временно лишен. В этот момент ощущается нужда в оружии и тайне. Действуя постоянно в обход, после множества стратегических уловок и маневров, никогда не наступая в лоб, Улисс дает приказ овладеть этим луком; Филоктет обвиняет, протестует или жалуется. Он дивится приношениям, больше не признает ребенка и оплакивает свои руки: «О, мои руки (*O kheires*), как с вами обращаются! Вас лишили вашего любимого лука, вы стали добычей этого человека! Значит, твое сердце ничего не чувствует, ни здравого, ни свободного, раз ты вновь меня обманул таким образом и поймал в свои сети, прячась за этим ребенком [Неоптолемом] (*...labôn problema sautou paidia...*), которого я не знал, который так похож на меня и так мало на тебя... после того, как ты меня опутал, ты собираешься удалить меня с этого острова, куда ты меня когда-то сослал, лишив друзей и родины; в одиночестве, мертвый среди живых!.. Для вас я умер давно. Как же это возможно, существо, ненавидимое богами, что теперь я больше для тебя не зловонный калека? Каким образом в тот день, когда я взойду на корабль, будет все еще возможным предавать пламени приношения богам и совершать возлияния в их честь? Не в этом ли причина, по которой меня когда-то изгнали?» (цит. по фр.перев.: p. 1008—1035; trad. P. Maizon, J. Irigoin, éd. G. Budé).

[7] Я позволю себе по этому поводу отослать читателя к совместному толкованию «тайны» (*secret*), «осуждения» (*stricture*), «страсти» (*passion*) и «Евхаристии» (*Eucharistie*), данному мной в «Glas», Paris: Galilée, 1974, p. 60 и след.

[8] Я часто, слишком часто, использую слово «косвенный» и уже точно не помню, где именно и в каком контексте. Несомненно в «Marges» («*loxos*» *de* «Tympan») и в «Glas» во всяком случае. Совсем недавно и самым настойчивым образом в «Force de loi»: «Fondement mystique de l'autorité» двуязычная публикация в «*Deconstruction and the Possibility of Justice*», Cardozo Law Review, New York, 11 (5 — 6), 1990, p. 920, 934, 944-947. Английский перевод, повторенный в *D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson* (eds.). Deconstruction and the Justice, New York, London., Routledge, 1992 в «Du droit à la philosophie», Paris, Galilée, 1990, в частности, стр. 71 и след. О косвенном оттенке *clinamen*, ср. «Mes chances: au rendez-vous de quelques

stéréophonies épicuriennes» // Confrontation. — Paris, printemps 1988.

[9] Не спрашивая его разрешения, я считаю себя обязанным процитировать некоторые отрывки из письма, которое он мне послал 28 мая 1991 года. Читатель сам решит, в какой степени это письмо (включая статью «Oblique», OED [*Oxford English Dictionary*], которая сопровождала письмо) повлияло на логику и лексику этого текста. Может быть, я уже произносил слово «косвенное» в течение ранее состоявшегося разговора, на который, таким образом, мог бы сослаться Дэвид Вуд. Чтобы разделить со мной эти пассажи, в процессе церемонии Дэвид осмеливается говорить о «страсти», так же как он осмеливается в других местах различать (может быть для того, чтобы привлечь, *aut...aut* или *vel*, и, безусловно, для того, чтобы передать слово Шекспиру и призраку Марка Антония) воздаяние почестей (похвалу) и убийство, петь дифирамбы и предавать земле, «*to preise*» и «*to bury*» («...*remit*, говорит он о книге, *is neilher to prise nor to bury Derrida, but...*» (но что именно?).

Вот фрагмент письма от 28 мая 1991 года с его зародышем страсти («*germ of a passion*»): «Dear Jacques, As you will see, I have taken you at your/my word, using my phrase 'an oblique offering' to describe what you agreed would be the only appropriate mode of entry into this volume. It is hardly surprising, perhaps, that the *most* oblique entry into this collection of already oblique offering would be the most vertical and traditional autocritique, or confession, or levelling with the reader (see eg. S. Kierkegaard's «A first and Last Declaration» at the end of «Concluding Unscientific Postcript»: «Formally and for the sake of regularity I aknowledge herewith (what in fact hardly anyone can be interested in *knowing*) that I am the author, as people would call it of...») [...] This (and the whole sequence of thematizations of the interleavings of texts that you have offered us) suggests to me that the problem of an oblique entry migth not simply be a problem, but a stimulus, the germ of a passion. Obviously, I would be equally happy (?) with something not yet published in English that would function in that as a problematizing (or indeed reinscription) of the very idea of critique, as a displacement of the presumed subject of the collection («Derrida»), as something that will *faire trembler* the «on» of writing on Derrida».

Ссылка на Киркегора имеет здесь большое значение, так

как она указывает на великого парадоксального мыслителя в сфере имитации Иисуса Христа (или Сократа) — Страсти, свидетельства и тайны.

[10] Хотя французское слово «*intraitable*» часто бывает необходимо, его трудно перевести. Оно может одновременно означать: 1) то, что не поддается истолкованию, изъяснению (это нечто невозможное или недоступное; это также тема, невозможная для высказывания: ее невозможно тематизировать или формализовать, ее невозможно обсуждать) и 2) то, чья непреложная жесткость и неумолимый закон не подвержены никаким колебаниям и уступкам, что остается бесстрастным перед требуемой жертвой (например, суровость долга или категорического императива). Слово «*intraitable*» также само по себе не поддается трактовке (например, переводу) — вот почему я говорю, что оно навязывается.

[11] Другими названиями для обозначения этого апоритического парадокса являются: *mimesis*, мимика, имитация. Нравственность, решительность, ответственность и т. д. предполагают действие без правил и, следовательно, без примеров, без имитации. Имитация, ритуальность, буквальное сходство — им нет места в понятии нравственности. И, тем не менее, разве не состоит первейшая обязанность: простейшее уважение закона и ближнего своего, в том, чтобы принять эту повторяемость или эту повторяющуюся тождественность, которая отравляет чистую своеобычность и непередаваемость идиоматического секрета? Не случайно, следуя этой логике, Кант приводит, правда как *контрпример*, сам пример страсти, мгновения жертвенных *страстей* Христа, который является лучшим примером того, что не следует делать, а именно становится примером. Ведь только один Бог, как лучший и единственно возможный пример, остается в глазах Канта невидимо тайным и сам должен подвергнуть ценность своего примера испытанию нравственным разумом, то есть чистым законом, чья концепция не подчиняется никакому примеру. Ссылка на Марка (**10** 17) и на Луку (**18** 18) стоит за отрывком из «Основ метафизики нравственности», в котором почти явно осуждается самоубийство («сохранить свою жизнь является долгом», «*sein Leben zu erhalten, ist Pflicht*», Section 1, Bd. IV, p. 397; это в

общем то, что вы могли бы ответить тому, кто призывал бы вас, прямо или косвенно, к самоубийству и к принесению в жертву вашей собственной жизни): «И нельзя было придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т. е. образцом; и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом; этот святой и говорит о самом себе: что называете вы меня (которого вы видите) благим? никто не благ (не прообраз блага), кроме единого бога (которого вы не видите). Но откуда же у нас понятие о боге как о высшем благе? Только из *идеи* нравственного совершенства, которую разум составляет a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли. Подражание в нравственном вовсе не имеет места, и примеры служат только для поощрения, т. е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что повелевает закон, они делают наглядным то, что практическое правило выражает в более общем виде, но они никогда не могут дать нам право оставить в стороне их настоящий оригинал, находящийся в разуме, и руководствоваться примерами». (Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. — Спб.: Наука, 1995. — С. 72-74). В другом месте, по поводу нравственного императива: «Не следует только при этом упускать из виду, что *на примерах*, стало быть эмпирически, нельзя установить, существуют ли вообще такого рода императивы...» (Там же. С. 82). Это утверждение крайне категорично: никакой опыт не может убедить нас в этом. Сам Господь Бог не может, следовательно, служить примером, и понятие бога как высшего блага является Идеей разума. Тем не менее, речи и деяния (страсти) Христа наилучшим способом, *образцово* демонстрируют недостаточность примера, тайну невидимой божественности и суверенность разума; и поощрение, побуждение, увещевание, обучение остаются незаменимыми для любого совершенного, то есть вос-

приимчивого, существа и для любого интуитивного своеобразия. Пример — это единственная видимость невидимого. Не существует законодателя, действующего вне разума. Иначе говоря, существуют только «фигуры» законодателя, но никогда законодателя *proprio sensu*, в частности, законодателя, приносимого в жертву (Моисей, Христос и пр.). Но ни одно совершенное существо никогда не будет экономить ни на этих «фигурах», ни на *mimesis* вообще, ни на всем том, что поддается повторению. И страсть всегда является примером.

Что касается побудительных причин, действующих тайным образом (*ingeheim*) — обязанности, жертвы, примера и уважения, — несомненно следует обратиться прежде всего к третьей главе «Критики практического разума» («О мотивах чистого практического разума»).

[12] *Geheimnis, geheim.* Именно по поводу долга Кант часто упоминает необходимость проникновения внутрь тайных побудителей, необходимость убедиться в отсутствии тайного импульса самолюбия (*kein geheimer Antrieb der Selbstliebe*), скрывающегося за самой большой, высоко нравственной жертвой, которая приносится якобы только из чувства долга (*eingentlich aus Pflicht*), чистого долга (*aus reiner Pflicht*), тогда как на самом деле ее приносят в ситуации, только соответствущей долгу (*pflichtmässing*). На взгляд Канта, это различие равнозначно тому, которое противопоставляет букву духу или закон как таковой моральному закону (ср. также начало третьей главы «Критики практического разума»). Но если, как это признает Кант, «абсолютно невозможно установить из опыта с полной уверенностью хотя бы один случай», когда можно было бы уменьшить подозрение в этой тайне (что позволило бы различать понятия «из чувства долга» и «в соответствии с долгом»); тайна в таком случае не поддается ни разгадке, больше, чем то дозволяет возможность четкого разграничения между «в соответствии с долгом» и «из чистого долга», ни попытке положить конец понятию *mimesis*, принцип повторяемости которого всегда будет соотносить составную *mimesis* одного понятия («в соответствии с долгом») с составной *non-mimesis* другого («из чистого чувства долга»), — как не-обязанность с обязанностью, не-долг с долгом, не-ответственность с ответственнос-

стью, не-ответ с ответом. Разграничение невозможно не в силу какого-то феноменального или эмпирического предела, хотя бы и неустранимого, но именно потому, что этот предел не является эмпирическим: его возможность *структурно* связана с возможностью чего-то «из чистого долга». Устраняя возможность симулякра и внешней повторяемости, вы уничтожаете тем самым возможность самого закона и самого долга, а именно возможность их рекуррентности. Порочность в принципе присуща чистоте долга, то есть его повторяемости. Пренебрегая всеми возможными оппозициями, мы получили бы тайну. Тайна страсти, страсть тайны. Никакая жертва не придала бы истинный смысл этой тайне, которую ничто не смогло бы удержать в рамках «патологической» чувственности, как того хотел бы Кант. Так как этого истинного смысла нет.

[13] Я попытался осуществить «демонстрацию» тайны в связи с «Фальшивой монетой» Бодлера (в «*Donner le temps*», 1. *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991). Что касается образцовой тайны литературы, позволю себе добавить в заключение следующее примечание. Подобие литературы возникло в тот момент, когда стало невозможным решить вопрос: если я говорю о чем-либо, то говорю ли я о чем-то (о самой этой вещи, ради нее самой) или я привожу пример, пример чего-либо или пример того, что я могу говорить о чем-либо, моей манеры говорить о чем-либо, возможности говорить вообще о чем-либо вообще или же писать эти слова и т. д. Допустим, я говорю «я», пишу от первого лица или пишу так называемый «автобиографический» текст. Никто не сможет всерьез мне возразить, если я буду утверждать (или подразумевать не договаривая, не тематизируя), что я пишу не «автобиографическое» произведение, а *по поводу* автобиографии, примером которой служит данный текст. Никто не сможет всерьез мне возразить, если я скажу (или буду подразумевать и т. д.), что пишу не о себе, а по поводу «я», о каком-либо «я» или о «я» вообще, предлагая пример: я всего лишь пример или образец. Я говорю о чем-либо (обо «мне») с целью дать пример чего-либо (некоего «я») или кого-либо, кто говорит о чем-либо. И я привожу пример примера. То, что я только что сказал о словах по поводу чего-либо, не требует речи; я имею в

виду дискурсивного высказывания и его письменного запечатления. Это относится к любому следу вообще, даже если он является до-словным, например, к немому указанию, жесту или живой игре. Ведь если существует разграничение между мной и «каким-то я», между ссылкой на меня и ссылкой на «какое-то я» на примере моего я, это разграничение, которое могло бы лишь быть похожим на различие, существующее между «*use*» и «*mention*», остается различием прагматическим, а не собственно лингвистическим или дискурсивным. Оно не обязательно должно отражаться в словах. Одни и те же слова, одни и те же грамматические обороты могут выполнять две функции. Одновременно или последовательно. Не более, чем ирония и подобные ей вещи, различие между двумя функциями или двумя значениями не нуждается в том, чтобы быть тематизированным (иногда оно даже *должно не быть* тематизированным — вот в чем секрет), ни настойчивым образом объясненным, ни даже выделенным кавычками, видимыми или невидимыми, или другими невербальными знаками. Именно поэтому литература может всегда играть экономным, недоговоренным, ироническим образом на этих метках и не-метках и, следовательно, на примерности всего того, что она говорит или делает, на том, что чтение является одновременно бесконечной интерпретацией, овладением и безграничной неудовлетворенностью: она всегда может хотеть сказать, преподать, дать больше, чем она делает на самом деле, во всяком случае, нечто другое. Но как я уже сказал, литература является прмером только того, что происходит везде, каждый раз, когда имеет место нечто от следа [или от милости, то есть каждый раз, когда имеется что-либо скорее, чем ничего; каждый раз, когда это присутствует (*es gibt*) и дает безвозвратно, безрассудно, безвоздмездно, и если имеется то, что в таком случае присутствует, то есть свидетельство] и, прежде всего, — словесный акт (*speech act*) в узком смысле слова. Впрочем, «узкий смысл» всегда расширяется самой структурой примерности. Именно на основании этих неразрешимостей или этих апорий, через них, мы имеем шанс получить доступ к строгой возможности *свидетельства*, если таковое имеется; к его проблематике и его опыту.

Я все время говорю о себе, не говоря обо мне. Поэтому мы не может сосчитать приглашенных, разговариваюзих или теснящихся за столом. Двенадцать их или тринадцать, больше или меньше этого? Каждый может раздваиваться до бесконечности.

Так как это последнее примечание является примечанием к первым, на которые оно могло бы дать ответ, да будет мне позволено добавить здесь следующее: именно в силу этой структуры примерности каждый может сказать: я говорю о себе «без церемоний», тайна остается в целости, моя вежливость нетронутой, моя сдержанность непоколебимой, моя скромность ревнивее, чем когда-либо; я отвечаю, не отвечая (на приглашение, на мое имя, на слово или зов, обращенный к «я»); вы никогда не будете знать, говорю ли я о себе, обо мне самом или о другом меня, о некоем «я» или о «я» вообще, о тебе или о вас, о них или о нас, относятся ли эти высказывания к философии, литературе, истории, праву или любой другой определенной области. Нельзя сказать, что эти области совершенно не способны к взаимной ассимиляции (об этом достаточно говорилось, и кто смог бы возражать против этого); присущие им различия становятся строгими и надежными, устанавливающими и стабилизирующими (несомненно в течение длительной истории) только в тех случаях, когда необходимо овладеть этой турбулентностью, упорядочить, остановить ее, чтобы получить возможность решать, короче, чтобы *получить возможность*. Именно по этой причине, именно *для* этого, литература (кроме всего прочего) является «примерной»: она является, она говорит, она всегда делает нечто другое, отличное от нее самой, ее самой, которая впрочем является ничем другим как этим чем-то, отличным от нее самой. Например или прежде всего — философией.

кроме имени

*(Post-Scriptum)**

— ...

— Ни один. Я прошу прощения, но обычно, чтобы разговаривать нужно быть не одному. Нужно много голосов...

— Да, в этом Вы правы и совершенно или, скажем, образцово, если говорить о Боге...

---

* Первый вариант этого текста был опубликован на английском языке (в переводе Джона Р. Лавея-мл.) под названием «*Post-scriptum*» (подзаголовок «Апории, пути и голоса») в сборнике, посвященном негативной теологии: Derrida and Negative Theology / Harold Coward, Toby Foshay (eds). — State University of New York Press, 1992. Мне предложили написать заключительный текст в качестве ответа на выступления, прозвучавшие во время коллоквиума под таким названием, который был организован Гуманитарным институтом Калгари (Канада) под руководством Харольда Ковард-да. Я не мог прибыть на эту встречу. Воображаемый диалог был написан после прочтения текстов выступлений, собранных в указанном выше сборнике. Мне хотелось бы поблагодарить некоторых авторов: Тоби Фошэ, Мишеля Депланда, Марка Тейлора, Харольда Ковард, Дэвида Лэя, Морни Джоя. Чтобы передать контекст, издатели данного тома публикуют там в английском

— Еще кого-нибудь, по возможности, если мы намерены поговорить о Нем согласно с апофазисом*, иначе говоря, отсутствующим [пустым] голосом, путем теологии, которую называют (или так называемой) «негативной». Этот голос умножается в себе самом, он говорит что-то и обратное этому: у Бога нет (не существует) бытия или Бог (существует) за бытием. *Апофазис* — декларация, экспликация, ответ, который, принимая на предмет Бога отрицательную или вопросительную форму (поскольку *apo-phasis* означает также это), становится порой совершенно неотличим от исповедания атеизма. Тем более, что модальность *апофазиса*, несмотря на его отрицательное или вопросительное значение, часто напоминает значение сентенции, приговора или решения, *statement*. Мне хочется поговорить с вами (можете прерывать меня без всякого стеснения) об этом умножении голосов, об этом изначальном, но бесконечном конце монологизма, и о том, что из этого следует...

— Апофатический дискурс как некоего рода мистику всегда подозревали в атеизме. Ничто не кажется более достойным и более незначащим в то же время, более неуместным, более слепым, чем такого рода суд. Даже Лейбниц был склонен к нему. Хайдеггер напоминает, как Лейбниц говорил об Ангелусе Силезиусе**: «В текстах этих мистиков встречаются отдельные очень смелые места, полные сложных метафор и скло-

---

переводе два моих эссе, вышедших ранее на французском: «Об апокалипсическом тоне, принятом отныне в философии» (D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. — Paris: Galilée, 1983) и «Как не говорить. Отрицание» (Comment ne pas parler. Dénégations // Psyché. Invention de l'autre. — Paris: Galilée, 1987).

* *Apophasis* (гр.)— отказ, отрицание. Один из базовых терминов негативной или апофатической теологии. — *Прим. перев.*

** Ангелус Силезиус (*Angelus Silesius*) (псевд.; наст. имя и фамилия *Johannes Scheffler*) (1624 — 1677), немецкий теолог и поэт. Ос-

няющие почти к атеизму; я уже замечал это в немецких стихах (красивых, между прочим) некоего Ангелуса Силезиуса...»[1].

Склоняющие, но не идущие — совсем или практически — дальше крена или склонности (*beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend*), а косвенное влечение к этому *clinamen* кажется неотделимым от некоторой языковой смелости, поэтического или метафорического языка...

— К тому же красивого, не забывайте об этом. Лейбниц говорит о нем так, как если бы речь шла об излишестве или аксессуаре (*im übrigen schönen Gedichten*), но я спрашиваю себя, а не являются ли красота и возвышенность важнейшей чертой негативной теологии? Как в примере с Ангелусом Силезиусом...

— Оставим на минутку в стороне вопрос принадлежит или нет наследство Ангелуса Силезиуса (Йохана Шеффлера) традиции негативной теологии в строгом смысле. Можем ли мы здесь говорить о «строгом смысле»? Вы не сможете отрицать, я думаю, что Ангелус Силезиус сохраняет явное родство с апофатической теологией. Его пример означает для нас, в настоящее время, только сходство между подозреваемым Лейбницем атеизмом и некоторой апофатической смелостью. Эта последняя заключается всегда в том, чтобы идти дальше, чем допускает разумность. Вот одна из важнейших черт всякой негативной теологии: выход к пределам и пересечение границы, включая и границу сообщества, а следовательно, — границу разумности или социо-политического, институционального, духовного смысла жизни.

новной акцент его произведений составляет мистика, родственная средневековому духу. — *Прим. перев.*

— Если апофазис склоняет почти к атеизму, то нельзя ли сказать, что — зато и тем самым — крайние и наиболее последовательные формы декларируемого атеизма всегда будут *свидетельствовать* о самом сильном желании Бога? Не здесь ли отныне программа или матрица? Типичный и идентифицируемый возврат?

— Да и нет. Апофазис действительно может быть ответом на неутолимое *желание Бога*, соответствовать ему, соотноситься с ним, согласно истории и событию его проявления или тайне его непроявления. Другой апофазис, другой голос может оставаться совершенно чуждым какому-либо желанию, во всяком случае — любой антропо-теоморфической форме желания.

— Но не свойственно ли желанию нести в себе самом собственное прекращение, смерть или призрак желания? Идти к другому абсолюту — не есть ли это крайнее напряжение желания, которое пытается тем самым отказаться от собственного взлета, от собственного движения приведения в соответствие? От себя, и даже от кредита или выгоды, на которую хитрость неустранимого нарциссизма могла бы еще надеяться при беспредельном отказе?

— Свидетельствовать — говорите Вы, — свидетельствовать о желании Бога. Эта фраза не просто двусмысленна, но она двусмысленна той существенной, значимой, решительной двусмысленностью в самой своей неопределенности, которая отмечает сдвоенный родительный [падеж] («объективный» и «субъективный», еще до грамматического или онтологического появления субъекта или объекта), иначе говоря, — неопределенностью начала и конца такого рода желания. Идет ли оно от Бога в нас, от Бога для нас или от нас для Бога? И поскольку мы не принимаем решения *до* этого желания, поскольку никакое отношение к себе не может наверняка ему предшествовать,

а именно: одно отношение предшествовать другому, даже если это будет через смерть; то любая рефлексия берется в родословную этого родительного падежа. Под этим я равно подразумеваю рефлексию над собой — автобиографическую, например, и рефлексию над идеей или именем Бога. Но Ваша фраза двусмысленна по-другому, когда она называет *свидетельство*. Ибо если атеизм как апофатическая теология свидетельствует о желании Бога, если он признает, сознается или косвенно проявляет некий симптом этого желания — желания Бога, — то перед кем он это делает? Кто с кем говорит? Остановимся немного на этом вопросе и сделаем вид, что знаем, что такое дискурс негативной теологии, со всеми его определяющими чертами и собственным его расположением. К кому он обращен? Кто его адресат? Существует ли этот собеседник прежде него, прежде дискурса, до перехода к акту, до его полного (перформативного) осуществления? Дионисий Ареопагит, например, артикулирует некую молитву, обращенную к Богу, соединяя ее с обращением к последователю, а точнее к будущему последователю того, кого таким образом призывают выслушать. Апострофа*, которая взывает к Богу, и вот она поворачивается, не меняя пути к другой апострофе, в направлении того...

— И никогда «той»...?

— Нет, насколько мне известно, в данном случае — нет (но не торопитесь делать вывод, что действие происходит между мужчинами, ни — тем более — что тот, кто говорит — мужчина). Другая апострофа, следовательно, обращается к *тому*, кто еще не знает в точности того, что он знает или что он должен был бы знать, но знать не-знание по некоторому не-знанию. Гимн и

---

* Риторический прием — воззвание к одному из слушателей или читателей, к воображаемому лицу. — *Прим. перев.*

дидактика сливаются здесь таким способом, что нужно прочувствовать существенную оригинальность и, следовательно, несводимость. Речь идет о своеобразном движении души или, если хотите, о преобразовании сущности, которая согласуется, чтобы раскрыть ее в самой ее беспросветности, в самой тайной из тайн. Это преобразование оборачивает(ся) к другому, чтобы повернуть (его) к Богу, но не существует порядка этих двух движений, которые являются на самом деле одним, так что ни одно, ни другое не переворачивается, не меняет направления. Такое преобразование, конечно же, происходит не без связи с движением августинской исповеди...

— Следовательно, бесполезно напоминать об автобиографическом характере исповеди и о том, чему она кладет начало в этом отношении. Было бы наивно думать, что она знает, что есть сущность, происхождение или история автобиографии без событий, как, например, «Исповедь» Блаженного Августина...

— Когда тот спрашивает (себя), когда он спрашивает, в действительности, у Бога и уже у своих читателей, почему он исповедуется Богу, тогда как Тот знает все, — ответ показывает, что сущность признания или свидетельства содержится не в опыте знания. Его действие не сводится к информированию, к обучению, к познанию. Чуждая знанию, а следовательно, всякой детерминации или всякой предикативной атрибуции, исповедь разделяет судьбу апофатического движения. Ответ Августина вписан с самого начала игры в христианский порядок любви или милосердия — это братство. Чтобы сделать их милосерднее, Августин адресуется к «ушам братским и добрым» (*X, xxxiv, 51*); и к «братской душе» — чтобы она «полюбила во мне» то, что Ты, Господь Бог, «Ты учишь любить» (*Amet in me fraternus animus quod amandum doces*) (*X, iv, 5*). Исповедь состоит

не в том, чтобы дать знать — и тем самым она учит, что обучение как передача позитивного знания не главное. Признание по сути не принадлежит порядку когнитивной детерминации. Оно почти что апофатично в этом отношении. Оно как таковое не имеет ничего общего со знанием. В качестве акта милосердия, любви и дружбы во Христе, оно предназначено Богу и его творениям, Отцу и братьям, чтобы «возбуждать» любовь, возвышать чувство, любовь между ними, между нами (*XI, i, 1*). Чтобы нас стало больше, возносящих Тебе благодарность за нас и просящих Тебя за нас (*X, iv, 5*). Ибо Августин не только отвечает на вопрос: почему я исповедуюсь Тебе, Боже, который заранее знает все? Он говорит о «творении правды» (*veritatem facere*), что не сводится ни к тому, чтобы раскрыть, снять покров, ни к тому, чтобы информировать в порядке познания. Чтобы свидетельствовать, может быть? Он отвечает на вопрос о публичном, т. е. письменном, свидетельстве. Письменное свидетельство выглядит более публичным, и поэтому, как многие пытались считать, более соответствующим сущности свидетельства, а значит и его загробной жизни при прохождении испытания духовным заветом. «Я хочу творить правду в сердце моем, — говорит он — пред лицом Твоим в исповеди и в писании моем пред лицом многих свидетелей» (*in stilo autem meo coram multis testibus*) (*X, i, 1*). И если он исповедуется «в писаниях» (*in lettris, per has litteras*) (*X, iii, 4*), то потому, что хочет оставить след для своих будущих братьев по милосердию, чтобы возбудить, одновременно со своей любовью, любовь читателей (*qui haec legunt*) (*XI, i, 1*). Этот момент письма существует для «потом». Но он тоже проходит превращение. Он остается отпечатком настоящего времени на исповеди, который не имел бы смысла без такого превращения, без обращения к братьям-читателям: как если бы акт

исповеди *уже* состоялся между Богом и им, будучи в некотором роде написанным (это *акт* в архивном или мемуарном смысле), и нужно было бы добавить *post-scriptum* — «Исповедь» и никак не меньше — обращенный к братьям, к тем, кого зовут признать в себе сыновей божьих и стать братьями между собой. Дружба трактуется здесь как милосердие и братство. Но обращение к Богу уже само подразумевает возможность и необходимость такого *post-scriptum*, изначально ему присущего. Его неприводимость в конечном итоге трактуется (мы не будем сейчас об этом распространяться) в соответствии в мыслью Августина об откровении, памяти и времени.

— Не хотите ли Вы сказать, что любой *post-scriptum* позволяет себя истолковывать в одном и том же плане? И что он имеет всегда одну и ту же структуру?

— Нет, не без многих оговорок. Ведь не всегда можно трактовать *post-scriptum* в смысле герменевтического чтения или же, например, музыкального перформанса и не участвовать, хотя бы косвенно, в сочинении путем скандирования или августинской партитуры. Аналогичный вопрос мог бы быть задан по отношению ко всему тому, что мы на Западе называем автобиографией, сколь бы своеобразным ни было его «здесь и теперь».

— Вы хотите сказать, что любое «здесь и теперь» западной автобиографии есть уже воспоминание о «здесь и теперь» «Исповеди»?

— Да, но сама она [исповедь] была в свое самое глухое настоящее, в свое время и место, тоже актом памяти. Однако оставим здесь Августина, хотя он постоянно связан с определенными пейзажами апофатической мистики (Майстер Экхарт часто его цитирует, он часто ссылается на «без-» Блаженного Августина, эту квазинегативную проповедь единичности без концепта, например: «Бог мудр без мудрости, добр без добро-

ты, всемогущ без могущества»). В уединенное место, куда Вы меня пригласили, в этот город семейной ссылки, где Ваша мать не перестает умирать, на берег Средиземного моря, я смог взять с собой на эти две недели только выдержки из «*Cherubinischer Wandersmann*»* Ангелуса Силезиуса[2] и рукописи этого тома. Я постоянно спрашиваю себя, действительно ли это произведение относится к негативной теологии. Располагаем ли мы верными критериями, чтобы определить принадлежность — возможную или настоящую — некоего дискурса к негативной теологии? Последняя не является жанром, прежде всего потому, что она — не искусство, не литературное искусство, хотя — как это отмечал Лейбниц как раз по поводу Силезиуса — здесь речь идет о «немецкой поэзии, впрочем, красивой» и полной «сложных метафор». Существует ли «классическая» (если воспользоваться выражением Марка Тейлора) негативная теология[3]? Можно в этом сомневаться, и мы, конечно же, должны вернуться к этому серьезному и огромному вопросу. Если последовательное развертывание стольких дискурсов (логических, онто-логических, тео-логических или нет) неизбежно приводит к выводам, форма или содержание которых родственны негативной теологии, то где же тогда ее «классические» границы? Тем не менее, финал, заключение (*Beschlusz*) этой книги — и тут мы снова возвращаемся к вопросу об адресате — является последним обращением (адресом, *adresse*). Он говорит нечто в конце самой речи и это обращение к другу, конец послания, привета или прощания:

---

* «Паломник херувима» («*Der cherubinische Wandersmann*», 1674) — поэтическое произведение Ангелуса Силезиуса, где он с помощью многочисленных образов показывает движение души к отречению от мирской жизни, от всего личного для познания Бога. — *Прим. перев.*

Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen,
So geh und werde selbst die Schrifft une selbst das Wesen.

Друг, вот и все. Если ты хочешь читать дальше, —
Иди и сам стань письмом и сам стань сущностью.
(*VI, 263*)

Скорее к другу, чем подруге обращена эта просьба, пожелание, поведение, *предписание отправиться*, через чтение, но за чтение: по меньшей мере, за прочитываемость актуального прочтения, за конечную подпись, а для этого — *писать*. Писать не то и это, что не попадает в текст, т. е. примечание, *nota bene* или *post-scriptum*, оставляя в свою очередь в стороне письмо за письмом, но стать самому письменным текстом или Писанием, стать сущностью, которую будет истолковывать письмо. Больше места, начиная отсюда, больше места за рамками текста. Но за рамками, нам больше ничего не сказано в качестве *post-scriptum*'а. Этот последний будет долгом или обязанностью. Она должна раствориться в письме, которое будет ничем иным как сущностью, ничем иным как бытие-друг, как становление-друг другого. Друг не может стать тем, кто он уже есть — другом, он может стать другом только в тот момент, когда прочитает это, а значит — по ту сторону, когда он туда будет направлен, а туда, по ту сторону, ходят не за тем, чтобы там оказаться, а чтобы стать письмом в процессе письма. Становление (*Werden*), становление-друг, становление-письмо и сущность (*Wesen*) здесь будут одним и тем же.

— Конечно, но эта сущность (*Wesen*), которой друг станет — если он еще захочет читать — в письме, самоописываясь, становясь письмом, она не была ничем до этого становления, т. е. прежде этого письма, посланного другу-читателю. Она, эта сущность, родилась из ничего и стремится к ничто. Ибо не говорил ли прежде Силезиус...

— С какой стати соединять все эти афоризмы, отрывки изречений или поэтические осколки, как если бы они образовывали целостную ткань силлогизма? Финальный *Beschlusz* есть не завершение доказательства, а прощальное послание. Каждое слово независимо. Во всяком случае вы не можете каким бы то ни было образом логически их увязать, если не ставить эту проблему логики, формы, риторики или поэтики. Вы не сможете толковать это странствие письма как философский или теологический трактат, или же как клятву или гимн.

— Конечно, но все в той же книге читаем:

Nichts werden ist G0tt werden.
Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht,
So wirstu nimmermehr gebohrn vom ewgen Licht.

Стать Ничто — это стать Богом.
Ничто не становится тем, чем было раньше,
Если ты не становишься (этим) ничто,
Никогда ты не будешь рожден от вечного света.
(*VI, 130*)

Как мыслить это *становление? Werden*: в одно и то же время — рождение и изменение, формирование и трансформирование. Это будущее бытия, исходя из ничего и как ничто, как Бог и как Ничто, как само Ничто, это рождение, которое вынашивает само себя без предпосылки, это становление-Я как становление-Богом или Ничто, — кажется невозможным, более, чем невозможным, как можно более невозможным, невозможнее невозможного, если невозможное есть простая отрицательная модальность возможного.

— Эта мысль выглядит странно знакомой опыту того, что называют «деконструкцией». Не являясь технической методикой, возможной или необходимой процедурой, разворачивающей закон программы и применяющей правила, т. е. использующей возможно-

сти, «деконструкция» часто определялась как сам опыт возможности (невозможной) невозможного[4], наиболее невозможного, условие, которое она [деконструкция] делит с даром[5]: все эти «да», «прийди», решение, свидетельство, тайна и т. д. И может быть, смерть.

— Стать Ничто, как и стать собой или как стать Богом — означает становление (*Werden*) как зарождение другого, *от* другого, вот что возможно, по Ангелусу Силезиусу, но как еще более невозможное, чем невозможное. Это «более», это «за», это «гипер» (*über*) очевидно вводит абсолютную гетерогенность в порядок и в модальность возможного («более невозможное, чем невозможное»), обозначает абсолютный разрыв в режиме возможного, который тем не менее остается, если можно так сказать, на месте.

Когда Силезиус пишет:

Das überunmöglichste ist möglich.
Du Kanst mit deinem Pfeil die Sonne nicht erreichen,
Ich kan mit meinem wol die ewge Sonn bestreichen.

Более чем невозможное возможно.
Ты не можешь своей стрелой достать до солнца,
Я же своей могу попасть в вечное Солнце.
(*VI, 153*)

Это «*über*» в «*überunmöglichste*» может впрочем означать с таким же успехом «самый» или «больше, чем...»: самое невозможное или более, чем невозможное.

Между прочим:

Geh hin, wo du nichts kanst; sih, wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo G0tt spricht.

Иди туда, куда не можешь; узри то, что ты не видишь:
Услышь то, что не издает шума и не звучит.
Теперь ты там, где говорит Бог.
(*I, 199*)

Возможность невозможного, «более невозможного», невозможнее самого невозможного — это напоминает (если об этом не сообщается открыто) то, что Хайдеггер говорит о смерти: «*Die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*»[6]. Для *Dasein*, для его возможности, это просто совершенно невозможно, а вот что возможно: имя этому — смерть. Я спрашиваю себя, не идет ли здесь речь просто о формальной аналогии. Или же негативная теология говорит по существу о смертности *Dasein*? А его наследство? Что пишется после него, по нему? Мы к этому еще, конечно, вернемся.

— Все тексты апофатических мистиков могут читаться как рассуждения о смерти, о возможности (невозможности) собственной смерти того самого существа, которое говорит, о том, что уносит, прерывает, отрицает или отменяет как его собственную речь, так и его *Dasein*. Между экзистенциальной аналитикой бытия-к-смерти или бытия-для-смерти в «Бытии и времени» и рассуждениями Хайдеггера о теологии, теиологии и, в особенности, теологии, где даже не появляется слово «бытие[7]», я вижу глубокую связь и строгую последовательность.

— Что общего может иметь эта гипер-невозможность и особенная темнота ее солнца с дружбой, с обращением к другу?

— Вопрос об обращении (*adresse*), пункте назначения, любви и дружбе (по ту сторону от определений *philia* или милосердия) может повести нас по многих направлениях. В выбранном нами месте и в то короткое время, которым мы располагаем этим летом, позвольте мне выбрать одно, лишь одно направление. Что объединяет здесь нас обоих, после коллоквиума в Калгари по негативной теологии? На нем Марк Тейлор часто задавался вопросом об опыте того, что сближает, объединяет, о *gathering*[8]. Этот коллоквиум уже состо-

ялся. Мы на нем не были. Коллоквиум — это место, куда отправляются, где встречаются (*rendez-vous, synagogue*, куда приходят, чтобы собраться вместе), чтобы обращаться к другим. На этом коллоквиуме, в котором мы, несмотря на наше желание, не могли непосредственно участвовать, мы все же пообещали — вспомните! — присоединиться к нему в некоторой форме и с определенным опозданием — письменно, т. е. *после того*, как дело сделано. Во всяком случае, возможность коллоквиума, чье название содержало «негативную теологию», и, следовательно, — возможность разговора между собой, была *нам* объявлена. Этот проект мог объявиться только при определенных условиях. Кто-то должен был хотеть их разделить. Что же уже можно было разделить? Кто адресовался к кому? Что означала «дружба» в этом случае?

— С самого начала, с первого слова нашего обещания — вспомните, — мы думали, что должны отказаться по тысяче причин от *post-scriptum*, который удлиняет и дробит ответ. Главным образом, мы должны были отказаться от изначальной дискуссии, формировавшейся по мере умножения докладов, чьим богатством и строгостью, а также разнообразием мы любовались и которые нам еще предстоит изучить и обдумать. Любой немедленный ответ будет поспешным и самонадеянным, а на самом деле — безответственным и мало «отвечающим». Нужно было бы подождать еще (*postpone*) настоящего *post-scriptum*.

— С Ваших слов, Вы, кажется, более всего дорожите свидетельством благодарности, чье значение связано с тем, что здесь называется негативной теологией, которая, в свою очередь, не рискует или *не слишком* рискует стать неблагодарной — инверсия, подстерегающая все апофатические движения. И потом, у Вас, конечно, было сначала больше сходства, непосредственного — врожденного или взращенного — сход-

ства с тем или иным из участников, с тем или иным выступлением на этом коллоквиуме...

— Зачем отрицать? Но к чему замечать его или подчеркивать? Эти разделенные вкусы и склонности или эти пересекающиеся траектории появляются от чтения наших прошлых текстов и, в частности, тех, которые здесь же и были опубликованы. И если я до сих пор ни разу не встретил других участников коллоквиума, то это означает, что моя дружба и восхищение, моя признательность Марку Тейлору неразрывны с его мыслями и текстами, в частности теми, что он опубликовал в трудах этого коллоквиума.

Вместе с тем, мне хотелось бы поговорить с другим «сообществом» (слово, которое мне никогда не нравилось из-за связанных с ним коннотаций: соучастие и даже идентификационное слияние — я в них вижу столько же угроз, сколько и обещаний); мне бы хотелось поговорить с другим, отличным от этого, бытием-вместе, с другим объединением единичностей, с другим содружеством по отношению к тому, которому оно обязано главным. Я хочу сказать, что дружба, позволяющая такую встречу, и сама эта полилогия, в которой пишут друг другу и читают друг друга те, для кого негативная теология — сквозь загадку своего имени и изначальную бессодержательность — еще что-то означает, толкает их обращаться друг к другу *под этим именем, от этого имени и на этом основании.*

Как можно сегодня разговаривать — то есть говорить вместе, обращаться к кому-либо, свидетельствовать — по поводу и во имя негативной теологии? Как это может происходить сегодня, еще сегодня, спустя столь много времени с открытия *via negativa*? Является ли негативная теология «топиком»? Откуда эта возможность несравнимой и изначально неограниченной

переводимости того, что пришло к нам под маркой домашнего, европейского, греческого и христианского негативной теологии, негативного пути, апофатического дискурса? Не какого-то универсального языка, ойкуменизма или консенсуса, а языка будущего, самого взаимного из всех существующих. Нужно спросить себя, что означает с такой точки зрения дружба конкретного друга, если мы изымем из нее, как и из самой негативной теологии, все ее определения, господствующие в греческом или христианском мире[9], вычтем схему братства (фратернализм) и фаллоцентризма из *philia* или из милосердия, как например, некоторую сложившуюся фигуру из демократии.

— Дружба и перевод (*traduction*), а следовательно, — опыт перевода как дружбы, вот, кажется, то, что вы хотели с нами поддерживать. Правда мы с трудом представляем перевод в обычном смысле этого слова — компетентный или нет — без некоторой *philein*, без определенной любви, дружбы или «притягательности». Вы может быть возразите, что эта *philein* направлена на вещь, текст или другого — на то, что нужно перевести. Даже если ненависть может обострить бдительность переводчика и мотивировать демистификаторскую трактовку, эта ненависть открывает нам еще одну сильную форму желания, интереса и даже очарования.

— Мне кажется, что именно опыты перевода составляют этот «Коллоквиум» и все авторы даже дают это почувствовать. Говоря между прочим, перевод (а не оригинальная версия текстового события, которое как бы ему предшествовало) также разделяет этот любопытный статус *post-scriptum*'а, вокруг которого мы кружим на месте.

— Скорее, в котором мы ведем дебаты, боремся. В чем негативная теология постоянно рискует стать похожей на опыт перевода? На опыт, коротко говоря? И

на опыт в форме *post-scriptum*? На что этот риск дает ей шанс?

— Оттолкнемся от этого предложения, если хотите: «То, что называют негативной теологией, в идиоме греко-латинского происхождения есть язык».

— Только язык? Более или менее язык? А может еще то, что спрашивает и сомневается в природе или в самой возможности языка? А может то, что по своей природе превосходит язык, а также и «существо» негативной теологии, будет чувствовать себя вне языка, за ним?

— Несомненно. Но то, что называют негативной теологией, в идиоме греко-латинского происхождения — это, по меньшей мере, язык, который говорит тем или иным способом то, что мы сейчас уточнили по поводу языка, т.е. говорит о себе самом. Как вырваться из этого круга?

— Если верить Вам, *возражение*, встречаемое предложением типа «*S* есть *P*» («то, что называют НТ, есть язык» и т. п.), не сможет отныне принимать вид опровержения. Оно не могло бы заключаться в том, чтобы критиковать его ошибочность, но подозревать его в неопределенности, бессодержательности или неясности, обвинять в неспособности определить субъект и атрибут этого суждения и даже не проверять это ученое незнание, в смысле, облагороженном Николаем Кузанским или некоторыми сторонниками негативной теологии. Предложение («то, что называют негативной теологией, есть язык») не имеет никакого строго определяемого референта: ни в субъекте, ни в атрибуте, ни даже в их связке. Поскольку оказывается, сколь бы мало мы ни знали об этой негативной теологии...

— Вы признаете, следовательно, что мы знаем о ней кое-что, мы говорим не в пустоту, мы приходим *после* этого знания, сколь бы мало и непрочно оно ни было. Мы ее пред-понимаем...

— Это пред-понимание стало бы таким образом фактом, из которого мы должны исходить, и в отношении которого мы стали бы пост-положенными. Мы приходим *после факта*, и если дискурсивные возможности *via negativa* несомненно уже исчерпаны, то нам только это и остается думать. Впрочем, эти возможности были исчерпаны очень быстро, они всегда состояли в близкой и непосредственной исчерпанности самих себя, как если бы они не могли обладать историей. Вот почему легкость корпуса ссылок (здесь, например, «Паломник херувима») или редкость примеров не должны становиться препятствием. Мы находимся в совершенной образцовости как в безводной пустыне, поскольку главной тенденцией является формализующая разреженность. Обеднение есть строгость.

— Дискурсивные возможности, конечно же, исчерпаны как формальные возможности, если вы формализуете до крайности процедуры этой теологии. Что кажется осуществимым и заманчивым. Тогда вам не остается ничего, даже имени или ссылки. Вы можете говорить о исчерпанности только в плане такой полной формализации и полагая внешними этой формальной или концептуальной полноте те «сложные метафоры», которые «склоняют почти к атеизму», ту поэтическую красоту, о которой говорил Лейбниц по поводу Ангелуса Силезиуса. Вы будете противопоставлять, таким образом, одну форму другой: форму онто-логического формализма — поэтической, и останетесь заложниками этого проблематичного противопоставления формы содержанию. Но не является ли этот столь традиционный разрыв между концептом и метафорой, между логикой, риторикой и поэтикой, между смыслом и языком одним философским пред-решением, которое не только можно или должно деконструировать, но которое — в самой сво-

ей возможности — будет сильнейшим образом ставить под вопрос событие, называемое «негативной теологией»?

— Я только хотел напомнить, что мы *уже* пред-понимаем, а следовательно, — пишем *после* того, как предпоняли негативную теологию как «критику» предложения (не будем сейчас говорить о «деконструкции»), глагола «быть» в третьем лице изъявительного наклонения и всего того, что в определении сущности зависит от этого наклонения, этого времени и этого лица, — короче, критику онтологии, теологии и языка. Сказать: «То, что называют негативной теологией, в идиоме греко-латинского происхождения есть язык», — значит мало что сказать, почти ничего и, может быть, меньше ничего.

— Негативная теология значит очень мало, почти ничего, может быть, нечто другое, чем другое. Отсюда ее неисчерпаемая исчерпанность...

— Можем ли мы позволить себе с этого момента говорить о *factum*, возможно элементарном, неопределенном, неясном или пустом и вместе с тем мало оспоримом, а именно, о нашем пред-понимании того, что «называют негативной теологией...» и т. д.? Не является ли идентифицируемое нами сегодня с этими двумя словами, прежде всего, сводом, одновременно открытым и закрытым, данным, упорядоченным, совокупностью высказываний, узнаваемых либо по своему семейному духу (*family resemblance*), либо потому, что они подчеркивают один последовательный логико-дискурсивный тип, рекурренция которого поддается формализации? Такая формализация может стать механической...

— Тем более механизируемая и легко воспроизводимая, поддающаяся подделке, подверженная опасности плагиата и фальшивой монеты, что высказывание негативной теологии освобождается по определению,

по призванию от любой интуитивной полноты. *Kenose*[*] дискурса. Если следовать правилу феноменологического типа для различения полной интуиции и пустого или символического устремления, забывающего о поддерживающей его первоначальной перцепции, то апофатические высказывания *находятся, должны быть* со стороны пустоты, а следовательно — механического и даже чисто вербального повторения фраз, не имея в виду актуального или полного намерения. Они представляют то, что Гуссерль определял как момент *кризиса* (забвение первоначальной и полной интуиции, работа впустую символического языка, объективизм). Но показывая исходную и конечную необходимость этого кризиса, доказывая, исходя из языка кризиса, иллюзии интуитивного сознания и феноменологии, апофатические высказывания дестабилизируют саму аксиоматику феноменологической, а значит также и онтологической и трансцендентальной критики. Пустота для них существенна и необходима. Если они в ней сохраняются, то лишь через молитву или гимн. Но этот момент сохранения остается структурно внешним собственно апофатической инстанции, т. е. *негативной* теологии как таковой, и присутствует ли он там в строгом смысле, — остается порой сомневаться. Значимость, оценка качества, интенсивности или силы событий негативной теологии зависела бы, следовательно, от *отношения*, которое сочленяет эту пустоту с полнотой молитвы или отрицаемой или, скажем, непризнаваемой атрибуции (тео-логической, теио-логической, онто-логической). Критерием является мера *отношения*, и это отношение охватывает два полюса, одним из которых является полюс отрицаемой позитивности.

---

[*] *kénose* (гр.) — пустой, тщетный, лишенный чего-либо. — *Прим. перев.*

— Чем объясняется эта сомнительная механистичность, легкость, с которой можно сымитировать или сфабриковать негативную теологию (или родственную ей поэзию, примеров чему у нас достаточно)? Тем, мне кажется, что само функционирование этих высказываний заключается в формализации. Последняя проходит, главным образом, и, в особенности, стремится проходить мимо всякого содержания и всякого идиоматического означаемого, всякой презентации или представления, образов и даже имен Бога, например, в таком-то языке и такой-то культуре. Короче, негативная теология позволяет приблизить себя (предпонимать) как широко архивированный свод предложений, логическая модальность которых, грамматика, лексика и даже семантика уже доступны нам, по меньшей мере, в отношении того, что эти предложения определяют.

— Отсюда возможность канонизирующего возвеличивания произведений, которые, подчиняясь законам, принимают вид послушных нормам жанра и искусства: они вторят традициям, они изображают себя повторяемыми, оказывающими влияние и подверженными влиянию, объектами переноса, доверия и дисциплины. Поскольку здесь есть учителя и ученики. Вспомните Дионисия и Тимофея. Здесь и упражнения и обучение, здесь есть школа, как в христианской мистической традиции, так и в онто-тео-ло-гической или меонтологической (более «греческой») традиции в ее экзотерических или эзотерических формах.

— Конечно же тот, кто написал, что не только Бог, но и божественность проходят через знание, что своеобразие неизвестного Бога выходит за пределы сущности и божественности, разрушая таким образом оппозицию отрицательного и положительного, бытия и

ничто, вещи и не-вещи и поднимаясь тем самым над всеми теологическими атрибутами, был уже учеником:

Der unerkandte G0tt.
Was G0tt ist weiss man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht wass man Gottheit heist:
Nicht Weissheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Gütte:
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
Er ist was ich, und du, und keine Creatur,
Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.

Неизвестный Бог.
Что есть Бог? Мы этого не знаем: Он ни свет, ни дух,
Ни правда, ни единство, ни один; он не то, что называют божественным:
Ни мудрость, ни ум, ни любовь, ни воля, ни доброта:
Ни вещь, ни тем более не-вещь, ни сущность, ни сердце:
Он есть то, что ни я, ни ты, никакое другое создание,
Прежде, чем он станет тем, кто Он есть, никогда не узнаем.
(*IV, 21*)

— Следующая сентенция обращается как раз к Блаженному Августину как к ближнему, учителю и предшественнику, которому он может по-дружески и учтиво бросить вызов: «Остановись, мой Августин, прежде, чем ты проникнешь в суть Бога: можно найти целое море в небольшой впадине».

— Ангелус Силезиус обладал собственным гением, но уже он повторял: он продолжал, вводил обычай, передавал. Он переносил или переводил во всех смыслах этого слова, потому что он уже писал это *после* — это было *пост-письмо*. Этот наследник хранил архив, он хранил в памяти урок Христофа Кёлера. Он читал Таулера, Рюсбрёка, Бёме и особенно Экхарта.

— То, из чего мы должны исходить, если я Вас правильно понимаю (вот, несомненно, априори нашего апостериори, а именно априори *post-scriptum*'а, на кото-

рый мы подписались), есть то удивительное дело (*fait*), что уже сделано (*déjà fait*), полностью сделанное (*tout fait*): тогда как негативная теология отрицает или стирает все, тогда как она прибегает к искоренению любого предиката и стремится жить в пустыне...

— Пустыня. Вот одна из прекрасных и сложных метафор, о которых несомненно говорил Лейбниц, но меня поражает ее повторение, так сказать типичный оттиск, который воспроизводится как от печати. Так:

Man muss noch über G0tt
[...] Wo sol ich dann nun hin?
Ich muss noch über G0tt in eine wüsste ziehn.

Нужно даже идти за Бога
[...] Куда я должен идти?
Я должен стремиться в пустыню за Богом.
(*I, 7*)

Или еще:

Die Einsamkeit.
Die Einsamkeit ist noth: doch, sey nur nicht gemein:
So kanstu überall in einer Wüsten seyn.

Одиночество.
Одиночество необходимо, но тебе не достанет быть на людях:
Тогда везде ты будешь в пустыне.
(*II, 117*)

В другом месте речь идет о «пустынных временах» (*in diser wüsten Zeit — III, 184*). Пустыня: не есть ли это парадоксальная фигура *апории*? Нет намеченного и обеспеченного перехода, во всяком случае, нет дороги; самое большее — тропы, которые не могут служить верным путем, дороги еще не проложены, если, конечно, они уже не заметены песком. Но непроложенный путь может служить условием *решения* или *события*,

состоящего в открытии пути, в том, чтобы *перейти*, т. е. пойти *за*..., перейти апорию.

— Несмотря на эту пустыню, называемое нами негативной теологией мыслит и развивает себя как память, установление, история, дисциплина. Это культура, с архивами и традициями. Она накапливает *акты* языка. Вот, в частности, что внушает нам одна фраза: «То, что называют негативной теологией, в идиоме греко-латинского происхождения есть язык». Сколько ни напоминай (а нужно как раз напоминать об этом и напоминать, что это доказывает возможность хранимой памяти), что негативная теология «заключается» — через ее намерение отказаться от какого бы то ни было упрочения — в языке, не прекращающем подвергать пересмотру сами границы языка и особенно границы пропозиционального языка, теоретического или констативного...

— Тем самым она становится не просто языком и доказательством языка, но прежде всего самым осмысленным опытом, самым требовательным, самой неизъяснимой «сущностью» языка: речь о языке, «монолог» (в гетерологическом смысле этого слова по Новалису или Хайдеггеру), в котором речь и язык говорят о самих себе и совершают то, что *Die Sprache spricht*. Отсюда это поэтическое измерение или аспект фикции, порой иронической и всегда аллегорической, которую некоторые считали только формой, видимостью или симулякром... Верно, что одновременно (*симульт*анно) эта пустынная фикция стремится разоблачить образы, фигуры, идолов, риторику. Нужно подумать о такой иконоборческой фикции.

— Сколько ни говори, следовательно, о том, что по ту сторону теоремы и констативного описания дискурс негативной теологии «заключается» в преодолении сущности и языка, в доказательство он *остается*.

— Что значит здесь «оставаться»? Это разновидность «быть»?

— Не знаю. Может это значит, именно то, что такая теология не могла быть ничем...

— Не быть ничем. Может здесь ее тайное или явное желание? В чем вы видите здесь опасность для нее? Наша дискуссия предполагала до сих пор, что эта теология есть что-то (определяемое), а не ничто или то, что хочет быть или стать скорее чем-то, чем ничто. Однако, теперь мы поняли, что она стремится к противоположному...

— Смотря как читать или слушать. Во всяком случае, негативная теология не была бы ничем, простонапросто ничем, если бы это излишество или эта чрезмерность (в отношении языка) не запечатлела некую отметку в частных событиях языка и не оставила некий след на теле речи...

— Итак, тело (*corpus*).

— Некоторый след остается прямо на этом *теле*, она становится этим *телом* как *пережиток* апофазиса (больше жизни и больше смерти), пережиток внутреннего онто-логико-семантического саморазрушения: здесь была бы абсолютная разреженность, пустыня была бы здесь, ничто не нашло бы места на этом месте. Конечно, «неизвестный Бог» (*Der unerkandte G0tt — IV, 21*), неузнанный или непризнанный Бог, о котором мы разговаривали, ничего не говорит; о нем не сказано ничего, что содержит...

— Кроме его имени...

— Кроме имени, которое не называет ничего содержательного, даже божественного (*G0ttheit*). Ничего того, чье сокрытие не повлекло бы фразу, целую фразу, которая старается померяться с ним. «Бог» «есть» имя этого бездонного падения, этого бесконечного опус-

тошения языка. Но след от этой негативной операции вписывается *в*, *на* и *как* событие (то, что *бывает*; то, что есть и всегда остается единственным; то, что находит в этой пустоте самое решающее условие своего прихода или появления). Находится событие, которое остается, даже если эта остаточность не более субстанциональна, не более существенна, чем этот Бог, отнологически более легко определимый, чем имя Бога, о котором сказано, что оно не называет совершенно ничего — ни того, ни этого. О нем сказано даже, что оно не то, что имеется в смысле *es gibt*: оно не то, что дает, оно по ту сторону всех даров (*G0tt über alle Gaben — IV, 30*).

— Не забывайте, что это говорится во время молитвы. Что такое молитва? Нет, не нужно спрашивать себя «Что такое молитва?», молитва вообще. Нужно стараться представить ее, а на самом деле, — сделать из нее доказательство (так сказать, из этой самой молитвы [*la prier*], и транзитивно) посредством этой самой молитвы, этой своеобразной молитвы, в которой или к которой *направляется* молитва вообще. Однако эта последняя ни о чем не просит и в то же самое время просит больше, чем всё. Она просит Бога дать самого себя, а не дать что-либо, какие-то дары: «*Giebstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben*» («Если Ты не даешь мне самого себя, ты ничего не даешь»). Что еще раз интерпретирует божественность Бога как дар или желание дарить. А молитва является такой интерпретацией, самим телом этой интерпретации. «*В*» и «*на*» — как Вы говорили, — это подразумевает, по-видимому, некий *топос*...

— ...или некую хору: тело без тела; тело отсутствующее, но целостное и место всему, вместо всего, пробел, пространство, промежуток. Может быть Вы и о хоре скажете, как уже проворчали недавно: «Кроме имени»?

Все тайно происходит здесь. Поскольку это место к тому же перемещает и дезорганизует наши онто-топологические предрассудки, в частности, объективную науку о пространстве. Хора находится там, но она больше «здесь», чем любое «здесь»...

— Вы прекрасно знаете, что почти во всех своих фильерах: еврейской, греческой, христианской или исламской — *via negativa* сочетает указание на Бога, имя Бога, с опытом места. Пустыня — это тоже изображение чистого места. Но изображение вообще зависит от этой пространственности, от локальности слова.

— Да, Ангелус Силезиус писал это о слове (*das Wort*), а значит также и о божественном слове, и некоторые переводят здесь *Wort* просто как Бог:

Der Ort ist dass Wort
Der Ort und's Wort ist Eins, und wäre nicht der Ort,
(Bey Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht dass Wort.

Место есть слово
Место и слово, это единое целое, и не было бы места,
(во всей вечной вечности!), — не было бы и слова.
(*I, 205*)

— У этого места нет ничего ни объективного, ни земного. За ним не кроется никакой географии, геометрии или геофизики. Это не то, *в чем* находятся субъект или объект. Оно — в нас. Отсюда и вся та двусмысленная необходимость признать его и в то же время от него освободиться:

Der Orth ist selbst in dir.
Nicht du bist in dem Orth, der Orth des ist in dir:
Wirfstu jhn auss, so steht die Ewigkeit schon hier.

Место само находится в тебе.
Это не ты находишься в месте, но место в тебе:
Отбрось его — и вот уже вечность.
(*I, 185*)

— Здесь (*hier*) вечности располагается там, уже (*schon*): уже там, он помещает этот бросок и это отбрасывание («*Auswerfen*» трудно перевести: в одно и то же время это слово означает отдаление, исключение, отказ, но прежде всего, — бросок наружу, который порождает эту наружность, а следовательно, пространство, удаление места от него самого: *Khôra*). Именно начиная с этого «уже», *post-scriptum* находит свое место — и неизбежно.

— Как бы в ответ, это уже в связи с тем, что Марк Тейлор мог бы написать «*pretext of the text*», который «*is a before that is (always) yet to come*». Или же, когда он играет со словом, не играя с ним, т.е. одно за другое, берет таким как оно есть и поселяет в другом языке: «*What is the* Ort *of the* Wort*?*»[10].

— Событие остается одновременно *в* и *на* языке, а следовательно, внутри и на поверхности; эта поверхность открыта, выставлена на обозрение, немедленно переполняемая, выходящая за саму себя. Событие остается в и на устах, на кончике языка или на кончиках губ, переполненных словами, которые относят к Богу. Эти слова относимы (*portés*), они в одно и то же время экс-портированы и де-портированы движением ношения (*férence*)* (соот-ношения, от-ношения, пере-несения) в направлении к Богу. Они называют Бога, говорят *о нем*, говорят *с ним*, говорят *ему*, *дают ему говорить в них*, отдают(ся) ему, соотносят(ся) с тем, что имя полагает назвать по ту сторону самого себя, что оно именует по ту сторону имени, с безымянным именуемым. Как если нужно было бы в одно и то же время спасти имя и

---

* *-fère* — от лат. «-fer», несущий; *ferre* (лат.) — нести, содержать в себе; французские слова, которыми играет Ж. Деррида, *re-férer, dif-férer, trans-férer* — от-носить, со-относить, пере-носить, а также *ex-porter, dé-porter* — содержат и являются производными от глагола носить, нести — *porter* (фр.). — *Прим. перев.*

спасти все, исключая имя, *кроме имени*. Как если нужно было бы погубить имя, чтобы спасти все, что несет имя, или то, с чем соот-носятся через это имя. Но погубить имя — не значит накинуться на него, уничтожить его или уязвить. Наоборот, это просто уважать его, как имя. То есть произнести его, что может означать — пройти через него к чему-то другому, к тому, что оно называет, к тому, что его носит. Произносить его, не произнося. Забыть о нем, зовя его, припоминая его, что сводится к тому, чтобы звать или припоминать другое...

— Конечно, но нужно перестать подчинять язык и имя в языке (впрочем, находится ли имя, имя собственное или имя истинное *в* языке, и что означает такое включение?) какому бы то ни было обобщению, изображению или топологической схеме. Мы здесь говорим *в* и *на* языке, который, оставаясь открытым этому ношению (*férence*), сообщает знанию неадекватность от-несения (референции), недостаточность или слабость, свою некомпетентность в отношении того, что он утверждает как знание. Такая неадекватность передает или предает отсутствие общей меры между открытостью, начинанием, откровением, познанием, с одной стороны, и какой-то совершенной тайной, вневременной, инородной любому проявлению. Эта тайна не служит резервуаром возможного знания, проявлением в потенции. А язык само-отречения (*ab-négation*) или отречения не негативный и не только потому, что он не строит высказывания способом дескриптивной предикации и индикативной пропозиции просто связанные с отрицанием («это не является этим»), но потому, что он свидетельствует насколько же, насколько и отрекается; он свидетельствует повелевая, он предписывает преодолеть эту недостаточность, он приказывает: нужно сделать невозможное, нужно идти (*Geh! Иди!*) туда, куда ходить нельзя. Снова пристрастие к

месту. Я бы мог сказать по-французски: «*il y a lieu de*»* (что означает «нужно») отправиться *туда, куда* ходить нельзя. Туда, по направлению к имени, к «по ту сторону имени» «*в*» имени. К тому (или той), что остается за исключением имени. Идти туда, куда можно ходить, не было бы перемещением или решением, это было бы безответственным ходом программы. Единственно возможное решение проходит через безрассудство нерешаемого и невозможного: идти туда (*wo, Ort, Wort*), куда ходить невозможно. Вспомните:

Geh hin, wo du nicht kanst: sih, wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo G0tt spricht.

Иди туда, куда не можешь; узри то, что ты не видишь:
Услышь то, что не издает шума и не звучит.
Теперь ты там, где говорит Бог.
(*I, 199*)

— По вашему, это нормативное по сути свидетельство невозможности, эта тихая ярость против языка, этот ревнивый гнев языка к себе самому и против себя самого и есть то самое пристрастие, отмечающее рубцом то место, где невозможное произошло. Не так ли? Там, на другом краю света? Другая сторона мира: это все еще мир? Он *в* мире, в другом мире или в другом мира? Все, кроме мира?

— Да, рана здесь, там. Существует ли вообще что-нибудь разборчивое? Что-нибудь другое, кроме следа от раны? Что-нибудь другое, что вообще может происходить? Знаете ли вы какое-нибудь другое определение события?

---

* Имеет место, есть основания для чего-либо (фр.). Здесь идет постоянная игра между буквальным и фигуральным смыслами слов и выражений *il y a lieu / donner lieu* — иметь место, давать место / происходить, позволять. Это же относится и к выражению *être au bord du langage* — быть на краю, на обочине языка. — *Прим. перев.*

— Но ведь нет ничего более неразборчивого, чем рана. Я предполагаю, что на ваш взгляд то, что разборчиво не может сосуществовать в одном и том же месте с тем, что невозможно разобрать. По-вашему, это именно след, который по крайней мере становится четким, делает возможным и позволяет прочесть себя: в и на языке, т. е. на краю языка...

— В языке есть только край... То есть соотнесение, референция. Поскольку никогда не бывает только одной референции, неприводимой референции, то можно с тем же успехом сделать вывод, что референт — все кроме имени — является или не является необходимым. Вся история негативной теологии — могу поспорить об этом, — разыгрывается в этой короткой и простой аксиоме.

— «На краю языка» могло бы значить, таким образом, «на краю как язык», в одном и двойном движении: избавления и выхода за предел. Но как момент и сила, как предписанные *движения* совершаются через край, по другую сторону света, поскольку они берут свою энергию из того, что уже происходило (имело место — *avoir déjà eu lieu*) — даже если это было всего лишь обещанием, — разборчиво-неразборчивый текст, теолого-негативный приговор остается в качестве *post-scriptum*. Это с самого начала *post-scriptum*, поскольку приходит после события...

— ...события — если я правильно понимаю — облеченного в форму некой печати, как если бы оно было назначено (свидетель без свидетеля) хранителем тайны; событие, скрепленное печатью с неразборчивой подписью, инициалами, дописьменным изображением.

— Опечатанное событие, сообразное с опытом *черты* (проведенной линии, *Zug*, края, охвата, отношения к другому, *Bezug, férence*, отнесение к чему-то *другому*, кро-

ме себя, отсрочки), постфактум — это не что иное, как приход одного письма после другого: *post-scriptum*.

— След от этого раненого письма, которое несет рубцы собственной неадекватности: подписанной, признанной, требуемой...

— ... а так же собственной чрезмерности, своего *hybris*, подписанного в свою очередь: это не может быть простой и самотождественной отметиной...

— ... как если бы она существовала всегда...

— Это может быть только подписью нестертой, нестираемой, неуязвимой, разборчивой, в отношении того, что она являет на поверхности, прямо на основании, которое составляет с ней единое целое. Эта отметина появилась на месте после того, как она имела место быть, в легком, незаметном, но сильном движении дислокации, на неустойчивом и разделенном краю того, что называют языком. Сама целостность этого так называемого языка становится непонятной и ненадежной.

— Таким образом, фраза «То, что называется негативной теологией, ...есть язык» говорит одновременно слишком много и слишком мало. В ней больше нет ясности надежной аксиомы, она больше не дает возможности консенсуса, она не дает хартии коллоквиума или гарантированного пространства коммуникации.

— Не будем пока ее дискредитировать. Сохраним ее на время как путеводную нить, как если бы мы в ней нуждались и хотели бы пойти дальше.

— Разве все апофатические теологемы не обладают статусом или, скорее, движением, неустойчивостью этой траектории? Разве не похожи они на стрелы, на копья, на одновременный выстрел многих стрел, пущенных в одном направлении? Но стрела это только стрела, она никогда не имеет цели в себе самой. Она

все, кроме того, что она должна достичь или, что она должна ранить; этого ей будет не хватать вплоть до того момента, когда она его коснется, и, таким образом, она остается всем, кроме...

— Силезиус сказал об этом, когда говорил о возможности самого невозможного или о более, чем самом невозможном (*Das überunmöglichste ist möglich*). Вспомните, он уточняет:

> Более чем невозможное возможно.
> Ты не можешь своей стрелой достать до солнца,
> Я же своей могу попасть в вечное Солнце.
> (*VI, 153*)

— Сохраним это предложение («То, что называют негативной теологией, есть язык»). Попробуем рассмотреть его наиболее наглядное значение, *at face value*. И вернемся к теме *philein*, а точнее, — к притягательности как переносу или переводу.

— Это темы безграничные, но оставим.

— Сделаем вид, что они не такие, если вы хотите. Внешний вид заставляет нас верить, что выражение «негативная теология» не имеет никакого строгого эквивалента вне двух традиций: философии или онтотеологии греческого происхождения; новозаветной теологии или христианской мистики. Обе эти траектории, оба нацеленных таким образом пути пересекаются в самом центре того, что мы называем негативной теологией. Такое пересечение...

— Все здесь как бы *скрещивается*: перекрест этих двух дорог, *kreuzweise Durchstreichung*, под которым Хайдеггер зачеркивает слово «быть» (без которого его грядущая теология, как он говорит, должна обойтись) и *Gevier*[*], на который он таким образом как бы ссылается,

---

[*] От «*Geviert*» (нем.) — четырехугольник, прямоугольник. В

христианский крест, под которым Марион зачеркивает слово «Бог» (может быть, это способ спасти имя Бога, избавить его от любого онто-теологического идолопоклонства: Бог без бытия)...

— Верно. Во всяком случае, выражение «негативная теология» называет чаще всего дискурсивный опыт, который располагается в одном из углов, образованных скрещением этих двух линий. Даже если одна линия всегда пересечена (*crossed*), она находится на этом перекрестке, на этом месте скрещения. Какими бы ни были переводы, аналогии, транспозиции, перенесения, метафоры — в еврейской, мусульманской или буддистской культурной мысли, никогда и никакой дискурс не принимал на себя явным образом такого названия (негативная теология, апофатический метод, *via negativa*).

— Уверены ли вы в том, что это название никогда не было востребовано ни одним из авторов для собственного его дискурса, даже в отношении упомянутых вами традиций?

— Я хотел только навести на мысль, что в культурной или исторической зоне, где выражение «негативная теология» появляется как вид одомашненного и контролируемого названия, в конечном счете, названия той христианской философии, о понятии которой Хайдеггер говорил, что оно столь же ложно и противоречиво, как квадратный круг, апофазия всегда представляла собой род парадоксальной гиперболы.

— Вот имя по-настоящему философское и поистине греческое.

— Из этой парадоксальной гиперболы мы возьмем теперь только необходимую для краткого доказатель-

---

книге М. Хайдеггера «Время и бытие» (М.: Республика, 1993) В.В. Бибихин переводит «*Gevier*» как «четверица», нами предлагается «перекрестье». — *Прим. перев.*

ства характеристику. Будем скромнее: рабочую гипотезу. Вот она. То, что позволяет определить историческое положение негативной теологии и идентифицировать ее собственную идиому, — это то же, что отрывает ее от почвы, где она укоренена. То, что указывает ей ее место, — это то же, что ее отчуждает и тем самым вовлекает в движение универсализирующего перевода. Иными словами, это то, что вовлекает ее в наиболее общепринятую часть дискурса, например, дискурса о той поддержке или том коллоквиуме, в котором скрещиваются различные тематики: христианская и нехристианская (еврейская, мусульманская, индуистская, буддистская и т. п.), философская и нефилософская, европейская и неевропейская и т. д.

— Вы видите в этой вовлеченности что-то родственное той своеобразной дружбе, о которой вы недавно с признательностью говорили? И, кстати, о благодарности...

— Не знаю. Все это пока очень предварительно, столь же поспешно, как может быть *post-scriptum*. Если я воспользовался такими философскими и греческими словами как «парадоксальная гипербола», то прежде всего затем, чтобы намекнуть на отрывок из «Государства» Платона. *Hyperbolé* называют движение возвышения (трансценденции), несущее или переносящее по ту сторону бытия или всего сущего (*etantité*), *epekeina tes ousias*. Это переполняющее движение, выстрел стрелы, перемещаясь как бы хочет сказать: «*X* существует по ту сторону того, что существует — бытия или всего сущего». Пусть *X* будет здесь Благом, неважно в настоящий момент, поскольку мы анализируем формальную возможность сказать: «*X* существует по ту сторону того, что существует: *X* существует без существования». Эта гипербола *предвещает*. Она предвещает в двух смыслах: *указывая* на открытую возможность и *вызывая* тем

самым само открытие. Ее событие оказывается одновременно показательным и порождающим, *post-scriptum* и пролегоменом, описанием, появляющимся после того, что оно описывает, и тем не менее письмом, кладущим начало. Она предвещает то, что приходит, и она вызывает то, что отныне должно приходить со всеми этими движениями гипер, ультра, за, по ту сторону, *beyond*, *über*, которые подгоняют дискурс или, вначале, существование. Эта стремительность их пристрастие.

— Вы говорите «существование», если я правильно понял, чтобы не сказать «субъект», «душа», «дух», «эго» или же «*Da-sein*». Вместе с тем, здесь-бытие открыто бытию в его качестве существования, благодаря возможности идти по ту сторону настоящего, того, что есть. Страсти — возвышение.

— Конечно, Хайдеггер именно так понимал *Dasein*; он описывает движение его возвышения, открытым образом цитируя платоновское *epekeina tes ousias*. Но он, по-видимому, понимает это «по ту сторону» как по ту сторону всего сущего, а не как по ту сторону самого бытия в смысле негативной теологии. Однако гиперболические движения платоновского, плотиновского или неоплатоновского стиля не стремятся не только по ту сторону бытия или Бога как существующего (как Высшее существо), но и по ту сторону Бога как имени, как называемого, названного или того, что можно назвать, как отсылки к чему-то, которая здесь делается. Само имя кажется здесь больше не существует, если только не...

— ...по ту сторону, как по ту сторону Бога. Это не место, но возвышающее движение, которое превосходит самого Бога, бытие, сущность, собственное или самое себя, *Selbst* или *Self* Бога, божественность Бога (*G0ttheit*), и в этом оно превосходит не только позитивную теологию, но и то, что Хайдеггер предлагает

называть теилогией (*théiologie*), дискурсом о божественности (*theion*) божества. Ангелус Силезиус говорил, если Вы припоминаете:

Man muss noch über G0tt
[...]
Ich muss noch über G0tt in eine wüsste ziehn.

Нужно даже идти за Бога
[...]
Я должен стремиться в пустыню за Богом
(*I, 7*),

но также:

Die über G0ttheit.
Was man von G0tt gesagt, das gnüget mir noch nicht:
Die über G0ttheit ist mein Leben und mein Liecht.

Сверх-божество.
То, что было сказано о Боге, для меня еще
не достаточно:
В сверх-божестве моя жизнь и мой свет.
(*I, 15*)

— Перенестись по ту сторону. Это движение трансценденции радикально отделяет бытие от знания, существование от узнавания. Это как бы разлом в *cogito* (августинском или картезианском) таком, каким оно мне дано, а именно, не только «*что*», но «*что*» и «*кто*» я есть. Следовательно, этот разлом одинаково подходит как для меня, так и для Бога; его трещина проникает в аналогию между Богом и мной, творцом и творением. На этот раз аналогия не стирается, не смиряется: она разделяет, она усугубляет диссоциацию.

Man weiss nicht was man ist.
Ich weiss nicht was ich bin. Ich bin nit was ich weiss:
Ein ding und nit ein ding: Ein stüpffchin und ein kreiss.

Мы не знаем, кто мы есть.
Я не знаю, кто я есть. Я не знаю, что я знаю:

Вещь и не-вещь: точка и круг.
(*I, 5*)

А вот чуть дальше аналогия, «*wie*»:

Ich bin wie Gott, und Gott wie ich.
Ich bin so gross als G0tt: Er ist als ich sociologie klein;
Er kan nicht über mich, ich unter Ihm nicht seyn.

Я словно Бог, а Бог словно я.
Я так же велик, как Бог: Он столь же мал, как и я;
Он не может быть выше меня, я не могу быть ниже него.
(*I, 10*)

— Я всегда чувствителен к этому беспримерному слиянию *двух воль* и *двух голосов* в этих поэтических афоризмах или в этих непрошеных признаниях, особенно, когда Я в них выходит на передний план так, что оно в одно и то же время остается наедине с Богом и выступает образцом, позволяющим себе говорить за любого, осмеливается *свидетельствовать* за другого (свидетельствовать за свидетеля), не дожидаясь ответа и не боясь спора. В противоположность тому, что мы говорили в начале нашей беседы, в небеспорядочных дискурсах существует монологизм или монолог: их как бы ничто не волнует. Эти две воли являются, *с одной стороны*, волей радикальной критики, гиперкритики, после которой ничто не кажется более застрахованным от нее: ни философия, ни теология, ни наука, ни здравый смысл, ни малейшая *докса*; а *с другой стороны*, — наоборот: поскольку мы заняли положение по ту сторону всякой дискуссии, власть этого приговаривающего голоса, который машинально произносит и воспроизводит свои вердикты тоном самой догматичной уверенности — никто и ничто не может здесь противоречить, потому что нами владеет пристрастие, признанное противоречие и искомый парадокс.

— Двойная власть этих двух голосов должно быть

связана с двойным обязательством (*bind*) экс-присвоения или искореняющего укоренения, о котором я недавно говорил. С одной стороны, действительно, такая теология впускает или несет негативность как саморазрушающее начало в сердцевину каждого тезиса, во всяком случае, она приостанавливает любой тезис, любое верование, любую *доксу*...

— В этом, его эпохé (*épokhè*) имеет определенное родство не только со *skepsis* скептицизма, но и с феноменологической редукцией. И в противоположность тому, что мы только что говорили, трансцендентальная феноменология — в силу того, что она проходит через отсрочку любой *доксы*, любой существующей позиции, любого тезиса — обитает в той же стихии, что и негативная теология. Одна могла бы быть хорошей пропедевтикой другой. Удивительно, не так ли?

— Если хотите, это не так уж несовместимо с тем, что мы говорили о языке кризиса. Оставим это. *С одной стороны*, такое заключение в скобки или в кавычки самого *тезиса* разрушает любую онтологическую или теологическую пропозицию, а на самом деле, любую философему как таковую. В этом смысле, принцип негативной теологии в движении внутреннего бунта, радикальным образом оспаривает традицию, от которой он как бы происходит. Принцип против принципа. Матереубийство и утрата корней, разрыв с принадлежностью, прерывание некоторого рода общественного договора, который отдает право государству, нации и, шире, философскому сообществу как сообществу рациональному и логоцентрическому. Негативная теология отрывается от него после того, как дело сделано, при перекручивании или (пре)вращении последующим движением искоренения, как если бы подпись не была подписана надлежащим образом, но опровергнута припиской или как угрызениями совести,

добавленными как *post-scriptum* в конце договора. Этот разрыв договора программирует целую серию аналогичных и рекуррентных движений, серию пустых обещаний *самой крайней степени*, которые ссылаются на *epekeina tes ousias*, но не предлагают себя в качестве негативной теологии (Плотин, Хайдеггер, Левинас).

Но *с другой стороны*, и тем самым, нет ничего более верного изначальному отно-теологическому наказу, чем эта гипербола. *Post-scriptum* остается подписью, даже если он ее отрицает. И как для всякой человеческой или божественной подписи — нужно имя. Если только, как на это намекалось чуть выше, имя не было чем-то, что отступило перед тем, что оно называет, и тогда «нужно имя» означает, что имени не хватает: оно должно отсутствовать, нужно имя, которое бы отсутствовало. Прийдя к тому, чтобы исчезнуть, оно становится *«за исключением самого себя»*. В самый апофатический момент, когда говорят: «Бог не есть...», «Бог — это ни то и ни другое; ни нечто, ни его противоположность» или «Бытие не есть...» и т. п., даже тогда нужно все еще говорить о сущем как таковом, в его истине, будь она мета-метафизической или мета-онтологической. Нужно держать обещание говорить любой ценой правду, свидетельствовать, признавать правду имени и даже того нечто, что должно быть названо именем, *т. е. по ту сторону имени*. Это нечто — только не имя. Нужно принимать к сведению указанную трансценденцию, негативный путь которой является всего лишь путем, методическим приближением, рядом этапов. Так же как молитва и свидетельство любви. Однако «я тебя люблю», находящееся на пути молитвы или любви, всегда в дороге. Ангелус Силезиус, между прочим, уточняет это, когда в некоторого рода примечании или *post-scriptum* к утверждению «*Man muss noch über G0tt*» (*I, 7*) добавляет: «То есть по ту сторону всего, что мы знаем о

Боге или что можем подумать о нем, в соответствии с негативным созерцанием (*nach der verneinenden beschawung*), о котором см. мистики».

— Вы не можете, следовательно, говорить, что «Паломник херувима» освобождается от негативной теологии.

— Нет, конечно не определенным, чистым и полным образом; он многим ей обязан. Но я не сказал бы этого больше ни про один текст. Наоборот, я считаю, что нет ни одного текста, который не был бы заражен негативной теологией, даже среди тех, которые не имеют, не хотят иметь или думают, что не имеют никакого отношения к теологии вообще. Негативная теология повсюду, но никогда не одинока. И благодаря этому, она принадлежит пространству философского или отно-теологического обещания (не выполняя его), которое она с виду отрицает: принять к сведению указанную языковую трансценденцию, как мы заметили чуть выше, говорить о Боге как таковом, по ту сторону его образов, по ту сторону этого идола, который может еще быть бытием, по ту сторону того, что сказано, видано или узнано о нем; отвечать на настоящее имя Бога — на то имя, на которое он сам отвечает и которому соответствует по ту сторону имени, под которым мы его знаем и которое слышим. Именно с этой целью негативная процедура отторгает, отрицает, отказывается от любых не соответствующих ей функций. Она делает это во имя пути истины и чтобы услышать имя правдивого голоса. Власть, о которой мы говорили раньше, дается ей правдой от имени и на пути, на котором она поднимает голос; голос этот говорит ее устами: *alehteia* как забытая тайна, оказывающаяся таким образом раскрытой, или истина как обещанное соответствие. Во всяком случае, желание говорить и соединять, а это *свойственно* Богу.

— Но что это за свойство, если свойство этого свойства состоит в самоизъятии, если свойство свойства *есть* именно не иметь ничего свойственного? И что означает здесь это «есть»?

— Как раз по этому вопросу — об имени Бога — любил высказываться Силезиус:

GOtt Eigenschafft.
Was ist GOtts Eigenschafft? sich ins Geschöpff ergiessen
*Allzeit derselbe seyn, nichts haben, wollen, wissen**.

Свойство Бога.
Каково свойство Бога? Раствориться в творении,
Быть в любое время одним и тем же, ничего не иметь, не хотеть, не знать*.
(*II, 132*)

Но *post-scriptum* добавляет решающее философское уточнение: угрызения совести переписывают это предложение в онтологии, противопоставляющей сущность случайности, необходимость возможности:

*«Следует понимать это "делание случайным" (*Verstehe* делание случайным) или возможным образом (*oder zuffäliger weise*); поскольку то, что Бог хочет или знает, он знает по существу (*wesentlich*). Он, следовательно, не имеет ничего (как свойство или качество: *mit Eigenschafft*)».

Бог «следовательно, ничего не имеет» и когда он дает, как Благо у Плотина («*Ennéades*», *VI, 7-15-16-17*), — дает то, чего он отныне не имеет, что у него остается не только за бытием, но и за его дарами (*kai tou didomenou to didon epekeina èn*). Дать не означает ни породить, ни *дать рождения*.

Итак, эта революция, одновременно внешняя и внутренняя, которая заставляет перейти философию, онто-тео-логическую метафизику на другую сторону ее самой, является в то же время условием переводи-

мости. Таким образом, чтобы выйти из себя самой, она призывает сообщество, преодолевшее границы ее языка, и приступает к процессу универсализации.

— То, что заставляет ее превзойти саму себя, приходит уже извне, из совершенно внешнего. Вот почему революция не может быть только внутренней.

— Да, она об этом сама говорит, об этом говорят мистики и теологи апофатики, когда они рассуждают об абсолютной трансценденции, которая заявляет о себе изнутри. Все сводится к одному и тому же или — неразличимо — к другому. Сказанное нами только что о философской Греции, верно и для традиции или перевода на греческий христианского откровения. С одной стороны, внутри — если можно так выразиться — истории христианства...

— С недавнего времени мне кажется, что сама идея самотождественности или само-интериорности любой традиции (конкретных метафизики, онто-теологии, феноменологии, христианского откровения, истории, истории бытия, эпохи, традиции, самотождественности вообще, целого и т. д.) оказывается спорной в самом своем основании.

— В самом деле. И негативная теология является одним из самых поразительных проявлений этого различия с собой. Можно таким образом сказать: то, что находится — как мы *верили* — внутри истории христианства (что мы читали у Силезиуса является насквозь сверхдетерминированным темами христианского откровения, это можно в любой момент увидеть по другим цитатам), апофатический замысел стремится сделать независящим от откровения, от всякого буквального языка новозаветной событийности, от пришествия Христа, Страстей, догмы о Троице и т. п. Прямой, но лишенный интуиции мистицизм, некоего

рода абстрактная пустота, освобождает его от какой бы ни было власти, от любого рассказа, догмы, верования и — в пределе — от всякой *определяемой* веры. В крайнем случае, он остается после всего независящим от всякой истории христианства, абсолютно независимым и даже оторванным (а может быть — отпущенным) от идеи греха, освобожденным (а может быть — откупившимся) от идеи искупления. Отсюда смелость и инакомыслие, потенциальное или актуальное, этих мэтров (вспомните об Экхарте), отсюда гонения, которым они порой подвергались, отсюда этот дух ереси, эти процессы, эта подрывная маргинальность апофатического течения в истории теологии и Церкви.

— Так, проанализированный нами разрыв общественного договора, понимаемого как процесс универсализации (некая разновидность разума эпохи Просвещения), воспроизводится постоянно...

— Вы могли бы почти что сказать: обычно, неизбежно, типично...

— ...как инакомыслие или ересь, *pharmakos*, которые нужно исключить или принести в жертву (еще одна фигура страстей). Поскольку верно, что, *с другой стороны* и согласно закону *двойного обязательства*, диссидентское искоренение может стремиться выполнить предназначение или обещание христианства, в отношении самой исторической его составляющей, *отвечая* таким образом зову или дару Христа, который раздается повсюду, во веки веков, и считая себя ответственным за свидетельство перед ним, т. е. перед Богом. (Скорее *Aufklärung*, чем Просвещение, но не будем об этом...)

Впрочем, отсылка к Евангелию — скрытая или явная, метафорическая или буквальная (на взгляд апофатической бдительности такая риторика о риторике сама пребывает как бы в состоянии догматического сомнамбулизма) — является чаще всего основополо-

гающей, неустранимой, предписанной. Вспомните, например, эту интериоризированную христианскую «фигуру», представленную здесь сердцем Масличной горы, о том, как святой Павел говорит в другом месте об обрезании сердца:

> *Der Oelberg.*
> *Sol dich Herren Angst erlösen von beschwerden,*
> *So muss dein Hertze vor zu einem Oelberg werden.*
>
> Масличная гора.
> Если страх Господен должен принести тебе страдания,
> Твое сердце должно прежде стать Масличной горой.
> (*II, 81*)

— Но не кажется ли вам, что некоторый платонизм — или неоплатонизм — здесь необходим и сопричастен? «Платон, чтобы настроиться на христианство», — говорил Паскаль, у которого порой обнаруживается дух или машина апофатической диалектики...

— Как повсюду. Когда Силезиус упоминает глаза души, как не признать в этом влияние платонова *наследия*? Но можно встретить его и в другом месте, и без родственной связи. Всегда можно утверждать или отрицать родство: обнаружение или взятие на себя* *унаследованного* долга как отрицание отрицания (*dénéganion*) — вот *двойная правда преемственности*, как и правда негативной теологии.

— Может быть вновь платонизировать и эллинизировать креационизм** более сложно? Последний часто принадлежит логической структуре многих апо-

---

* Здесь Деррида употребляет термин «*assomption*», который в зависимости от контекста может означать то «успение» (Успение Богородицы), то младшую посылку силлогизма, то принятие, взятие на себя (долга, ответственности и т. п.). — *Прим. перев.*

** Креационизм — (от лат. creatio — сотворение) — религиозное учение о сотворении мира богом из ничего; характерно

фатических дискурсов. На этом основании, он становится для них историческим пределом в двойном смысле слова: пределом *в* истории и пределом *как* история. Понятие сотворения, также как понятие ада, необходимо для Ангелуса Силезиуса. Когда он говорит: «Иди туда, куда ты не можешь ходить», то делает это, чтобы каким-то образом раскрыть основание этой максимы, а именно «*G0tt ausser Creatur*» — «Бог вне творения» (*I, 199*). Если свойство Бога — не иметь собственных свойств (он — все, кроме того, что имеет), то это происходит оттого — как мы уже договорились — что все происходит от Бога: Бог растрачивает себя, он растворяется «в своих творениях» (*ins Geschöpf*)...

— Но разве вместо того, чтобы быть догмой креационизма, это означает, что сотворение есть отчуждающее порождение и что повсюду, где есть бывшее присвоение, есть сотворение? Разве это было всего лишь переопределением принятой концепции сотворения? Вновь приходится говорить без-относительно (*n'importe*)* о чем или о ком, то, что говорят о Боге или о чем-то другом. Мысль кого-то по поводу кого-то или чего-то — безотносительно. Точно также мы могли бы ответить на вопросы: «Кто я?» или «Кто ты?», «Что такое другой?», «Что такое кто угодно или что угодно в качестве другого?», «Что такое бытие сущего как любой другой?» Все эти примеры хороши, даже если они показывают всем, что они особенным образом, хотя и неравнозначно, хороши. Эта «безотносительность» по отношению к кому-либо или чему-либо открывает путь для некото-

---

для теистических религий: христианства, иудаизма, ислама. — *Прим. перев.*

* Здесь мы снова встречаем игру слов вокруг корня «нести» — *porter* (фр.). Ср. с «*férence*», «*reference*». *N'importe* (фр.) — не имеет значения, неважно, *n'importe qui* — неважно кто, безотносительно к кому (чему) либо. — *Прим. перев.*

рого рода спокойного безучастия, для обостренной нечувствительности, если можно так выразиться, способной содрогаться от всего, а точнее, от этого глубокого безразличия, которое подвержено любому различию. Именно таким образом я понимаю иногда традицию *Gelassenheit* — это спокойствие, позволяющее не быть безразличным, покинуть не оставляя, если только оно не покидает, оставляя без внимания, или не забывает без забвения, — традиция, упорство которой можно проследить от Майстера Экхарта до Хайдеггера[11].

— У меня нет никаких возражений против такой гипотезы. Вы описываете невозмутимость (*Gelassenheit*), остерегаясь говорить о любви, и конечно же, любовь является одной только частной фигурой всего того, что оставленность может затронуть (не трогая, вместе с тем). Но почему не признать здесь саму любовь, а именно: бесконечный отказ, в котором как бы *сдаются невозможному*? Сдаться другому — это невозможное, которое может означать довериться на пути к другому, прийти к нему, но не переступать порог, уважать и даже любить невидимость, которую сохраняет другой, недоступный. Сдать оружие. (И на этот раз, сдать — больше не означает реституировать, реконструировать в целости, объединить пактом или символикой.) Сдаться и сдать оружие без поражения, не имея ни воспоминания, ни намерения войны: сделать так, чтобы этот отказ не стал еще одной хитростью в соблазне или дополнительной уловкой ревности. Здесь снова все может оставаться в нетронутом виде: и любовь, любовь без ревности, которая оставляет место другому, после перехода через *via negativa*. Последняя, если только я не интерпретирую ее слишком свободно, не состоит только в движении или моменте самоотречения, аскезы или временном лишении. Самоотречение должно оставаться в ходу (и, следовательно, — отказаться от хода),

чтобы другой (возлюбленный) оставался другим. Другой — это Бог или кто угодно, а точнее — какая-то сингулярность, с тех пор как любой другой есть любой другой. Поскольку самое трудное и даже невозможное кроется тут: тут, где другой теряет свое имя или может сменить его, чтобы стать каким угодно другим. Страдающая и безучастная, невозмутимость (*Gelassenheit*) проявляется в нас, она воздействует на это безразличие через кого-то другого. Она играет там и играет этим, не играя. Между прочим, это объясняет если не некоторый квиетизм*, то, по крайней мере, роль, которую *Gelassenheit* играет у Силезиуса, и прежде всего роль игры самой по себе, страсть игры, не упускающей случая сыграть в идее божественного творения:

G0tt spielt mit dem Geschöpffe.
Diss alles ist ein Spiel, dass Ihr die G0ttheit macht:
Sie hat die Creatur umb Ihret willn erdacht.

Бог играет с сотворением.
Все это игра, которой отдается божество:
Оно придумало творение для Своего удовольствия.»
(*II, 198*)

— Негативная теология может, таким образом, быть представлена как одна из самых радостных форм творения, участвующего в божественной игре, поскольку «Я» «словно» «Бог» — вспомните. Остается вопрос о том, кто дает место этой игре, вопрос о месте, открытом для этой игры между Богом и его творением, другими словами, — для бывшей аппроприации. В максиме «*G0tt ausser Creatur*» наречие, указывающее место

* Квиетизм (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный) — мистическая доктрина Молиноса (XVII век); религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле бога до требования быть безразличным к собственному спасению. В переносном смысле — созерцательность, бездейственность. — *Прим. перев.*

(*wo*), вбирает в себя всю загадку. Отправляйся туда, куда ты не можешь отправляться, к невозможному, что в конечном счете оказывается единственным способом идти или приходить. Отправиться туда, куда возможно, — значит не отправиться, а уже быть там и оставаться парализованным в не-решимости не-события: «*Geh wo du nicht kanst: sih, wo du sihest nicht: Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo G0tt spricht*». Это наречие места (*wo*) указывает на место божьего слова, на Бога как глагол, и «*Der Ort ist dass Wort*» (*I, 205*) также утверждает место как слово Бога.

— Сотворено ли это место Богом? Участвует ли оно в игре? Или же оно есть сам Бог? Или это то, что предшествует и Богу, и Его игре? Иначе говоря, остается узнать, открыто ли это невоспринимаемое (невидимое и неслышимое) место Богом, именем Бога (что, может быть, нечто другое) или же оно «старше» времени творения, времени вообще, истории, рассказа, слова и т. д. Остается узнать (по ту сторону знания), открыто ли это место зову (ответу, событию, призывающему к ответу, откровению, истории) или оно остается безучастно чуждым — как хора — всему тому, что занимает место, перемещается и играет в ней. Назовем это доказательством хоры...

— Есть ли у нас выбор? Почему нужно выбирать между двумя? Разве это можно? Верно, что эти два «места», эти два опыта места, эти два пути безусловно являются совершенно гетерогенными. Одно исключает другое, одно превосходит другое, одно обходится без другого, одно совершенно *без* другого. Но есть то, что сводит одно к другому — это такой странный предлог «*без*», это странное *без-вместе* или *вместе-без* (*without*). Логика этого соединения или разъединения (конъюнкции-дизъюнкции) одновременно позволяет и запрещает некоего рода образцовость. Каждая вещь, каждое сущее, Вы, я,

другой, каждый *X*, каждое имя и каждое имя Бога может стать образцом другого заменяемого *X*. Процесс абсолютной формализации. Любой другой есть любой другой. Имя Бога в одном языке, фразе, молитве становится образцом имени или имен Бога, а потом имен вообще. *Нужно* выбрать *лучший* из образцов (это непременно абсолютное благо, *agathon*, которое находит свое существование: *epekeina tes ousias*), но он — лучший *в качестве образца*: как то, что он есть и не есть, как то, чем он является и представляет, замещает, делает образцом. И это «нужно» (лучшее) также является образцом для всех «нужно»: имеющихся и возможных.

— «Нужно» означает не только «необходимо», но этимологически, во французском языке, еще и «не достает», «не хватает». Недостаток или провал всегда рядом.

— Если эта образцовость предписывает, она одновременно соединяет и разъединяет, она отделяет лучшее как индифферентное, как лучшее, так и индифферентное. *С одной стороны*, на одном пути — вечность глубокая и глубинная, фундаментальная, но в целом доступная для мессианства, телео-эсхатологического рассказа, определенного опыта или исторического откровения (или откровения истории). *С другой стороны*, на другом пути — вневременность бездны, не имеющей ни поверхности, ни дна; абсолютная невозмутимость (ни жизнь, ни смерть), дающая место всему, чем она не является. Фактически: две бездны.

— Но обе бездны, о которых говорит Силезиус, являются двумя образцами первой, глубокой, той, что Вы определили вначале, хотя на самом деле в ней нет ничего «первого». Силезиус пишет:

Ein Abgrund rufft dem andern.
Der Abgrund meines Geists rufft jmme mit Gescherey
Den Abgrund G0ttes an: Sag welcher tieffer sey?

Бездна взвывает к бездне.
Бездна моего духа вопиет
Бездне Бога: скажи, какая из них глубже?
(*I, 68*)

— Именно эта своеобразная образцовость одновременно укореняет и искореняет идиому. Каждая идиома (например, греческая онто-теологическая или христианское откровение) может свидетельствовать о себе самой и о том, чем она не является (пока или никогда), причем, значение этого свидетельства (мученичества) не определяется полностью внутренним содержанием идиомы (христианского мученичества, например). Тут, в этом свидетельстве, предоставленном не самому себе, а другому, формируется горизонт переводимости, а следовательно, — дружбы, универсального сообщества, европейской децентрации, по ту сторону значений *philia*, милосердия и всего того, что с ними связывается, и даже по ту сторону европейской интерпретации имени Европы.

— Вы намекаете, что именно при этом условии можно организовывать международные и межкультурные коллоквиумы по «негативной теологии» (теперь я поставлю это словосочетание в кавычки).

— Скажем так. Нужно осмыслить историчность и вне-историчность возможности этого проекта. Могли ли бы Вы представить себе такой коллоквиум всего лишь век тому назад? Но то, что выглядит возможным, становится тем самым бесконечно проблематичным. Этот двойной парадокс похож на двойную апорию: одновременное отрицание и новое утверждение греческой онто-теологии и греческой метафизики, искоренение и распространение христианства в Европе и вне Европы, в тот самый момент, когда — как нам говорит определенная статистика — призвание к нему, кажется, ослабевает.

— Я думаю о том, что происходит в самой Европе, где папа взывает к конституции или к восстановлению Европы единой в христианстве, которое могло бы стать ее сущностью и предназначением. Во время своих путешествий он старается показать, что победа над тоталитаризмом в странах Восточной Европы достигнута благодаря и во имя христианства. А во время над называемой войны в Персидском заливе, объединенные западные демократии часто произносили христианские речи, говоря о международном праве. Было бы слишком говорить теперь, что это не предмет коллоквиума.

— С одной стороны, это отрицание, подобно новому утверждению, как бы запирает на два оборота логоцентрический тупик европейского приручения (Индия, с этой точки зрения, не является чем-то совершенно отличным от Европы). Но с другой стороны, это также то, что происходя на *открытом* краю этой внутренности или этой глубины, *оставляет* проход, *оставляет существовать другое*.

— Оставлять — вот трудное для перевода слово. Как они будут его переводить? «*To leave*»? Как во фразе, которая скоро потребуется нам, когда мы будем расставаться (Я оставляю Вас, я ухожу, *I leave*)? Или «*to let*»?

— Здесь стоит прибегнуть к немецкой идиоме. Силезиус пишет в традиции *Gelassenheit,* которая идет как минимум от Экхарта — мы об этом говорили — до Хайдеггера. Нужно все оставить, оставить всякое «что-то» ради Бога и, несомненно, оставить самого Бога, расстаться с ним, то есть одновременно покинуть и (но) оставить его (по ту сторону бытия-чего-либо). За исключением его имени — о котором нужно молчать там, куда он отправляется сам, чтобы прийти туда, к своему собственному исчезновению:

Dass etwas muss man lassen.
Mensch so du Etwas liebst, so liebstu nichts fürwahr:
Gott ist nicht diss und dass, drumb lass dass Etwas gar.

Что-либо, нужно это оставить.
Человек, если ты любишь нечто, значит ты ничего на самом деле не любишь:
Бог — не то и не это, оставь же навсегда это нечто.
(*I, 44*)

или еще:

Die geheimste Gelassenheit.
Gelassenheit fähr G0tt: G0tt aber selbst zulassen,
Ist ein Gelassenheit die wenig Menschen fassen.

Самое тайное расставание.
Расставание способно постичь Бога; но оставить Бога самому себе —
Вот расставание, которое мало кто из людей способен постичь.
(*II, 92*)

— Расставание в этом *Gelassenheit*, расставание для этого *Gelassenheit* не исключает удовольствия или обладания (*jouissance*), напротив — оно дает им место. Оно открывает игру Бога (Бога и с Богом, Бога с самим собой и с творением); оно открывает страсть к обладанию Богом:

Wie kan man G0tt geniessen.
G0tt ist ein Einges Ein, wer seiner wil geniessen,
Muss sich nicht weniger als Er, in Ihn einschliessen.

Как можно обладать Богом.
Бог единонеразделен, кто хочет обладать Им,
Должен не меньше, чем он, заключаться в Нем.
(*I, 83*)

— Оставить место для другого, любого другого — это гостеприимство. Двойное гостеприимство: первое, имеющее вид Вавилонской башни (строительство

[*construction*] башни, призыв к универсальной традиции, но также и насильственное насаждение имени, языка, идиомы), и второе (другое, то же самое), подвергающее разрушению [*de-construction*] башню. Эти два намерения побуждаются одним определенным желанием универсального сообщества, по ту сторону пустыни черствой формализации, т. е. за самим построением. Но оба должны обращаться к тому, чего они хотели бы избежать — неизъяснимому. Желание Бога, Бог как другое имя желания ведет переговоры в пустыне с радикальным атеизмом.

— Когда слушаешь Вас, то возникает все крепнущее ощущение, что *пустыня* является другим именем, если не другим местом *желания*. И голос апофазиса, имеющий порой тональность оракула, на что мы недавно намекали, раздается в пустыне, однако это не всегда означает: вещать в пустыне.

— Движение в сторону универсального языка колеблется между формализмом или самым обедненным, засушливым, поистине пустынным техническим наукообразием, и, с другой стороны, — некоторого рода всеобщим натиском нерушимых тайн, неподдающихся переводу идиом, похожих на непереводимые печати. «Негативная теология» в этом колебательном движении является одновременно участвующей, включенной и содержащей в себе. Но рассказ о Вавилонской башне (конструкция и деконструкция одновременно) есть также история. Чересчур наполненная смыслами. Невидимая граница здесь могла бы пройти не между вавилонским проектом и его деконструкцией, а между вавилонским местом (событие, *Ereignis*, история, откровение, эсхато-телеология, мессианизм, обращение, направление, ответ и ответственность, строительство и разрушение) и какой-то невещественной «вещью», как недеконструируемая Хора, которая предшествует са-

мой себе в доказательстве, так, как если бы их было две, она и ее дубль. Место дающее место Вавилонской башне должно быть недеконструируемым, но не как конструкция, имеющая прочные основания, застрахованные от любого внешнего или внутреннего разрушения, а как сама расстановка (*espacement*) де-конструкции. Именно тут происходят и имеются эти «вещи», которые называют, например, негативной теологией и ее аналогами, конструкцией и ее аналогами, коллоквиумом и его аналогами.

— Что Вы хотите сказать, успокаивая себя этими «аналогами»? Что существует особая возможность в переносе или переводе того, что негативная теология может стать неким *analogon* или всеобщим эквивалентом, в переводимости, отрывающей, но также и возвращающей этот *analogon* его греческому или христианскому построению? Что этот шанс может стать шансом на своеобразие, позволяющим сегодня что-то другое, нежели потеряться в сообществе?

— Может быть. Но я не стал бы пока говорить о сообществе или о своеобразии — ни человеческом, ни даже антропо-теоцентрическом, ни даже том, что мы встречаем в перекрестье (*Gevier*), где называемое «животным» было бы смертным, прошедшим в тишине. Да, *via negativa* возможно была бы сегодня переходом от идиомы в пустыне самого общепринятого, как вероятность права, к другому всеобщему договору о мире (за рамками того, что сегодня называют международным правом; это очень позитивная вещь, но еще очень зависимая от европейского понимания государства и права, а потому столь легко инспектируемая отдельными государствами): вероятностью обещания и, во всяком случае, предвестником.

— Так Вы дойдете до того до утверждения существования в наши дни «политики» и «права» «негативной

теологии». Какой политико-правовой урок мы можем извлечь из возможности этой теологии?

— Нет, не извлечь, а вывести как некую программу из предпосылок или аксиом. Но *без* этой возможности (той, обязывает нас впредь заключать это слово в кавычки) не было бы более ни «политики», ни «права», ни «морали». Их смысл был бы поколеблен.

— В то же время Вы допускаете, что «без» и «не без» являются словами, которые труднее всего сказать или услышать, самыми немыслимыми или невозможными. Что хотел, например, сказать Силезиус, когда оставил нам в наследство эту максиму:

Kein Todt ist ohn ein Leben.

Никакая смерть не без жизни.
(*I, 36*)

или лучше:

Nichts lebet ohne Sterben.
G0tt selber, wenn Er dir wil leben, muss ersterben:
Wie dänckstu ohne Tod sein Leben zuererben.

Ничто не живет без того, чтобы умереть.
Даже сам Бог, если он хочет жить для тебя, должен умереть:
Как думаешь ты без смерти наследовать его жизни?
(*I, 33*)

— Писалось ли когда-нибудь что-то более глубокое про наследование? Я понимаю это как тезис о том, что значить «наследовать». И дать имя, и получить. Кроме...

— Да, поскольку «без», наследование, родство, если Вы предпочитаете, есть вещь самая трудная для осмысления и для «жизни», для «смерти». Но не забывайте, что данные и непосредственно прилежащие к ним максимы Силезиуса (*I, 30, 31, 32, 34, etc.*) имеют христианский смысл, а в *postscripta* максим 31 и 32 цитируется святой Павел («Бог умирает и живет в нас. Я не умираю

и не живу: Бог сам умирает во мне» и т. п.), чтобы объяснить, *как нужно читать*. Они учат читать, читая святого Павла, и не иначе. *Post-scriptum* к чтению или христианской самоинтерпретации может задать целую перспективу «Паломника херувима» и всех этих «без», включая «*G0tt mag nichts ohne mich*» (*I, 96*), включая «*G0tt ist ohne Willen*» (*I, 294*), включая — хочет того Хайдеггер или нет — «*Ohne Warumb*» из «*Die Ros'ist ohn warumb...*» (*I, 289*). Если Хайдеггер этого не хочет, то ему нужно было написать другой *post-scriptum*, который всегда возможен и представляет собой другой опыт наследования.

Трудность этого «без» распространяется через то, что все еще называют политикой, моралью или правом, которые также подвергаются непосредственной угрозе со стороны апофазиса. Возьмите пример демократии, идеи демократии, грядущей демократии (не «Идеи» в кантовском смысле и не современного, ограниченного и зависимого, понимания демократии, но демократии как наследования обещанию). Сегодня ее дорога, может быть, проходит в мире по — то есть через — апориям негативной теологии, которые мы только что схематично проанализировали.

— Как дорога может проходить по апориям?

— А чем была бы дорога без апорий? Как мог бы существовать путь без того, кто прокладывает его там, где он не открыт: перегорожен или еще спрятан в непути? Я не могу размышлять о пути без необходимости решать там, где решение кажется невозможным. Ни о решении, следовательно, а об ответственности там, где решение *уже* возможно и запрограммировано. И говорили ли бы мы, могли ли бы мы просто говорить об этом? Нашелся ли бы голос для этого? Имя?

— Признайте, что тогда возможность говорить или идти также представляется невозможной. Во вся-

ком случае настолько трудной, что проход по апории кажется сначала (может быть) заповедным (как тайна), предназначенным только для избранных. Такой эзотеризм кажется чуждым демократии вообще и грядущей демократии, которую Вы определяете не более, чем апофазис определяет Бога. Ее будущее было бы ревниво рассчитано, контролируемо, едва обозначено избранными. Очень подозрительным.

— Поймите меня, нужно придерживаться двойного наказа. Два соперничающих желания раздирают апофатическую теологию на краю не-желания, вокруг пропасти и хаоса Хоры: желание бытия, включающего всех (сообщество, *koinè*), и желание сохранить или доверить тайну в очень строгих пределах тем, кто ее понимает *правильно* — как тайну — и, следовательно, способен или достоин хранить ее. Тайна — не более, чем демократия или тайна демократии — не должна, а впрочем и не может, быть передоверена в наследство любому. Еще один парадокс образца: любой (примером этого «любого» может послужить выборка) должен также давать *правильный* образец. Поймите меня, когда я говорю это, то цитирую снова Силезиуса, своеобразный *post-scriptum*, который он добавляет к максиме о «блаженной тишине» (*Das seelige Stilleschweigen; I, 19*). Нужно *правильно* понимать тишину, как в другом месте *Gelassenheit*:

Wie seelig ist der Mensch, der weder wil noch weiss!

Блажен человек нежелающий и неведающий!

А вот *Nota Bene* в качестве *post-scriptum*:

Der G0tt (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preiss.

Богу (пойми меня правильно) (он) не воздает
ни хвалы, ни славы.

И Вы припоминаете, что «мало кто из людей» готов понять образцовую *Gelassenheit* — ту, которая не толь-

ко пользуется случаем, но умеет расстаться с Богом (*II, 92*). Заповедной, самой изысканной, самой редкостной тайной является тайна *Gelassenheit*, а не другого: тайна этого, а не того, что на нее похоже; тайна этого *оставить-другого-тут*, а не другого. Как может быть дана (посредством чего? кем?) эта безмятежность расставания, та, которая к тому же приходит к договору — по ту сторону всякого знания — не давать Богу (*à Dieu*) даже прощального слова (*Adieu*), даже его имени?

— Дать имя: разве это тоже дать? Дать что-то? А что-то другое — это всегда только прозвище: Бог или Хора, например...

— Можно в этом сомневаться, с тех пор, как не только имя не является ничем, во всяком случае, не является тем, что оно называет: ни названное, ни узнанное, — но рискует также закрепостить, поработить или обязать другого, связать называемое, призвать его к ответу до какого-либо решения или обсуждения, прежде всякой независимости. Назначенная страсть, союз предписанный столь же, сколь и обещанный. Вместе с тем, если имя не принадлежит навеки, от рождения и по всей строгости тому, кто его получает, то оно уже не принадлежит более, с первого мгновения дающему его. Лучше, чем когда-либо, согласно формуле, неотступно преследующей нашу традицию от Плотина до Хайдеггера, который на него не ссылается, и до Лакана, не ссылающегося ни на того, ни на другого[12], дар имени дает то, что сам не имеет; то, в чем заключается, возможно, прежде всякой сущности, т. е. за бытием, несущественность дара.

— Последний вопрос. Может быть это скорее предугадывается, но Ангелус Силезиус представляет собой не все и даже не лучший образец «классической» или канонической негативной теологии. Почему же все сводить к нему?

— Тут нужно верить в случайность или возможность истории: непредвиденные автобиографические обстоятельства, если угодно, то, что случилось со мной этим летом. Данную книгу — «Паломник херувима» (и только некоторые выдержки) — я выбрал, чтобы взять с собой, в это семейное место, чтобы сидеть ночами возле матери, которая потихоньку нас покидает и больше не может звать по имени. Силезиус начинает становиться мне ближе, совсем неизвестный, каким он все же остается для меня, и дружеский. Я обратился к нему в последнее время как бы по секрету, по причине высказываний, которых я теперь не приводил. И потом, он занимает мало места в багаже (70 страниц). Не правда ли, негативная теология — мы уже немало об этом сказали — это самая экономичная формализация, самая большая воля к возможному, почти неисчерпаемый языковый запас в столь малом количестве слов! Неистощимо недосказанная, неразговорчивая, тайная, упорно стоящая в стороне от всякой литературы, и вместе с тем, недоступная именно там, где она кажется отдающей себя, приступ ревности, что страсть уносит по ту сторону самой себя, — эта литература как бы сделана для уединения и изгнания. Она держит желание в напряжении, и говоря всегда слишком или слишком мало, всякий раз расстается с вами, никогда не покидая.

Ницца — Берлин,
август 1991

примечания

[1] «Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die ausserordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend sowie ich Gleiches bisweuilen in den deutschen — im übrigen schönen — Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt...» (*Leibniz.* Lettre à Pacius, le 28 janvier 1695 (*Leibnitii opera.* Ed. Dutens. — VI. — P.56). Цитируется по: *M.Heidegger.* Der Satz vom Grund. — Pfullingen: Neske, 1957. — S.68.

[2] *Silesius Angelus.* La Rose est sans pourquoi. (Extraits du «Pèlerin chérubinique». Trad. de Roger Munier. — Paris: Arfuyen, 1988). Я почти всегда изменяю перевод и вопроизвожу оригинальный текст на старонемецком, который мы находим в двуязычном издании «Cherubinischer Wandersmann», под редакцией Henri Plard (Paris: Aubier, 1946). Некоторые из приведенных максим взяты из этого издания и их нельзя найти в издании Роже Мюнье «La Rose est sans pourquoi» (сокращенная версия), который опубликовал еще одну (полную) версию этого произведения: «L'Errant chérubinique». Paris: Planète, 1970. Préface de Roger Laponte.

[3] *Taylor M.* «nO nOt nO» // Op. cit., p.176, 186, Avertissement.

[4] См., в частности: *Derrida J.* Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. — P.59 et passim.

[5] *Derrida J.* Donner le temps. 1. La Fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991. (Здесь на с.9-10 приведены многочисленные ссылки на этот предмет.)

[6] *Heidegger M.* Sein und Zeit. § 50. S.250. Об этом хайдеггеровском сюжете смотри: Apories (Mourir — s'attendre aux «limites de la verité»). — Paris: Galilée, 1993.

[7] См.: *Taylor M.* Comment ne pas parler?// Op. cit. — P.590 et suiv.

[8] *Taylor M.* Op. cit. — P.168,187.

[9] *Derrida J.* The Politics of Friendship // The Journal of Philosophy. — N°35, novembre 1988. Здесь дан краткий и очень схематичный обзор исследования по истории и главным — или каноническим — характеристикам понятия дружбы.

[10] *Taylor M.* Op. cit. — P.174-175.

[11] См., в частности: *Derrida J.* Nombre de oui // *Derrida J.* Psyché. Invention de l'autre. — Paris: Galilé, 1987. — P.646 et suiv.

[12] По поводу Плотина см.: *Derrida J.* Nombre de oui // Op.cit. — P.83; О Хайдеггере и Лакане см.: *Derrida J.* Donner le temps // Op.cit. — P.12-13, n. 1.

хора

предисловие

> Миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности. Как можно сформулировать и даже формализовать эти колебательные операции, меняющие термин на его противоположность, продолжая в то же время держать их с других точек зрения на расстоянии? В конечном счете мифологу приходится констатировать факт своей несостоятельности, обращаясь к лингвистам, логикам, математикам, чтобы получить от них недостающий инструмент: структурную модель логики, которая не была бы бинарной логикой «да» и «нет»; логики, отличающейся от логики логоса.
>
> *Жан-Пьер Вернан*

Хора является нам. И является как имя. И когда оно приходит, сразу говорит нам больше, чем имя, чем другое имени и просто другое, вторжение которого оно предвещает. Этот предвестник еще ничего не обещает, ничем пока не угрожает. Он остается все еще чуждым кому бы то ни было, только называя неизбежность, и неизбежность пока еще чуждую мифу, времени и истории какого бы то ни было обещания или возможной угрозы.

Хорошо известно: то, что Платон в «Тимее» обозначает именем *«хора»*, кажется, бросает вызов той «непротиворечивой логике философов», о которой говорит Вернан — «бинарной логике “да” или “нет”».

Она, возможно, могла бы подчиниться «логике, отличной от логики *логоса*». *Хора* — ни «чувственная», ни «умопостигаемая» — относится к «третьему роду» (*triton genos* (48e, 52a)). Мы не можем даже сказать о ней, что она *ни* то, *ни* это или что она *одновременно* и то, и это. Недостаточно просто напомнить, что она не называет ни того, ни этого или, что она говорит и то, и это. Затруднение, на которое указывает Тимей проявляется иначе: *хора* кажется то ни тем, ни другим, то и тем, и другим сразу. Вероятно такая альтернатива между логикой исключения и логикой участия (мы к этому еще подойдем логически) зиждется на преходящей видимости и противоречиях риторики, а может быть и на некоторой неспособности назвать нечто. *Хора* оказывается чуждой сословию «образцов» — этой интеллигибельной и незыблемой модели. И тем не менее, «невидимая» и лишенная чувственной формы, она «участвует» в [построении] умопостигаемого очень обременительным, а точнее «*апоритическим*» образом (*aporôtata* (51b)). Во всяком случае, не будем обманывать себя — добавляет Тимей, — по меньшей мере не будем говорить себе неправду (или *pseusometha*), заявляя об этом. Осторожность такой «отрицательной» формулы заставляет задуматься. Не обманывать, не говорить неправду — обязательно ли это означает говорить правду? И что же такое с этой точки зрения *свидетельство*?

Напомним здесь еще раз в качестве предварительного приближения: речь о *хоре*, в том виде, в каком она *представляется*, обращается не к *логосу*, природному или легитимному, но к некому гибридному, незаконнорожденному и даже развращенному рассуждению (*logismô nothô*). Она является «как бы в грезах» (52b), что может, с одной стороны, лишить его ясности сознания, но с другой — придать ему божественную власть.

Не относится ли такое рассуждение к области

мифа? Сможем ли мы осмыслить *хору*, храня верность альтернативе *logos/mythos*? Или же это осмысление должно также обратиться к третьего рода рассуждению? И не будет ли это обращение к третьему роду — быть может также как и с *хорой* — только временем для обходного маневра, необходимого, чтобы указать на род за границей рода? За границами категорий и, особенно, категориальных противопоставлений, позволяющих вначале приблизиться к нему и говорить о нем?

В знак благодарности и восхищения, посвящаем эти рассуждения Жану-Пьеру Вернану. Они адресованы тому, кто нас столькому научил и столько дал, осмысливая оппозицию *logos/mythos*, но еще и бесконечно меняя полюса этой оппозиции, — автору «Оснований мифа» («*Raisons du mythe*») и «Двойственности и обратимости» («*Ambiguïté et renversement*»). Как можно осмыслить то, что, преодолевая упорядоченность логоса, его закон, его природную или легитимную генеалогию, тем не менее не принадлежит, *строго говоря*, мифу? Можем ли мы усмотреть за прерванной или запоздавшей оппозицией *logos*'а и *mythos*'а необходимость того, что, *давая место* этой и многим другим оппозициям, кажется порой не подчиняется более закону того самого, положение чему определяет? *Место* чему? Можно ли это назвать? Не существует ли некоего невозможного отношения к возможности называть? Есть ли здесь над чем *думать*, как мы говорим обычно для скорости, т. е. думать об этом в соответствии с *необходимостью*?

I

Колебание, о котором мы только что говорили, это не простое колебание между двумя полюсами. Это колебание между двумя родами колебаний: двойным исключением (*ни/ни*) и участием (сразу *и то, и это*).

Однако, имеем ли мы право переносить логику, паралогику или металогику на это сверх-колебание от одной целостности к другой? Оно относится к родам сущего (чувственный/умопостигаемый, наглядный/ненаглядный, имеющий форму/бесформенный, образный или выразительный/образцовый), а мы переносим его на роды рассуждения (мифос/логос) или роды отношения к тому, что существует или не существует вообще. Конечно, такой перенос сам собой не разумеется. Он зависит от некой метонимии: той, что могла бы переносить роды бытия на роды рассуждения, перенося имена. Но, с одной стороны, разделить эти две проблематики всегда непросто, а особенно у Платона: качество рассуждения держится прежде всего на качестве бытия, о котором оно говорит. Как если бы имя давалось только тому, что (кто) его заслуживает и его называет. Рассуждение, как отношение к тому, что вообще существует, оказывается квалифицированным или дисквалифицированным тем, к чему он относится. С другой стороны, метонимией допускается переход посредством *рода*, от одного рода к другому, от вопроса о родах бытия к вопросу о родах рассуждения. Следовательно, рассуждение о хоре есть также рассуждение о роде (*genos*) и о различных родах рода. А позже мы увидим, что род — это еще и люди или народ (*genos, ethnos*), тема которого появляется в начале «Тимея». В узком контексте, который мы сейчас выбираем, а именно эпизод о хоре, мы встретим еще два рода рода. Хора — это третий род, *triton genos*, по отношению к двум родам бытия (неизменная и умопостигаемая/подверженная порче, становящаяся и чувственная); она кажется также определенной в отношении рода как пола: Тимей говорит о ней как о «матери» и «кормилице». Не будем торопиться называть тот способ, каким он это делает. Почти все толкователи «Тимея» настаивают в

этом месте на риторических ресурсах, никогда не задаваясь вопросом об их субъекте. Они спокойно рассуждают о метафорах, образах, сравнениях[1]. И ни одного вопроса о традиции риторики, предоставляющей в их распоряжение запас концептов — очень полезных, но построенных именно на том различении чувственного и умопостигаемого, приспособиться к которому *хора* не может: без какой-либо двойственности Платон дает понять, что самое трудное для нее — приспособиться. Эта проблема риторики — в особенности, возможности называть — здесь, как мы видим, далеко не второстепенная проблема. Ее значение не ограничивается больше педагогическим, иллюстративным или инструментальным планом (те, кто говорит о метафоре по поводу *хоры*, часто уточняют: дидактическая метафора). В данную минуту удовлетворимся тем, что укажем и разместим ее, раз это необходимо; но уже ясно, что раз она — *хора*, то не дает себя с легкостью разместить, лишить себя права свободного выбора места: она в большей мере размещающая, чем размещенная — оппозиция, которую нужно в свою очередь избавить от определенного грамматического или онтологического выбора между активным и пассивным. Мы не будем говорить о метафоре, но не для того, чтобы вы думали, что *хора есть собственно* мать, кормилица, восприемница, матрица или что она золотая. Может быть, именно потому, что она по обе стороны противоположности «метафорический смысл/собственный смысл», мысль о *хоре* превышает полярность, несомненно аналогичную противоположности *mythos* и *logos*. Такой, по меньшей мере, могла бы быть проблема, которую мы хотим подвергнуть здесь испытанию чтением. Предполагаемое следствие может быть таким: из-за этих двух противоположностей мысль о *хоре* может возмутить сам порядок противоположности, противоположность вооб-

ще, — диалектическая ли она или нет. Оставляя место оппозиции, сама она может не подчиняться никакому ниспровержению. Здесь другое следствие: не потому, что *хора* была бы неизменно *самой собой* по ту сторону своего имени, но потому, что переносясь за пределы противоположности смысла (метафорического или собственного), она больше не принадлежала бы ни горизонту смысла, ни смыслу как смыслу бытия.

После этих предосторожностей и отрицательных гипотез, становится понятно, почему мы бережем имя «*хора*» от какого-либо перевода. Перевод, конечно, всегда появляется в произведении, и *в* греческом языке и с греческого на любой другой. Для верности не будем называть ни один из них. Думать и переводить проходят здесь один и тот же опыт. Этот опыт, если он должен быть испытан, то не только в заботе о вокабуле и крупице смысла, но и о всей текстуре тропика; мы не говорим пока о системе и способах приблизить, чтобы их *назвать*, элементы этого «тропика». Относятся ли они к самому имени *хоры* («место», «площадь», «участок», «область», «край») или к тому, что традиция называет фигурами: сравнения, образы, метафоры, предложенными самим Тимеем («мать», «кормилица», «восприемница», «матрица»), — переводы остаются в плену интерпретационных сетей. Они наведены ретроспективной проекцией, анахронизм которой всегда остается подозрительным. Этот анахронизм не необходимо, не всегда или не только слабость, которой может избежать всецело бдительное и строгое толкование. Мы могли бы здесь попытаться показать, что никто от нее не застрахован. Даже сам Хайдеггер — один из немногих, кто никогда не говорил «метафорой», — по-видимому поддался той телеологической ретроспекции[2], от которой, между прочим, он нас столь справедливо предостерегал. И этот жест кажется в высшей

степени значимым для совокупности его исследований и его отношения к «истории-философии».

Все только что сказанное о риторике, переводе или телеологическом анахронизме могло породить недоразумение. Нужно немедленно его развеять. Мы никогда не собирались ни предложить *правильное слово* для *хоры*, ни назвать ее, наконец, *ею самой*, отбросив все обходные маневры риторики, ни наконец, подступиться к *ней самой*, дабы она не оставалась вне всякой анахронической перспективы, в стороне от всякой точки зрения. Ее имя — это не *правильное слово*. Оно предназначено несводимому, даже если то, что оно называет — *хора* — не сводится к чему бы то ни было и, уж тем более, к своему имени. Тропик и анахронизм неизбежны. Мы бы хотели только показать вам структуру, которая, делая их неизбежными, получает из этого нечто другое, чем случайности, слабости или возможные моменты. Вся история толкований «Тимея» не смогла приблизить этот структурный закон *как таковой*. Речь могла бы идти о структуре, а не об определенной сущности *хоры*, ведь по ее поводу вопрос о сущности больше не имеет смысла. Как, не имея сущности, *хора* оставалась бы по ту сторону своего имени? *Хора анахронична*, она «есть» анахронизм в бытии, а точнее, — анахронизм бытия. Она анахронизирует бытие.

«Вся история толкований», мы только что сказали. Невозможно исчерпать ту огромную литературу, которая со времен античности была посвящена «Тимею». Мы не собираемся разбирать ее здесь целиком. А главное, не предполагаем ее целостность или однородность и даже саму возможность ее обобщить в каком-то упорядоченном восприятии. Зато мы предполагаем, — и это снова можно было бы назвать «рабочей гипотезой», — что презумпция такого порядка (объединение, целостность, тотальность, организованная

telos'ом) находится в значительной связи со структурным анахронизмом, о котором мы говорили выше. Он стал бы неизбежным эффектом, произведенным *чем-то таким как* хора, которая не *что-то такое* и не *как что-то,* даже не как то, чем она была бы там, за своим именем, т. е. *она-сама.*

Богатые, многочисленные, неисчерпаемые интерпретации приходят в итоге к тому, что информируют о значении или ценности *хоры.* Они всегда состоят в том, чтобы, определяя ее, *придать* ей *форму*; но она не может предлагаться или обещаться иначе, как избавляясь от всякой детерминации, от всех меток или отпечатков, которым мы ее подставляем в нашей речи, — от всего того, что мы ей хотели бы дать, не надеясь ничего получить взамен... Однако, то, что мы здесь выдвигаем на передний план в интерпретации *хоры* — в тексте Платона о *хоре* — говоря о приданной или полученной форме, о метке или отпечатке, о знании как информировании и т. п., — все это уже обращается к тому, что сам текст говорит о *хоре,* к его концептуальной и герменевтической системе. Только что высказанное нами, например и в качестве примера, по поводу *хоры* в тексте Платона, воспроизводит или попросту переносит со всеми ее схемами речь Платона на сюжет *хоры.* Вплоть до этой самой фразы, где я только что использовал слово «*схема*». *Skhemata* есть фигуры, вырезанные и отпечатанные в *хоре,* формы, которые ее ин-формируют. Они к ней сводятся, но не принадлежат ей.

Интерпретации, следовательно, могли бы придать форму «*хоре*», оставляя на ней схематическую метку их отпечатка и осадок их вклада. Вместе с тем, «*хора*», по-видимому, никогда даже не позволяла себя задеть — или потрогать, еще меньше начать и уж подавно — исчерпать — этими *типами* тропического или интерпретативного перевода. Мы не можем даже сказать, что

она дает им опору субстрата или прочной субстанции. *Хора* не субъект. Это не является ни субъектом, ни субъективированным. Герменевтические *типы* могут информировать, они могут придать форму *хоре* только в той мере, в какой, недоступная, бесстрастная, «аморфная» (*amorphon*, (51a)) и всегда девственная, той самой радикально невосприимчивой к антропоморфизму девственностью, она *выглядит* так, будто *принимает* эти типы и *дает* им *место*. Но если Тимей называет ее восприемницей (*dekhomenon*) или местом (*khôra*), то эти имена не указывают на сущность, прочное бытие *эйдоса*, поскольку *хора* не принадлежит ни роду *эйдоса*, ни роду *мимесиса* — образам *эйдоса*, только что отпечатанным в ней, которой таким образом *нет*, которая не принадлежит к двум родам познанного или известного бытия. Ее нет, и это ее не-бытие может только *давать знать о себе*, а значит, она не дает себя ухватить или постичь посредством антропоморфических схем, обозначающих «*принимать*» или «*давать*». *Хора* не есть, в особенности, опора или субъект, который давал бы место, принимая или ощущая, даже если позволяет ощутить себя.

Заметим, что теперь мы говорим о *хоре* (*khôra*) вообще, а не о *хоре* как об определенном существительном женского рода (*la khôra*), как того всегда требует конвенция, и не употребляем, как мы могли бы это сделать из предосторожности, в кавычках это слово, концепт, значение или значимость — «хора» («*khôra*»). Этому есть много причин, большая часть которых, без сомнения, уже очевидна. Определенный артикль предполагает существование вещи, сущего *хора*, на которое можно было бы легко сослаться через имя нарицательное. Итак, то что было сказано о *хоре* (вообще, без определенного артикля, т. е. *khôra*, а не *la khôra*), говорит, что это имя не указывает ни на один из познан-

ных, известных типов сущего или, если угодно, типов (вос)*принятых* философским рассуждением, т. е. *онтологическим логосом*, который повелевает в «Тимее»: хора ни чувственная, ни умопостигаемая. Имеется *хора*; можно даже задаться вопросом о ее *physis* и *dynamis*, по меньшей мере, предположительно задуматься на их предмет, но как раз этого «*имеется*» здесь нет. Позже мы еще вернемся к тому, что может дать осмысление этого «*имеется*», которое, впрочем, ничего не дает, давая место или давая повод подумать, но было бы рискованно видеть здесь эквивалент *es gibt*, того *es gibt*, которое безусловно остается включенным в любую негативную теологию, если только оно не вызывает ее всегда, в своей христианской истории.

Не следовало ли нам удовольствоваться тем, чтобы осторожно говорить вместо хоры (*la khôra*): слово, имя нарицательное, концепт, значение или значимость хоры (*khôra*)? Такие предосторожности оказались бы недостаточными. Они предполагают различения (слово/концепт, слово-концепт/вещь, смысл/ссылка, значение/значимость, имя/именуемое и проч.), которые сами содержат возможность, по меньшей мере, одного детерминированного *сущего*, отличающегося от другого, и действий, направленных на это, на него или его смысл, через действия речи, обозначения или указания. Все эти действия взывают к обобщениям, к порядку множественности: роду, виду, индивиду, типу, схеме и т. д. Итак, что же именно мы можем прочитать о хоре в «Тимее»: что «какая-то вещь», которая не является «вещью», ставит под сомнение эти предположения и различения; «какая-то вещь» не есть вещь и избавляется от этого порядка множественности.

Но даже если мы говорим о хоре вообще (*khôra*), а не о данной хоре (*la khôra*), то все равно делаем из нее еще одно имя. Имя собственное, конечно, но слово та-

кое же, как любое другое имя нарицательное, слово, отличное от вещи или от концепта. С другой стороны, имя собственное кажется, как всегда, принадлежащим какой-либо персоне, а здесь — женщине. Может быть женщине, скорее женщине. Разве это не увеличивает риск антропоморфизма, которого мы хотели бы избежать? Не рисковал ли и сам Платон, когда он как бы «сравнивал», как говорят, хору с матерью или кормилицей? Значение восприемницы как пассивной и девственной материи тоже ведь ассоциируется с женским началом и именно в греческой культуре. Эти возражения небезосновательны. Однако, если хора и представляет некоторые характеристики слова как имени собственного, то не потому ли, что через свою ссылку оно присоединяется к единственному (в «Тимее», а более строго, в том месте, которое мы рассмотрим позже, есть только *одна хора* и именно так мы и будем ее понимать — она существует только одна, сколь бы делимой она ни была), тем не менее, ссылки на эту ссылку не существует. Оно не имеет характеристик сущего, если под этим понимать сущее *онтологически*, а именно сущее интеллигибельное *или* чувственное. Есть *khôra*, но нет *la khôra*. Устранением артикля мы как бы откладываем на время определение в невидимых кавычках (мы цитируем слово Платона из того места «Тимея», где еще не знаем, что он хочет сказать и как его определить) и ссылку на какую-то вещь, которая не вещь, но которая упорствует в своей столь загадочной единственности, позволяет и заставляет называть себя, не отвечая и не давая увидеть себя, представить, определить. Лишенное реального референта, то, что в действительности похоже на имя собственное, оказывается также названным неким *X*, имеющим как свойство — как *physis* и *dynamis*, будет сказано в тексте — не иметь ничего в собственности и оставаться безфор-

менным (*amorphon*). Такое очень особенное неправильное употребление слова, которое в точности есть ничто, — это именно то, что *хора* должна (если можно так сказать) *хранить*, что *нужно сохранить за ней*, что *нам* нужно за ней сохранить. Для этого не нужно в общем виде принимать ее за другое, непосредственно приписывая ей свойства, которые могут быть только свойствами определенного сущего, одного из сущих, которое она «принимает» или от которого она принимает образ: например, сущее женского рода; вот почему женственность матери или кормилицы никогда не будет ее собственным атрибутом. Но это вовсе не значит (мы к этому еще вернемся), что речь здесь идет о простых фигурах риторики. Хора не должна принимать в себя, она, следовательно, должна не принимать, а только позволять себе приписывать свойства (того), что она принимает. Она не должна принимать, она должна не принимать, то, что она принимает. Во избежание всей этой путаницы, парадоксальным образом, нужно формализовать ее подход и придерживаться по ее поводу все время одного языка (τα,υτ?ον α,υτ'ην 'αε'ι πρσρητ?εον (50b)). Не столько затем, чтобы ей «давать все время одно и то же имя», как это часто переводят, но говорить о ней и называть ее все время *одинаковым образом*. Верно в общем и целом, даже если эта *вера* несводима ни к какой другой. Этот «образ» — единственный он или типичный? Обладает ли он особенностью идиоматического события или упорядоченной обобщенностью схемы? Говоря иначе, находит ли эта обобщенность в тексте Платона или, скорее, в этом эпизоде «Тимея» свою единственность и самую лучшую формулировку или она всего лишь один из ее образцов, сколь бы исключительной он ни был? Отчего, в каком смысле о «Тимее» говорят, что он образцовый? Если более важно, чтобы одним и тем же оставалось *наименование*,

а не *имя*, то возможно ли заменить, подменить, перевести *хору* другими именами, стараясь только заботиться о правильности наименования, например, речи?

Этот вопрос не может не звучать, когда мы вовлекаемся в такого рода действие чтения и заранее включаемся в необъятную историю интерпретаций и новых соответствий, которые с течением веков окружили *хору* своими хлопотами, принимая заботу о ней или обременяя ее надписями и рельефами, желая придать ей форму, отпечатать там образцы, с тем, чтобы произвести в ней новые объекты или отложить иные осадки. Такая нескончаемая теория толкований (например, речи Тимея) воспроизводит, кажется, то, что могло бы происходить не с текстом Платона, а с *хорой* как таковой. Да, с *хорой как таковой*, если уж мы можем говорить таким образом об этом *X* (или χ), который или которая не должна иметь никакого собственного определения — чувственного или умопостигаемого, материального или формального, — а, следовательно, никакой самотождественности. *Все происходит так, как если бы* будущая история интерпретаций хоры была заранее написана и даже предписана, заранее воспроизведена и продумана в нескольких отрывках «Тимея» на «предмет» *хоры* «как таковой». С ее непрерывными подъемами, провалами, повторным благословением, пересъемкой или перепечаткой, эта история заранее устраняется, потому что она программируется, воспроизводится и обдумывается посредством антиципации. История предписанная, запрограммированная, репродуктивная, продуманная — все ли это еще история? Разве что понятие истории не несет в себе этого телеологического программирования, которое конституируя историю, уничтожает ее. Признаваясь — «Вот так смутно нам представляется хора: с трудом, апоретически и как бы в грезах», — некто (Тимей, Пла-

тон и пр.) как бы говорит в итоге: «Вот на что отныне и навеки будут похожи все интерпретации того, о чем я здесь говорю». Все интерпретации будут похожи на то, *что я говорю* о *хоре,* а следовательно, то, что я говорю о хоре, заранее толкует и описывает закон всей истории герменевтики и институций, которые конструируются по этому поводу, об этом.

В этом нет ничего неожиданного. Хора принимает все определения, чтобы дать им место, но она не имеет ни одного собственного. Она ими владеет, их имеет, потому что их получает, но она не владеет ими как собственностью, у нее нет ничего в собственности. Она «есть» не что иное, как итог или процесс того, что в настоящий момент запечатлелось «на» ней, на ее сюжет и именно на него, но она не есть *сюжет* или *настоящая опора* для всех этих интерпретаций, хотя, все же, она не сводится к ним. Просто этот излишек — ничто; ничто, что может быть или о чем можно говорить онтологически. Такое отсутвие опоры, которое нельзя представить как отсутствующую опору или в отсутствие как опору, вызывает *и* сопротивляется всякой бинарной или диалектической оппозиции, всякому освидетельствованию философского, а более строго говоря — *онтологического типа.* Этот тип оказывается одновременно бросающим вызов и отброшенным тем самым, чему дает место. Нужно ли опять напоминать, настаивая на этом более аналитическим образом, что если что-то имеет место или, согласно нашей идиоме, «*данное*» место, то давать место здесь не означает жест некоего дающего субъекта, основы или начала какой-то вещи, которую можно было бы кому-то дать.

Несмотря на столь робко предварительный характер этих замечаний, они, возможно, все же позволят нам начать различать силуэт «логики», формализация которой кажется почти невозможной. Будет ли эта «ло-

гика» логичной, «формой логики», если воспользоваться выражением Вернана, когда он говорит о «форме логики» мифа, которую нужно «сформулировать и даже формализовать»? Конечно, такая логика мифа существует, но здесь снова возникает наш вопрос: а не принадлежит ли мысль о *хоре*, которая очевидно не освобождает от «непротиворечивой логики философов», пространству мифической мысли? Руководствующийся ею «незаконнорожденный» *логос*, все ли он еще *мифос*?

Дадим себе время, чтобы снова начать издалека. Рассмотрим способ, каким спекулятивная диалектика Гегеля включает мифическую мысль в телеологическую перспективу. Об этой диалектике можно сказать, что она является и что она не является непротиворечивой логикой. Она интегрирует и *снимает* противоречие как таковое. Таким же образом, она снимает мифическое рассуждение как таковое в философеме.

По словам Гегеля (а от себя добавим — после Гегеля и в соответствии с ним), философия становится серьезной только с того момента, когда встает на твердый путь логики: иными словами, отставив, а точнее — сняв, свою мифическую форму, — после Платона, с Платоном. Философская логика возвращается к себе самой, когда концепт просыпается от своего мифологического сна. Сон и пробуждение, ибо событие состоит в простом снятии покрова — эксплицировании и осознании философемы завернутой в свою виртуальную потенцию. Мифема может быть лишь пре-философемой, предлагаемой и обещаемой своему диалектическому *Aufhebung*. Это предшествующее телеологическое будущее время похоже на время рассказа; но это рассказ о выходе «за» рассказ. Оно обозначает конец повествовательного вымысла (*fiction*). Гегель объясняет его, выступая в защиту своего «друга Крейцера» и его книги «*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders*

der Griechen. 1810 — 1812»[3]. Мифологический логос, несомненно, может порождать претензию быть разновидностью «философствования»[4]. Философы могут пользоваться мифами, чтобы приблизить философемы к воображению (*Phantasie*). Но «содержание мифа есть мысль»[5]. Мифический план остается формальным и внешним. Если мифы Платона «красивы», если мифическое «представление» (*Darstellung*) мысли «красиво», то мы можем по ошибке посчитать мифы «превосходнее» (*vortrefflicher*), чем «абстрактный способ выражения». Действительно, Платон прибегает к мифу только там, где чувствует «бессилие (*Unvermögen*) выразиться в чистой модальности мышления». Но отчасти, еще потому, что он делает это только во введении к диалогам, а введение никогда не бывает чисто философским (известно, что Гегель думал о введениях и предисловиях вообще). Совсем по другому Платон выражается, когда он доходит до самой вещи, до главного сюжета. В «Парменида», например, простые детерминации мысли обходятся без образа и мифа. Диалектическая схема Гегеля относится здесь с одинаковым успехом к мифическому, воображаемому или символическому. «Парменид» «серьезен»: обращение к мифу здесь не очень часто. Оппозиция серьезного и несерьезного, которая господствует еще сегодня в оценках, и не только в так называемой англосаксонской мысли, покрывает здесь философскую мысль как таковую и в добавок ее мифологическо-игровые отклонения. Ценность философской мысли, т. е. также и ее серьезность, измеряется немифическим характером ее носителя. Гегель подчеркивает здесь ценность, серьезность, ценность серьезного, а Аристотель — его гарант. Поскольку, заявив, что «ценность Платона во всяком случае не заключается в мифах» (*«Der Wert Platons liegt aber nicht in den Mythen», S. 109*), Гегель цитирует и переводит Аристотеля. Следует оста-

новится на этом. Известно, но напомним об этом мимоходом прежде, чем приступим непосредственно к проблеме, каким весом давила на всю историю интерпретаций аристотелевская трактовка «Тимея», особенно в отношении хоры. Гегель переводит следующим образом парафраз из «Метафизики»: «περι μ'εν των μυτικως σοφιζομ'ενων ο'υκ 'αξιον μετ'α σπουδ~ης σκοπε~ιν — *Von denen welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln* — Кто философствует, прибегая к мифу, не стоит того, чтобы его рассматривали серьезно».

Гегель как бы колеблется между двумя интерпретациями. В философском тексте миф является то знаком философского бессилия, неспособности дойти до концепта как такового и придерживаться его, то признаком диалектического, а еще более — дидактического всесилия, педагогического мастерства серьезного философа, полностью владеющего философемой. Одновременно или последовательно, Гегель, по-видимому, признает за Платоном и это бессилие, и это мастерство. Две эти оценки противоречат друг другу лишь по видимости или до определенного момента. Общим у них является подчинение мифа как дискурсивной *формы содержанию* концепта обозначаемого, смыслу, который в сущности своей может быть только философским. А философская тема, концепт обозначаемого, какой бы ни была ее формальная *презентация* — философская или мифическая — сохраняет силу закона, господство или династию дискурса. Здесь можно видеть нить наших рассуждений: если у хоры нет смысла или сущности, если это не философема и если вместе с тем она ни объект, ни форма фантастического рассказа мифического типа, то где ее поместить на схеме?

С виду противоречивая, но в глубине последовательная эта логико-философская оценка не *приложима* к Платону. Она уже отмечена некоторым «платонизмом».

Гегель не читает Платона, отталкиваясь от Аристотеля и без ведома Платона, будто бы расшифровывая практику, смысл которой оставался недоступным автору «Тимея». Определенная программа этой оценки кажется уже прочитывается в данном произведении, как мы можем сейчас это проверить. Но может быть — одним условием больше, одним меньше, — это дополнительное условие могло бы жить, помещать и в силу этого тоже выходить за пределы названной программы.

Прежде всего программа. Космогония «Тимея» проходит цикл знания по всем предметам. Ее энциклопедическая цель в том, чтобы обозначить конец, *телослогоса* на предмет всего существующего: «κα῾ι δ῾η κα῾ι τ῾ελος περ῾ι το῀υ παντ῾ος ν῀υν ῾ηδη τ῾ον λ῾ογον ῾ημ῀ιν φ῱ημεν ῾εχειν» («Теперь мы скажем, что наше рассуждение о Мире подошло к концу».) (92c). Такой энциклопедический *логос* есть общая онтология, рассматривающая все типы бытия; она включает теологию, космологию, физиологию, психологию, зоологию. Смертные и бессмертные, человеческие и божественные, видимые и невидимые — все помещаются в ней. Это напоминание в итоге возвращает нас к различению видимого живого (например, чувственного бога) и умопостигаемого бога, чей образ можно видеть (икона, *eikôn*). Космос суть небо (*ouranos*) как видимое живое и чувственный бог. Он единый и единственный в своем роде, «моногенный».

Вместе с тем, дойдя до середины цикла, речь о *хоре* кажется все еще открытой, между чувственным и умопостигаемым, не принадлежащей ни тому, ни другому, а следовательно, ни космосу как чувственному богу, ни умопостигаемому богу, — пространству с виду пустому, несмотря на то, что оно, конечно же, не *пустота*. Но разве она уже не названа зияющей дырой, пропастью или щелью (*chasme*)? И разве не начиная с этой щели «в» ней, может состояться и иметь место рассло-

ение между чувственным и умопостигаемым или даже между телом и душой? Не будем слишком быстро приближать эту щель называемую *хорой* к такому хаосу, который к тому же открывает зияние пропасти. Не станем подгонять под нее антропоморфическую форму и пафос ужаса. Но не для того, чтобы установить на ее месте безопасную опору (*assise*), «в точности такую, какую Гея от времен мироздания дает всякой твари с самого ее рождения, — прочную и верную опору навсегда, противопоставляя себя зияющей и бездонной дыре Хаоса»[6]. Позже мы еще столкнемся с легкой аллюзией на *хору* у Хайдеггера, но не с той, что в «Тимее», а вне каких-либо цитат или точных ссылок с той, что у Платона обозначает место (*Ort*) между сущим и бытием[7], «разница» места между ними.

Онтологически-энциклопедическое заключение «Тимея» кажется скрывает открытую щель посредине книги. То, что она могла бы скрыть, закрыв раскрытый рот почти запретного рассуждения о *хоре*, это не столько пропасть между умопостигаемым и чувственным, бытием и ничто, бытием и наименьшим бытием, ни даже между бытием и сущим, или, добавим, логосом и мифосом, но между всеми этими парами и *другим*, которое даже не будет *их* другим.

Если и впрямь есть щель посреди книги, род пропасти, «в» которой мы стремимся думать или говорить о бездонной щели, которая могла бы быть *хорой* (открытость места, куда все приходит, чтобы разом занять место и осмыслить себя, — поскольку это ведь вписанные туда образы), то разве не имеет значения, что *бесконечное умножение образа вглубь* устанавливает определенный порядок композиции рассуждения? И что оно устанавливает все вплоть до способа думать или говорить, который должен быть похожим, но не идентичным тому, что бывает *на краях* щели? Может ли

быть незначащим, что *бесконечное умножение образа вглубь* влияет на формы рассуждения на *местах*, в частности, политических местах, а политика мест целиком и полностью подчиняется оценке мест (посты в учреждении, регионе, области, стране) в их качестве предназначенных для типов или форм рассуждения?

II

Бесконечное умножение вглубь рассуждения о *хоре*, месте политики, политике мест; такой могла бы стать не имеющая дна структура отпечатывания наложением на один и тот же кадр.

В начале «Тимея» приводится рассуждение о стражах города, землепашцах и ремесленниках, о разделении труда и воспитания. Возьмем это на заметку, хотя речь идет только об аналогии формальной и внешней структуры: те, кого воспитывают как стражей города, не имеют ничего в своей собственности (*idion*), ни золота, ни денег. Они «будут получать от тех, кого они охраняют содержание, соразмерное... нуждам» (18b). Ничего не иметь в собственности, даже золота, с которым ее могут только сравнивать (50a), — как это похоже на положение, состояние *хоры*. Вопрос может стоять таким образом, даже если никто не хочет принимать его всерьез, ведь трудно оспорить настолько формальную аналогию. То же самое и в отношении замечания, следующего сразу после (18c) и касающегося воспитания женщин, брака и, главным образом, настойчивости касательно общности детей. Все меры должны быть приняты, чтобы никто не смог узнать и признать своих собственных (*idia*) детей, только появившихся на свет (18c-d). При рождении (*paidopoiia*) всякая атрибуция естественных или легитимных свойств должна исключаться самим обществом данного горо-

да. Если принять во внимание, что моментом раньше было предписано одинаковое воспитание мужчин и женщин, которые должны быть подготовлены к одинаковым занятиям и функциям, то можно и дальше следовать формальной аналогии так называемого «сравнения» *хоры* с матерью и, — в знак дополнительной экспроприации, — с кормилицей. Такого рода сравнение не наделяет никакой собственностью, будь то в значении субъективного родительского или в значении объективного родительского: ни собственности родительницы (она ничего не порождает и к тому же не имеет совершенно ничего собственного), ни собственности детей, отображений отца, который, впрочем, также не является их «собственником». Уже немало сказано о неправильном употреблении вышеупомянутого сравнения. Но может быть, мы уже находимся в том месте, где закон вообще-то не имеет больше никакого значения. Рассмотрим в том же плане политическую стратегию браков. Она демонстрирует отношение глубинной рефлективности, сходное тому, о котором будет сказано позднее по поводу *хоры*, «сита» или решета, которые нужно трясти (*seiomena* (52e, 53a)), чтобы отвеять или отсеять «зерно» от «мякины»; закон возможно лучшего встречается с определенной случайностью. Так, на первых же страницах «Тимея», в чисто политическом рассуждении, описываются устройства, предназначенные для *секретных* махинаций сочетающихся браком с тем, чтобы дети рождались с наилучшими природными данными. И все это не без участия жребия (*klêros* (18d-e)).

А теперь некоторые уточнения. Мы не будем оценивать здесь эти формальные аналогии или эти рафинированные и утонченные (слишком утонченные, подумают некоторые) *бесконечные умножения образа вглубь, в первую очередь*, как уловки, дерзости или

секреты формальной композиции — в них искусство Платона-писателя. Это искусство нас интересует и должно заинтересовать в дальнейшем еще больше, но сейчас, прежде всего и независимо от предполагаемых интенций сочинителя, для нас важны ограничения, которые порождают эти аналогии. Составляют ли они *программу* или некую *логику*, чей авторитет довлел над Платоном? Да, но до определенной точки, и этот предел обнаруживается в самой пропасти: бытие-программа программы — структура пред-записи и типографического назначения — формирует эксплицитную тему умножающегося вглубь рассуждения о *хоре*. Эта последняя обозначает место записи *всего, что отмечается в мире*. Таким же образом, бытие-логика логики — существенный *логос*, независимо от того истинный он, правдоподобный или мифический — формирует эксплицитную тему «Тимея» (нам ее нужно будет еще уточнить). Следовательно, мы не можем просто, без долгих церемоний называть *программой* или *логикой* форму, которую диктует Платону закон композиции такого рода: программа или логика воспринимаются в ней *как таковые* только в грезах и умноженные до бесконечности *вглубь*.

После этой меры предосторожности на предмет аналогии, которая иначе могла бы показаться неосмотрительной, напомним самую общую черту, объединяющую и, одновременно, допускающую перемещения с одного места на другое «в» «том же самом» месте. Очевидно, даже слишком очевидно, чтобы это можно было заметить, но ее широта не имеет (если можно так сказать) никакого другого ограничения, кроме нее самой, а именно, ограничения *генеса*, рода во всех родах, различия полов, рождения детей, родов бытия и того *triton genos*, который суть хора (ни чувственная, ни умопостигаемая, «как бы» мать или кормилица и т. п.). Мы только что намекали на все эти роды родов, но еще не говорили

о *геносе* как расе[8], народе, группе, сообществе, близости по рождению, нации и т. п. Вот к этому мы и подошли.

Еще в самом начале «Тимея» вспоминают предыдущий разговор, речь (*logos*) Сократа о государстве (*politeia*) и о его наилучшем управлении. Сократ дает краткое резюме по темам, о которых мы только что говорили. Между делом он использует слово *хора* (19а), чтобы указать место, предназначенное для детей:

> «...Дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другие сословия; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить и за теми, и за другими и достойных возвращать на прежнее место (*khôran*), а недостойных возвращать на место тех, кто возвращен» (19а).

После этого напоминания Сократ говорит, что неспособен справиться с задачей прочесть похвальное слово мужам и государству. В этом он чувствует свое сходство с поэтами и подражателями. И вот генос или этнос. Сократ сообщает, что не имеет ничего против народа или расы, племени поэтов (*poiêtikon genos*). Но учитывая место и условия рождения и воспитания, нации или расе подражателей (*mimêtikon ethnos*) будет трудно подражать тому, что им непривычно, а именно тому, что происходило на деле и на словах (*ergois, logois*), а не в спектакле или в видимости (*simulacres*). Есть еще такой род или такое племя — софистов (*tôn sophistôn genos*). Здесь снова Сократ предпочитает говорить о *ситуации*, отношении к месту: род софистов характеризуется отсутствием собственного места, хозяйства, постоянного места жительства; эти люди не ведут домашнего хозяйства, у них нет никакого собственного дома (*oikêseis idias*). Они переезжают с места на место, из города в город и неспособны понять людей — философов и политиков, которые *имеют место*, т. е. действуют

жестами или словами, в городе или на войне. *Poiêtikon genos, mimêtikon ethnos, tôn sophistôn genos* — что остается после этого перечисления? Остаетесь вы, с кем я теперь говорю, вы, кто тоже — генос (19e) и принадлежите к тем, кто по рождению или по воспитанию *имеет место*. Вы, философы и политики в одно и то же время.

Стратегия самого Сократа тоже совершается, исходя из некоторого не-места, и это делает ее несколько озадачивающей, если не приводящей в смятение. Начав с заявления о том, что он тоже немного *как бы* поэт, подражатель и софист, неспособный описать философов-политиков, Сократ делает обманный ход, помещая себя в ряды тех, кто притворяется. Он притворяется, что принадлежит к геносу тех, чей генос в том, чтобы притворяться: симулировать принадлежность месту и сообществу, например, к геносу настоящих граждан, философов и политиков, к «вашим». *Сократ, таким образом, делает вид, что принадлежит роду тех, кто делает вид, что принадлежит к роду тех, кто имеет место, собственные место и хозяйство.* Но говоря все это, Сократ денонсирует тот генос, к которому он делает вид, что принадлежит. Он думает, что говорит правду о нем: действительно, эти люди не имеют места, они бродяги. *Следовательно, я, похожий на них, тоже не имею места*: во всяком случае, я на них похож, я не имею места, но то, что я на них похож или подобен не означает, что я им ровня. Но я говорю об этой истине, а именно, что они и я кажемся принадлежащими к одному геносу, лишены собственного места, потому что это истина, исходя собственно из *вашего* места, где вы на стороне истинного *логоса*, философии и политики. Я обращаюсь к вам с вашего места, чтобы сказать, что у меня нет места, потому что я похож на тех, чьим ремеслом является подобие, поэтов, подражателей и софистов — рода тех, кто не имеет мес-

та. Только вы имеете место и можете действительно утверждать одновременно место и не-место, вот почему я передаю вам слово. Действительно, вам его дать или вам его оставить. Передать, оставить, дать слово другому, значит сказать: вы имеете место, имейте место, ну, давайте.

Двуличность такого самоисключения, симулякр такого изъятия играет на принадлежности месту собственному, как политическому месту или месту жительства. Только эта принадлежность месту делает возможной истину *логоса*, а значит и его политическую действенность, прагматическую, праксическую эффективность, которую Сократ законно связывал с *логосом* в данном контексте. Именно принадлежность геноса к собственному месту гарантирует истинность его *логоса* (действительное отношение речи к самой вещи, к делу, *pragma*) и его действия (*praxis, ergon*). Специалисты по не-месту и по симулякру (к числу которых Сократ себя причисляет) не могут даже быть исключены из города как фармаконы (*pharmakoi*); они исключают себя сами, как это сделал здесь Сократ, передавая слово. Они исключают себя сами или притворяются, что делают это еще и потому, что просто-напросто не имеют места. Им нет места в политическом месте, где говорят и рассматривают дела, в агоре (*agora*).

Хотя имя *хоры* уже произнесено (19а), вопрос о ней как об общем месте или всеобщем вместилище (*pandekhês*) все еще не задан. Но даже если он еще и не задан как таковой, то уже дает знак и точку. Отметка дана. Ибо, с одной стороны, упорядоченная полисемия слова несет всегда смысл политического места или, в более общем виде, места, в которое что-то помещено, — по противоположности абстрактному пространству. *Хора* «хочет сказать»: место занято чем-то, страной, местом проживания, обозначенным местонахождением, рангом, постом, позицией, назначенной позици-

ей, территорией или регионом. И в самом деле, *хора* всегда уже занята, даже как общее место, в ней что-то помещено, а следовательно, она отличается от того, что в ней занимает место. Отсюда сложность рассмотрения ее как пустого или геометрического пространства и даже, как сказал бы Хайдеггер, того, что «готовит» картезианское пространство, *extensio res extensa*. Но, с другой стороны, в этом конкретном месте и на этом отмеченном месте речь Сократа, чтобы не сказать сократическая речь, вытекает или делает вид, что вытекает из бездомных блужданий, во всяком случае, исходя из пространства изъятия, которое оказывается к тому же нейтрализованным. Почему нейтрализованным? Если Сократ притворяется, что относит себя к тем, чей род — это род не имеющих места, он не видоизменяется, уподобляясь им, а говорит, что похож на них. Он, следовательно, как бы относит себя к третьему роду: не к софистам, поэтам и другим подражателям (*о которых он говорит*) и не к философам-политикам (*с которыми он говорит*, предлагая им только послушать его). Его слово не есть ни послание на чье-то имя, ни то, что содержится в послании. Оно *приходит* в третьем роде и в нейтральное пространство места без места, — места, где все отмечает себя, но которое «в-самом-себе» не отмечено. Не похож ли Сократ уже на то, что другие, — те самые, которым он *дает слово*, — позднее назовут *хорой*? Простое сходство, конечно. Было бы неприличием злоупотреблять голым рассуждением софистического рода. Но злоупотреблять сходством, не значит ли представлять его как идентичность, не значит ли ассимилировать? А ведь можно еще спросить себя об основаниях сходства как такового.

Мы находимся в преамбуле, нашей преамбуле к преамбуле «Тимея». В предисловиях, а тем более мифологии нет места серьезной философии, — говорил Гегель.

В этих преамбулах еще не стоял вопрос о *хоре*, по меньшей мере той, которая дает место в масштабах космоса. Вместе с тем, особым образом, само место преамбулы теснится на пороге перед толкованием места, назначением собеседникам места, которое они будут позже толковать. И такое назначение мест подчиняется одному критерию — критерию соответствия *места геноса месту собственному*. Однако, подобная мизансцена никогда, видимо, не принималась в расчет, в этот расчет. Она распределяет обозначенные и необозначенные места согласно схеме, аналогичной той, которая в дальнейшем упорядочивает речь о *хоре*. Сократ исчезает, он стирает в себе все типы, все роды, не только типы и роды людей изображения и симулякра, похожим на которых он себя выставляет, но и людей действия и людей слова, — философов и политиков, — к которым он обращается, отступая перед ними. Но отступая таким образом, он помещает себя или объявляет себя принимающим адресатом (*destinataire réciptif*) или, скажем, *вместилищем всего*, что отныне туда будет вписано. В самом своем событии его речь получает больше, чем может дать. Он говорит, что *готов* к этому, *защищен* и расположен получать все, что ему могут предложить. Слова космос и *endekhome-non* близки: «πґαρειμι τε ο˜'υν δ'η κεκοσμημґενος ґεπ' 'υτ'α κα'ι πґαντων 'ετοιμґοτατος 'ων δґεχεσται»: «...Сейчас я, как видите, приготовился к нему [словесному угощению. — *перев.*] и с нетерпением его ожидаю» (20c). Здесь опять встает вопрос: что значит *получать*? Что значит *dekhomai*? Когда вопрос ставится в такой форме — «что значит», то речь идет скорее не о размышлении над смыслом (*sens*) того или иного выражения, а об указании на складку огромной трудности: на очень старое, традиционное, определяющее отношение между вопросом о смысле или о чувстве (*du sensible*) и вопросом о восприимчи-

вости вообще. Точка зрения Канта имеет здесь некоторое преимущество, но даже до того, как *intuitus derivativus* или чистая чувственность были определены как восприимчивость, отношение интуитивное или перцептивное, в *смысле интеллигибельное*, уже предполагало неприводимую восприимчивость у конечного бытия вообще. Это еще более верно для интуиции или чувственного восприятия. *Dekhomai*, которая будет определять отношение *хоры* ко всему, что не она и что она получает (она суть *pandekhês*, 51a), играет на всей гамме смыслов и коннотаций: получать или принимать (вклад, зарплату, подарок), воспринимать, давать приют и даже ожидать (например, дар гостеприимства), быть адресатом в акте дара и ответного дара, как в нашем случае с Сократом. Дело касается возвращения (*antapodidômi*) дара или гостеприимства речи. Сократ заявляет о своей готовности получать в ответ речи, чьим гостеприимным, признательным принимающим адресатом он становится (20 b-c). Мы все еще в системе дара и долга. А когда мы подойдем к *хоре* как *pandekhês*, то за гранью всякого антропоморфизма мы различим, может быть, *нечто по ту сторону долга*.

Сократ — это не *хора*, но он на нее очень похож, если бы она могла быть кем-то или чем-то. Во всяком случае, он ставит себя на ее место, которое, правда, не такое как все, но, возможно, это — *само место*, незаместимое место. Незаменимое или незаместимое (*implaçablement*) место, из которого он получает слово тех, перед кем отступает, но кто также его получают, поскольку ведь это он дал им слово. Да и мы сами тоже, неумолимо (*implacablement*).

Сократ не *занимает* это неуловимое место, но именно с него — в «Тимее» или в других работах — *он реагирует на его имя*. Поскольку его, как и *хору*, необходимо всегда «называть одним и тем же образом». А

раз твердо не известно, что Сократ собственной персоной — или кто-то или что-то — есть он (оно), то *игра в имена собственные* становится самой бесконечной на свете. Что такое место? Чему оно дает место? Что имеет место под этим именем? Кто ты, *Хора*?

III

Перестановки, замещения, перемещения касаются не только имени. Мизансцена развертывается в соответствии со вставкой речей повествовательного типа, которые могут быть дополнительными или нет, а их начало или первое высказывание всегда кажется подмененным, исчезающим как раз там, где появилось. Мифический их аспект наблюдается порой как таковой, а бесконечное умножение *вглубь* позволяет осмысливать их до бесконечности. Мы уже не знаем — и от этого может закружиться голова — на каком краю, на поверхности какого обрыва? Хаос, расселина, *хора*.

Высказывания «Тимея», когда они явным образом соприкасаются с мифом, кажутся подчиненными *двойному мотиву*. В самой своей двойственности он мог бы конституировать философему мифологемы, подобную той, чье становление от Платона до Гегеля мы недавно рассмотрели.

1. С одной стороны, миф скрывает игру. Следовательно, не будем принимать его всерьез. Платон предшествует Аристотелю, он идет навстречу отрицанию серьезного у Аристотеля и точно также использует оппозицию игра/серьезное (*paidia/spoudé*) во имя серьезного в философии.

2. Но с другой стороны, в плане становления, когда мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос, когда приходится довольствоваться правдопо-

добием, миф становится обязательным, он учреждает единственно возможную строгость.

Эти два мотива с необходимостью переплетаются, что придает игре серьезность, а серьезности — игру. Не запрещается и даже несложно порассуждать (*dialogisasthai*, 59c) на тему вещей, когда ищут только правдоподобие. Таким образом, можно довольствоваться формой (*idean*) правдоподобных мифов (*tôn eikotôn mythôn*). В такие моменты отдыха оставляют в стороне рассуждения о верховных существах и ищут правдоподобие в отношении становления. Можно даже без всякого угрызения совести получать от этого удовольствие (*hèdonèn*), умеренно и разумно радоваться игре (*paidian*, 59d). «Тимей» множит предложения такого типа. Мифическое рассуждение *играет* с правдоподобным образом, поскольку чувственный мир сам принадлежит этому образу. Чувственное становление есть образ, подобие, а миф — изображение этого образа. Демиург создал космос *по образу* высшей модели, которую он созерцал. Соотносящийся с этими образами, с этими иконными существами логос должен быть им сопричастен: не более чем правдоподобен (29b-c-d). В этой области нам нужно принять «правдоподобный миф» (*ton eikota mython*) и не пытаться углубляться дальше (29d, а также 44d, 48d, 57d, 72d-e).

Но если космо-онтологическая энциклопедия «Тимея» представляется в виде «правдоподобного мифа» или рассказа, упорядоченного в отношении иерархической оппозиции чувственного и умопостигаемого, образа в его становлении и вечной сущности, то как же в него вписать, как в нем разместить рассуждение о *хоре*? Конечно же, оно уже туда давно вписано, но ведь речь идет еще и о *месте записи*, о котором четко сказано, что оно *превосходит* или *предшествует* (впрочем, в порядке алогичном и а-хроничном, а также анахроничном) ос-

новополагающим оппозициям *мифологии* как таковой, оппозиции мифического рассуждения и рассуждения о мифе. С одной стороны, походя на рассуждение *словно во сне* и *побочное*, это рассуждение заставляет думать о некоем мифе о мифе, о пропасти, разверстой в общем мифе. Но с другой стороны, позволяя осмысливать то, что не принадлежит ни к чувственному, ни к умопостигаемому бытию, ни к становлению ни к вечному, рассуждение о *хоре* не есть более рассуждение о бытии; оно ни правдиво ни правдоподобно, а следовательно, кажется чужеродным мифу, по меньшей мере — мифологии, той философо-мифологеме, которая предписывает миф его философскому *телосу*.

Пропасть раскрывается не сразу как только общая тема хоры получает свое имя, в самой середине книги. Все выглядит так, *как если бы* — и это «как если бы» очень здесь для нас важно — разлом данной пропасти заявлял о себе глухо и подпольно, заранее подготавливая и распространяя свои симулякры и бесконечно умножающиеся вглубь образы: серию мифических вымыслов, вложенных одни в другие.

Прежде всего рассмотрим в мизансцене «Тимея», в самом ее начале, то, что Маркс называл «египетской моделью»[9]. Некоторые мотивы, которые можно было бы назвать *типоморф[олог]ическими*, чтобы приблизиться к загадке *хоры* забегают вперед на несколько оборотов, опережая эпизод о *ekmageion* — этой матрице, этой материи, всегда готовой к получению отпечатка, а также о самих отпечатке и печати, отпечатанном рельефе (*ektupôma*).

Первое обстоятельство: писать для ребенка. Речь старого египетского жреца, в том виде, в каком она дошла до нас, пройдя серию воображаемых промежуточных передач (мы проанализируем их позже), выдвигает на передний план письмо. Он попросту противопо-

ставляет письмо мифу. Вы, греки — говорит он Солону, — как дети, ведь у вас нет письменной традиции. Случись какой-нибудь катаклизм — и вам придется все придумывать заново. У нас в Египте все записано (*panta gegrammena*), начиная с самых древних времен (*ek palaiou*) (23a), и даже ваша, греков, собственная история. Вы не знаете откуда происходит ваш теперешний город, потому что те, кто выжил после частых катастроф, тоже умирают, неспособные выразиться на письме (23c). Лишенные письменных документов, вы прибегаете в ваших родословных к «детским сказкам» (23b). Раз у вас нет письма, вам нужен миф.

Этот обмен не лишен некоторых формальных парадоксов. Память города в качестве первоначального мифа оказывается передоверенной не только письму, но письму другого, секретариату другого города. Чтобы сохраниться, она, таким образом, должна *измениться* дважды. И здесь, конечно, вопрос о спасении, о сохранении памяти (23a) через письмо на стенах храмов. Живая память должна переселиться в графические следы *другого места*, которое также другой город и другое политическое пространство. Но техно-графическое превосходство египтян все же оказывается подчиненным, на службе греческого *логоса*: вы, греки, «...превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для отпрысков и питомцев богов. Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям (*gegrammena*) и служат предметом восхищения» (24d). Память народа оказывается подвергнутой досмотру, она позволяет другому народу и даже другой культуре присвоить себя: явление хорошо известное в истории культуры как история колонизации. Но сам факт кажется здесь очень значимым: память оказывается отданной на хранение, она передоверена хранилищу на побережье некоего

народа, который провозглашает, по крайней мере в данном случае, свое восхищение, свою зависимость, свою подчиненность. Египтянин оказывается захваченным культурой греческого учителя, которая теперь зависит от этого *hypomnèse*, от этой секретарской культуры, от этих колоссов: Тота или Гермеса, на выбор. Поскольку эта речь жреца — или египетского переводчика — произносится и интерпретируется здесь по-гречески и для греков. Сможем ли мы когда-нибудь узнать, кто ведет речь о диалектике хозяина и раба и о двух памятях?

Второе обстоятельство: принять или продолжить детство. Итак, Критий пересказывает рассказ Солона, который сам пересказывает рассказ египетского жреца, раскрывающего функции *мифологии*, в частности, в памяти афинян. Точнее говоря, Критий повторяет рассказ, сделанный им уже накануне, и в ходе его передает беседу между Солоном и Критием, своим прадедом*. Эту беседу он сам слышал в пересказе, поскольку, когда он был ребенком, то слышал от своего прадеда Крития, который сам слышал от Солона, беседу этого последнего в Египте со старым жрецом, тем самым, который объяснял ему вкратце, почему все греки оказываются во власти устного изложения, устной традиции, лишающей их письма и тем самым обрекающей на постоянное детство. Вот, следовательно, изложение устных изложений, цепь устных традиций, посредством которой те, кто ею скован, объясняют себе как некто другой, прибывший из страны, имеющей письменность, объясняет им устно, почему они обречены на устность. Сколько же греческих детей, праде-

* В данном месте текст «Тимея» в воспроизведении Ж. Деррида и текст русского перевода С.С. Аверинцева расходятся в отношении определения Крития-старшего. Деррида называет его прадедом Крития-младшего — *arrière-grand-père*, а Аверинцев говорит о деде, называя прадедом Крития-младшего другого человека — Дропида. — *Прим. перев.*

дов, сыновей и внуков, рассуждающих между собой, но благодаря посредству другого, одновременно чужака и сообщника, высшего и низшего, о мифопоэтике устного изложения!? Но, повторимся, все это не может заставить нас забыть (потому, что записано!), что все это записано в том месте, которое восприемлет все, т. е. в данном случае — в «Тимее», и что все в нем обращено к тому, кто, как мы и до нас, принимает все в этой теории принятия, т. е. к Сократу.

Под конец этого рассказа рассказов, после всех этих изложений, вписанных одни в другие до такой степени, что часто задаются вопросом, кто же в самом деле *держит* речь, кто *берет* слово и кто его *принимает*, молодой Критий рассказывает о том, каким образом он все это вспоминает. Рассказ о возможности рассказа, речь о происхождении, детстве, памяти и письме. Как я это делаю чаще всего, я цитирую общеупотребительный перевод (здесь — перевод Риво в издательстве *Budé*), модифицируя его и приводя греческое слово, только если наш контекст того требует:

> «Как уже заметил Гермократ, я начал в беседе с ними припоминать суть дела, едва только вчера ушел отсюда, а потом, оставшись один, восстанавливал в памяти подробности всю ночь напролет и вспомнил почти все. Справедливо изречение (τ'ο λεγ῾ομενον), что затверженное в детстве (τ'α παῐδων μαθῆματα) куда как хорошо держится в памяти (θαυμαστ'ον ~'εχει τι μνημε~ιον). Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера; но вот если из этого рассказа, слышанного мною давным-давно, от меня хоть что-то ускользнет, мне это покажется странным (θαυμ῾ασαιμ'). Ведь в свое время я выслушивал это с истинно мальчишеским удовольствием, а старик так охотно давал разъяснения в ответ на мои всегдашние расспросы, что рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску карти-

на (‘Γωστε ο˜’ιον ’εγκαυματα ‘ανεκπλΓυτου γραφ˜ης ’Γεμμον‘α μοι γΓεγονεν)» (26b-c).

В подобном пространстве так называемой природной, спонтанной, живой памяти, первоначальный вид мог бы сохраняться лучше. Детство прочнее, чем переходный возраст, запечатлевалось бы в этот воск. А неопределенность выступала бы как категория среды, одновременно для пространства и для времени. Она использовала бы только второстепенные или вторичные отпечатки, средние или опосредствованные. А неизгладимым был бы только первоначальный отпечаток, раз и навсегда врезавшийся в девственный воск.

Но, что же *представляет* собой девственный воск, всегда девственный, предшествующий какому бы то ни было возможному отпечатку и всегда, в силу своей вневременности, более старый, чем все то, что, по-видимому, его использует, чтобы приобрести форму *в нем, получающем*; вместе с тем и по той же самой причине, он всегда более молод, даже инфантилен, ахроничен и анахроничен, неопределен в такой степени, что не терпит даже имени и формы воска? Отложим этот вопрос до того времени, когда нам будет нужно переименовать *хору*. Однако, нам уже было нужно показать гомологичность этой схемы самому содержанию рассказов. На самом деле, любое повествовательное содержание: баснословное, вымышленное, легендарное или мифическое, — в данный момент это не важно — становится в свою очередь емкостью для другого рассказа. Всякий рассказ, таким образом, есть *вместилище* для другого. Существуют только вместилища повествовательных вместилищ. Не будем также забывать и то, что вместилище, место приема или приюта (*hypodokhè*) есть наиболее настойчивое (чтобы, по уже очевидным причинам, не сказать —существенное) определение *хоры*.

Но если *хора* — это вместилище, если она дает место всем историям, онтологическим или мифическим, которые рассказывают по поводу того, что она получает, и даже того, на что она похожа, и которым она позволяет занять в себе место, то сама по себе *хора*, если можно так выразиться, не становится предметом никакого *рассказа*, будь он правдивым или вымышленным. Секрет без секрета остается навсегда непроницаемым в отношении самого себя. Не будучи истинным *логосом*, речь о хоре больше не является правдоподобным мифом, историей, которую пересказывают и в которой другая история занимает, в свою очередь, место.

Вернемся к тому, о чем говорили выше. В том вымысле, который являет собой письменное единство диалога, поименованного «Тимей», речь прежде всего идет о диалоге, состоявшемся «вчера» (*khthes* (17a)). Этот второй вымысел (F2) содержит вымышленную модель идеального государства (17c), которое оказывается описанным повествовательным способом. Структура включения делает из вымысла, вложенного в тему определенным образом, предшествующий вымысел, который уже есть включающая форма, сведущая емкость, можно сказать — вместилище. Сократ, который, как мы уже отмечали, изображает всеобщего адресата, способного все выслушать и, следовательно, все принять (как и мы сейчас), помышляет, таким образом, разорвать эту мифо-поэтическую последовательность. Но лишь затем, чтобы построить новую, более красивую:

> «Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства (*politeia*). Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей (*zôa kala*), изображенных на картине (*hypo graphès*), а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те

> силы, о которых позволяет догадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его сограждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» (19b-c).

Желание Сократа, того, кто все получает, — снова и снова давать жизнь, видеть как дается жизнь и движение *graphè*, видеть оживившими животных или, иначе говоря, живописное изображение, описание или омертвевшее запечатление чего-то живого. Давать жизнь; но это к тому же война. А следовательно, смерть. Это желание еще и политическое. Как оживить это изображение политического? Как привести в движение, т. е. в ход, омертвевшее изображение *politeia*? — Показывая государство в отношении с другими государствами. Можно, таким образом, описать с помощью слова, дискурсивной живописи движение выхода государства из себя. Благодаря следующему графическому вымыслу, мы выйдем из первого *graphè*. Этот последний был более омертвевшим, менее живым, чем последующий в той мере, в какой он описывает государство само по себе, изнутри него самого, в мире со своим собственным внутренним содержимым, в своем домашнем хозяйстве. Возможность войны заставляет выйти графическое изображение-описание идеального государства, но не сразу в живую и движущуюся реальность, а сначала в улучшенное изображение, ожившую картинку этой живой и движущейся реальности, показывая в полной мере его внутреннее функционирование перед лицом испытаний — войны. Во всех смыслах этого слова, это решающее представление государства[10].

В тот момент, когда Сократ просит выйти наконец из этой графической галлюцинации, чтобы увидеть картину самих предметов в движении, он изображает, не заявляя об этом, поэтов и софистов: они по определению не способны выйти из симулякра или миметической галлюцинации, чтобы описать политическую действительность. Парадоксально, но именно в той мере, в какой они постоянно находятся вовне, без собственного места и без определенного местожительства, эти члены *mimêtikon ethnos*, представители *genos tôn sophistôn* или *poiêtikon genos* остаются немощными, неспособными говорить о политической действительности как действительности, измеряющейся изнаружи, точнее, при испытании войной.

Точно также Сократ, назначивший себе положение на стороне этого этноса или геноса, признается, что он также не в состоянии самостоятельно, из самого себя, выйти за границы своих мифо-миметико-графических грез, чтобы дать жизнь и движение государству:

> «...Мне ясно, что сам я не справлюсь с задачей прочесть подобающее похвальное слово мужам и государству [в войне, в переговорах, в жизни, в движении. — Ж. Д.]. И в моей неспособности нет ничего странного: мне кажется, что этого не могут и поэты, будь то древние или новейшие» (19d).

Дополнительная ирония здесь в том, что Сократ не довольствуется помещением себя на время среди людей из зоографического симулякра, но добавляет, что он не испытывает презрения к их *геносу* или этносу. Это приводит к игре между текстом и темой, между тем, кто себя изображает и тем, кто о себе заявляет, — как между последовательными вложениями «вместилищ» для тем и тезисов, невидимой структурой без начала.

В этом театре иронии, где сцены последовательно вкладываются в серию «вместилищ» без конца и без

дна, как вычленить один тезис или одну тему, которую можно было бы спокойно приписать «философии Платона» или даже этой философии (*la* philosophie) как собственно платоновой? Это значило бы игнорировать или насильственным образом отрицать структуру текстуальной сцены, верить, что все топологические вопросы, включая топологию мест риторики, в целом уже решены и считать, что мы уже поняли, что означает получать, а другими словами — понимать. А это немного рановато. Как всегда.

IV

Должны ли мы отныне запретить себе говорить о философии Платона, о платоновой онтологии и даже о платонизме? Ни в коей мере и уж, конечно же, не будет никакой принципиальной ошибкой делать это, только с неизбежной *абстракцией*. Платонизм мог бы означать при этих условиях тезис или тему, которую получают искусственно, незнанием и абстракцией, кусками текста, вырванными из письменной фантазии «Платона». Такая абстракция, единожды реинвестированная и развернутая, простирается над всеми складками текста, его уловками, сверхдетерминациями, оговорками, которые она будет скрывать и утаивать. Можно называть это платонизмом или философией Платона, что не будет произволом и беззаконием, поскольку мы при этом ссылаемся на определенную силу тетической абстракции, уже использующейся в неоднородном тексте Платона. Она работает и представляется как раз под именем философии. И если называть ее так, как она зовется, это не произвол и беззаконие, потому что ее своевольное насилие, ее абстракция состоит в установлении закона (до определенной точки и в течении определенного времени), в по-

давлении, согласно способу, который собственно и есть философия, других мотивов мышления, тоже использующихся в тексте, например, тех, что нас интересуют здесь более всего, и исходящих из другой ситуации, — для краткости скажем, из другой *исторической* ситуации, хотя история зависит в своем понятии от этого философского наследия. «Платонизм», следовательно, определенно является одним из результатов текста, подписанного Платоном, результатом, господствующим в течение долгого времени и в силу необходимых причин, но этот результат оказывается всегда обернутым против текста.

Такой насильственный возврат должен быть подвергнут анализу. Не то, чтобы мы располагали в данный момент наибольшей проницательностью или новыми средствами. Прежде этой технологии и этой методологии новая ситуация, новый опыт, другое *отношение* должны стать возможными. Оставим эти три слова (ситуация, опыт, отношение) без дополнения, чтобы не определять их слишком скоро и чтобы сообщить о новых вопросах через такое прочтение *хоры*. Например, сказать: ситуация или топология *бытия*, опыт *бытия* или отношение *к бытию*, значило бы наверное слишком быстро обосноваться в пространстве, открытом для вопроса о смысле бытия в его хайдеггеровском варианте. Но в отношении хайдеггеровской интерпретации хоры, наши вопросы должны быть также обращены к некоторым решениям Хайдеггера и к их горизонту, к тому, что формирует горизонт вопроса о смысле бытия и его эпохах.

Насильственный возврат, о котором мы только что говорили, всегда небескорыстен и занимателен. Естественным образом он оказывается в ходу в этом единстве без границ, который мы здесь называем *текстом*. Выстраиваясь и приобретая свою господствующую

форму в определенный момент времени (здесь — платоновский тезис, философия или онтология), текст нейтрализуется, притупляется, саморазрушается или растворяется: неравномерно, частично, временно. Сдерживаемые таким образом силы продолжают поддерживать некоторый беспорядок, потенциальную несвязность и разнородность в организации тезисов. Они привносят туда помехи, подпольный характер, чревовещание и, главное, общий тон отрицания, который можно научиться замечать, если тренировать ухо и глаз. «Платонизм» не только пример такого движения, первого «во» всей истории философии. Он его приводит в действие, он возвышается над *всей* этой историей. Но «всё» этой истории конфликтно и разнородно, оно допускает только относительно стабилизируемую гегемонию. Оно, следовательно, никогда не суммируется в общий итог. Философия, как таковая, в ее качестве эффекта гегемонии, могла бы стать отныне и навсегда «платонической». Отсюда необходимость продолжения попыток осмысления того, что имеет место у Платона, думать с Платоном о том, что у него показывается, что скрывается, чтобы выиграть или проиграть.

Вернемся к «Тимею». С той точки, где мы находимся, как можно узнать *присутствие* рассказа. Кто там *присутствует*? Кто там держит речь? Кому она адресована? Сократу. Мы уже подчеркивали эту своеобразную асимметрию; но это, по определению, остается все еще слишком неопределенным. До такой степени три инстанции текстуального вымысла включены одна в другую, одна, как содержание, информированное во вместилище другого: F1 — сам «Тимей», целостность уже трудно вычленяемая, F2 — беседа накануне («Государство», этот спор уже известен), F3 — его настоящий пересказ, описание идеальной *politeia*.

Но это только начало (17a — 19b). Видя мертвую картину, Сократ просит перейти к жизни, движению и действительности, чтобы поговорить, наконец, о философии и политике, той, чьи *mimêtikon ethnos, poiêtikon genos* и *tôn sophistôn genos* являются, немного как и Сократ, неспособными. Он адресуется к своим собеседникам как к другому *геносу* и это обращение (*apostrophe*) заставляет их говорить, признавая тем самым необходимые право и компетентность. Самоустраняясь и передавая слово, Сократ как бы индуцирует и программирует речь тех, кто обращается к нему, тех, кому он назначил, в свою очередь, стать слушателем или восприемником. Кто же отныне будет говорить их устами? Они, адресующие речь Сократу? Или Сократ, их адресат? *Ген*ос тех, кто по природе и по воспитанию равно причастен двум сословиям — философскому и политическому (ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφ῀ῆ μετέχον (20a)), выглядит как лишенный права свободного выбора слова со стороны того, кто исключает себя из их *генос*а и делает вид, что принадлежит *геносу* подражателей.

Молодой Критий, таким образом, соглашается пересказать рассказ (F4), уже сделанный им в пути, в соответствии со старыми устными традициями (*ek palaias akoès* (20d)). По ходу этого рассказа, который накануне воспроизводил уже эту плохо определяемую традицию, молодой Критий передает другой рассказ (F5), в котором старый Критий, его прадед, передавал ему беседу, состоявшуюся между ним и Солоном, беседу, в ходе которой этот последний излагал (F6) в свою очередь беседу, которую он имел с египетским жрецом, и в ходе которой этот последний излагает (F7) в свою очередь происхождение Афин на основе египетских письменных источников.

Однако, именно в этом последнем рассказе (первом в серии повествовательных событий, последнем

из переданных в этом изложении изложений) вновь появляется ссылка на египетские записи. В ходе этого первого-последнего рассказа, самого мифического по форме, речь идет о том, чтобы напомнить грекам, оставшимся детьми, каковым было детство Афин. Но Афины изображают город, который несмотря на то, что не смог достойно пользоваться письмом, все же служил моделью для египетского города, из которого родом жрец, а следовательно, — исключительным образцом для места, из которого, в конечном итоге, он начинает свой рассказ. Это место, которое, видимо, вдохновило или породило рассказ, имеет моделью другое место — Афины. Именно Афины и его народ оказываются получателями или восприемниками рассказа, являясь, по словам самого жреца, испускателями, производителями или вдохновителями, информаторами.

В вымысле F1, имеющем *письменную* форму (не будем в дальнейшем об этом забывать), раскрывается таким образом теория или процесс письма, отсылающего — *письменно* — к источнику более старому, чем он сам (F7).

В центре, между F3 и F4, некоторого рода перелом, видимая катастрофа; и видимость, то что принимается за переход к действительности, словом, выход из симулякра. На самом деле, все остается по-прежнему замкнутым в пространстве зоографического вымысла. Можно оценить ироническое простодушие, которое потребовалось Сократу, чтобы поздравить себя с переходом к серьезным предметам, с преодолением застывшей живописи, с тем, что можно, наконец, приступить к действительным событиям. Он в самом деле горячо одобряет Крития, когда тот берется рассказать то, что рассказывал ему дед о том, что ему рассказал Солон на предмет того, что ему пересказал египетский жрец: «...Нашим городом в древности были свершены вели-

кие и достойные удивления дела...» (20e); одно из этих деяний «превышающее величием все остальные» (*pantôn de hen megiston*), а потому — скажем мы, повторяя доводы святого Ансельма, если только это не доводы Гонилона, — это событие должно быть реальным, а иначе оно не могло бы быть самым великим. Вот это хорошо сказано, отвечает воодушевленный Сократ, *eu legeis*. Спросим сразу же, какое это деяние, это реальное (*ergon*) дело, которое не было приведено только как вымысел, фантазия, сказание, что-то, о чем достаточно просто поговорить (*ou legomenon*), но как деяние действительно (*ontôs*) совершенное в древности этим городом и о котором Солон слышал именно в таком смысле.

Нам нужно, следовательно, теперь говорить о деянии (*ergon*), по-настоящему, действительно (*ontôs*) совершенном. Что же происходит? Для начала заметим, что главное исходит из уст Солона, цитируемого двумя поколениями Критиев.

Но кто такой Солон? Его стараются представить как гениального поэта. Если бы политические заботы оставляли ему свободное время, которое он мог бы посвятить развитию своего таланта, то тогда ни Гесиод, ни Гомер не могли бы превзойти его славой (21c-d). После того, что Сократ сказал о поэтах, после «реалистического» поворота, который он якобы совершил, этот излишек иронии еще больше нарушает устойчивость тезисов и тем. Он подчеркивает динамическое напряжение между тетическим эффектом и текстуальным вымыслом, между «философией» или «политикой», связанной с ней здесь — содержание отождествляемых и передаваемых смыслов как тождественность знания, — и с другой стороны текстуальное отклонение, принимающее форму мифа, или во всяком случае «сказания» (*legomenon*), происхождение которого всегда кажется неопределенным, отдаленным, отданным под

непрестанно откладываемую ответственность, и не имеющего точного и определенного предмета. От изложения к изложению автор все время отдаляется. Мифическое сказание теперь похоже на речь, не имеющую законного отца. Сирота или незаконнорожденный, он дистанцируется, таким образом, от философского логоса, который — как об этом сказано в «Федре», — должен иметь отца, несущего ответственность, отвечающего за него и от него. Действие такой семейной схемы, исходя из которой можно определить место речи, мы обнаружим во время определения места — если мы еще можем так сказать — любого расположения, например, *хоры*. С одной стороны, эта последняя могла бы стать «восприемницей и как бы кормилицей всякого рождения» (πΓασης ε˜'ιναι γενΓεσεως 'υποδοχ`ην 'αυτ`ην ο˜'ιον τιθΓηνην (49a)). Кормилица, она освобождает таким образом от этого *tertium quid*, логика которого задана всем тем, что ему атрибутируется. С другой стороны, чуть дальше, нам предлагается другое подходящее «сравнение»: «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец —отцу, а промежуточную природу — ребенку» (50d). И все же, если придерживаться этой другой фигуры, несмотря на то, что место хоры более со стороны матери, чем кормилицы, она не образует пару с отцом, иначе говоря, с образцовой моделью. Являя собой третий род (48e), она не принадлежит оппозиционной паре, например, такой, какую умопостигаемый образец образует с чувственным становлением и которая больше похожа на пару отец/сын. «Мать» была бы в стороне. А поскольку это только фигура, схема, а следовательно одно из тех определений, которое получает *хора*, то эта последняя является матерью не больше, чем кормилицей и не больше, чем женщиной. Этот *triniton genos* не является геносом, и прежде всего потому, что это единственный индивид.

Она не принадлежит «расе женщин» (*genos gynaikôn*[11]). Хора обозначает особое место, промежуток (*espacement*), сохраняющий асимметричное отношение со всем, что «в ней», сбоку или сверх нее, что выглядит образующим пару с ней. В паре с тем, что вне пары, эта странная мать, дающая место, но не порождающая, не может более рассматриваться как начало. Она ускользает от любой антропотеологической схемы, любой истории, любого откровения, любой истины. Пред-начальная, *до* и вне всякого рождения, она не имеет даже чувства прошлого, прошлого настоящего. «До» не означает никакого предшествия во времени. Отношение независимости, не-отношение больше похоже на отношение интервала или промежутка, на взгляд того, что там получает приют, чтобы быть там принятым.

И все же, размышление о *хоре*, ведомое побочным и не имеющим законного отца (*logissimô tini nothô* (52b)) умозаключением, оказывается кладущим начало с помощью нового возврата к началу: новой надбавки в аналитической регрессии. Таким образом, весь «Тимей» сопровождают возвраты вспять. Собственное его время оказывается сочлененным с движениями, возвращающими к тому, что было выше, а также к вещам уже ранее рассматривавшимся. Так:

> «Таким-то образом... была вначале построена эта Вселенная; и, если мы намерены представить ее рождение так, как оно совершалось на деле (ϝοντως), нам следует привнести также и вид беспорядочной причины (κα‘ι τ‘ο τ˜ης πλανωμϝενης ε˜’ιδος α’ιτιϝας) вместе со способом действия, который по природе этой причине принадлежит. Поэтому мы должны вернуться вспять (πϝαλιν) и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало (προσϝηκουσαν ‘ετϝεραν ’αρχϝην), еще раз, от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше (ν˜υν ο‘ϝυτω περ‘ι τοϝυτων πϝαλιν ‘αρκτϝεον ’απ’ ’αρχ˜ης)» (48a-b).

Не будем начинать сначала. Не будем сызнова возвращаться, как мы это только что показали, к первоначалам и к первоэлементам всех вещей (*stoikhea tou pantos*). Нужно идти дальше, рассмотреть снова все, что мы могли расценить как начало, вернуться по ту сторону элементарных первоначал, т. е. к оппозиции образца и его копии. А когда, для осуществления этого мы сообщаем, что будем прибегать только к правдоподобным утверждениям (τ'ην των ε'ικ῾οτων λ῾ογων δ῾υναμιν или еще τ'ο των ε'ικ῾οτων δ῾ογμα, 48d-e), то это для того, чтобы предложить «вычленить еще одно» первоначало:

> «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению, ибо тогда мы обособляли два вида (δ῾υο ε"ιδη), а теперь придется выделить еще и третий (τρ῾ιτον '῾αλλο γ῾ενος 'ημ~ιν δηλωτ῾εον)» (48e).

Вернемся к наиболее ранним вещам, что можно перевести следующим образом: вернемся по эту сторону уверенного философского рассуждения, который использует основные оппозиции и сочетается с началом как с *нормальной парой*. Мы должны вернуться к пред-началу, которое лишает нас этой уверенности и, тем самым, требует нечистого, угрожаемого, побочного, гибридного философского рассуждения. Эти черты не отрицательные. Они не дискредитируют рассуждение, просто оно ниже философии. Ибо оно, конечно, не истинно, а только правдоподобно, хотя от этого и не становится менее необходимым в разговоре о необходимости. Необыкновенная трудность всего этого текста на самом деле связана с различением таких двух модальностей, как истинное и необходимое. Смелость заключается здесь в том, чтобы преодолеть начало или рождение и идти к *необходимости*, которая не является ни порождающей, ни рожденной, но вынашивает философию, «предшествует» (до текущего вре-

мени или до вечного доисторического времени) и «принимает» результат, а в нашем случае — образ противоположностей (умопостигаемый и чувственный), т. е. философию. Эта необходимость (прозвище ей *хора*) кажется столь девственной, что она даже не имеет облика девственницы.

Речь о хоре, таким образом, играет для философии роль сходную с той, что «сама» хора играет в отношении того, о чем говорит философия, а именно, с-формированного и ин-формированного в соответствии с образцом космоса. И вот в этом космосе допускаются собственные — неизбежно неадекватные — формы описания *хоры*: восприемница, матрица, мать или кормилица. Эти формы даже не настоящие. Философия не может сказать прямо о том, чему они ближе в образе неусыпной бдительности или правдивости (истинный или правдоподобный). Грезы находятся между ними двумя, ни одно ни другое. Философия не может говорить философски о том, что всего лишь *похоже* на ее «мать», «кормилицу», «восприемницу» или «матрицу». В таком своем качестве, она говорит только об отце или о сыне, как если бы отец породил ее совершенно один.

И еще раз гомология или аналогия, пусть даже формальная: чтобы осмыслить *хору*, нужно вернуться к началу более старому, чем начало, а именно — к рождению космоса, также как о происхождении афинян им нужно было напомнить с другой стороны их собственной памяти. Именно в том, что в ней есть формального, аналогия заявлена: забота о композиции архитектурной, текстовой (исторической) или даже органической представляется как таковая чуть дальше. Она* *напоминает* органицистский мотив «Федра»: хорошо

*забота. — *Прим. перев.*

сформированный *логос* должен походить на живое тело. Тимей:

> «Теперь заготовленные причины [причины необходимые, причины божественные. — Ж. Д.] разложены у нас по родам, как строительные материалы [*hylè* — материалы, дерево, сырье — слово, которым Платон никогда не пользовался при характеристике хоры, сказано, вероятно, на ходу и призвано обозначить проблему, поставленную аристотелевской трактовкой хоры как материи. — Ж. Д.] у плотников (*tekhtosin*), и нам остается только выложить из них дальнейшую часть нашего рассуждения (*logos*); вернемся, однако, к исходной точке и повторим вкратце весь наш путь вплоть до того места, которого мы только что достигли, а уже потом попытаемся дать нашему сказанию подобающее заключение» (69a).

Постараемся дать как конец нашей истории голову, которая согласуется с началом, чтобы венчать ею то, что предшествовало.

Перевод с французского НА. Шматко

примечания

[1] К этому одному из самых чувствительных для нашей проблематики моменту мы надеемся возвращаться часто и подолгу, описывая историю и типологию толкований *хоры* или, точнее, когда мы будем пытаться описать закономерность их парадоксов или апорий. Отметим теперь только, что в двух работах, которые на французском языке и с разрывом в семьдесят лет предлагают целостную картину и заканчивают итоговой [общей] интерпретацией всех прошлых толкований *хоры*, средства мета-лингвистики или мета-интерпретации для анализа ценностей метафоры, сравнения или образа никогда не применялись для самоанализа. Не было задано ни одного вопроса об интерпретативной риторике, в особенности относительно неизбежного влияния определенной платоновской традиции (метафора есть чувствительный обход на пути к умопостигаемому смыслу), что сделало ее мало способной к выработке метаязыка для толкования Платона и, в частности, столь необычного текста, каким является описание *хоры* в "Тимее". Так, Риво говорит о "массе сравнений и метафор, чье разнообразие впечатляет" (p. 296), о "метафорах" и "образах" подводящих к "идее", а именно, идее "в чем" (p. 298), даже если, в отличие от Целлера, он отказывается "видеть в формулировках Платона одни только метафоры..." (p. 308). (*"La théorie de la χωρα et cosmogonie du "Timée"" // Problème du devenir et la notion de matière, chap. V, 1905.*)

Люк Бриссон говорит в свою очередь о "метафоре грёз, которой пользуется Платон для иллюстрации своего описания" (см.: *"Le même et l'autre dans la structure ontologique du "Timée' de Platon"*, 1974, p. 197, а также p. 206, 207). Он систематизирует даже операциональное обращение к концепту метафоры и предлагает классифицировать указанные метафоры во время определения того, что он сам называет "онтологической природой пространственной среды" (мы вернемся к этому названию и к описанному проекту): "...Это

[определить "онтологическую природу" "пространственной среды"] составляет значительную проблему, поскольку Платон говорит о "пространственной среде" только используя полностью метафорический язык, который трудно специфицировать. Вот почему мы анализируем в первую очередь две сюжетно-образных линии: одна направлена на сексуальные отношения, а другая — на созидательную деятельность..." (p. 208, ср. с p. 211 — 214, 217, 222).

Конечно, мы не собираемся здесь критиковать использование слов, относящихся к метафоре, сравнению или образу. Часто они бывают необходимы по причинам, которые мы попытаемся здесь объяснить. Нам может выпасть случай прибегнуть к ним. Но есть такая точка, как нам кажется, где уместность такого риторического кода наталкивается на предел и должна быть проанализирована как таковая, стать темой и прекратить быть только операциональной. Речь идет о такой точке, где концепты этой риторики кажутся построенными на "платоновских" оппозициях (умопостигаемый/чувственный, бытие как эйдос/образ и т. п.), именно от которых уклоняется хора. Внешнее многообразие метафор (или же мифологем вообще) означает в этих местах не то, что собственный смысл может стать умопостигаемым, только используя обходные пути, но что оппозиция дословного иносказательному, ни в коей мере не теряя своей ценности, находит здесь предел.

[2] Он это делает, в частности, в "Основных понятиях метафизики" в коротком отрывке, а точнее, замечании между скобками: "(Ссылка на этот отрывок по "Тимею" [50d-e] призвана не столько прояснить сочленимость παρεμφα~ινον и 'χον, со-явления (*des Miterscheinens*) и бытия как устойчивости, сколько должна в то же время указать, что, начиная с платоновой философии, т. е. в трактовке бытия как δχεα, готовится (*vorbereitet*) трансформация, посредством которой, с трудом представимые сущности места (*Ortes*) (τχοπος) и хоры (χχωρα), замещаются на "пространство" (*Raum*), определяемое протяженностью (*Ausdehnung*). Χωρα могла бы означать то, что разделяет, что отходит в сторону от всякой единичной вещи, то, что ускользает, но также то, что как раз принимает другую вещь и размещает ее (*Platz macht*)?)". (S. 50 — 51) Среди всех вопросов, которые должен ставить перед

нами этот текст и его контекст, наиболее сложный, конечно же, — о всех тех решениях, которые допускаются этим "готовится" (*vorbereitet*).

[3] *Gegel G.F.W.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung, B, 2b, Verhältnis der Philosophie zur Religion, Werke 18. Suhrkamp, S. 103.

[4] Op. cit., S. 108.

[5] Ibid.

[6] *Detienne M., Vernant J.-P.* Les Ruses de l'intelligence, la métis des Grecs. (p. 66). В "Тимее" о Гее упоминает египетский жрец в том месте, к которому мы еще вернемся. Это там, где он признает самым древним афинское поселение, о котором, однако, кроме мифов, не сохранилось никаких иных свидетельств, а письменный архив находится якобы в Египте (23d-e). См. также *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 1. S. 350. "Хаос, (χαος, χαινω) означает промежуток [расхождение между краями] (*das Gähnen*), расселину, то, что раскалывается надвое (*Auseinanderklaffende*). Мы рассматриваем хаос в тесной связи с исходной интерпретацией сущности алетейи, понимаемой как разверстая пропасть (см. "Теогонию" Гесиода). Функция представления о Хаосе у Ницше (пред)упреждать "гуманизацию" (*Vermenschung*) сущего в его целостности. "Гуманизация" несет в равной мере как моральное объяснение мира, исходя из решения Творца, так и техническое, исходя из деятельности Великого мастера, Демиурга (*Handwerker*)".

[7] "Платон дает определяющую трактовку (*massegebende Deutung*) для западной мысли. Он говорит, что между сущим и бытием имеется (*bestehe*) χωρισμος; ἡ χωρα обозначает место (*Ort*). Платон хочет сказать, что сущее и бытие находятся в разных местах. Сущее и бытие по-разному размещены (*sing verschieden geortet*). Следовательно, если Платон считает χωρισμος различением места между бытием и сущим, то он ставит вопрос о совсем другом месте (*nach dem ganz anderen Ort*) Бытия по сравнению с сущим" (*Qu'appelle-t-on penser?*/Trad. française A. Becker, G. Granel. — P. 261). Позже мы более детально вернемся к этому отрывку в тексте и к его контексту.

[8] Это один из мотивов, связывающих данное эссе с тем, которое мы посвятили понятию *Geschlecht* у Хайдеггера. См., например, введение к *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*//Psyché. Invention de l'autre. — Paris: Galilée, 1987.

[9] См. Маркс К. Капитал. Т. 1. Отдел пятый. Гл. XIV, сноска 5. В другом контексте, например, в курсе семинаров 1970 года в Высшей Нормальной школе "Теория философского дискурса: условия отнесения текста к политической философии. Пример материализма", эти размышления над "Тимеем" пересекались с другими вопросами, которые у нас остаются на втором плане и к которым я еще вернусь. Изучались и другие тексты, особенно, тексты Маркса и Гегеля, в которых рассматривались отношение к политике у Платона вообще, а также разделение труда, миф, риторика, материя и т. п.

[10] Возможность войны взламывает идеальность в идеальном описании идеального государства, в самом пространстве этого вымысла или этого представления. Жила этой проблематики, следовать которой мы теперь не можем, по-видимому одна из самых богатых. Она могла бы привести нас, в частности, к первоначальной форме вымысла, который мы находим в "Об общественном договоре". По Руссо состояние войны между государствами не может дать место какому-либо собственному праву, чисто гражданскому, такому, какое должно царить внутри государства. Даже если война имеет свое особенное право, право людей (*genos*, люди, народ, этнос), она заставляет нас вернуться к состоянию некоторого рода специфической дикости. Война выводит общественный договор за его собственные границы. При помощи такого временного отстранения она показывает его ограничения, в один прекрасный день она проливает свет на границы как самого общественного договора, так и теоретических или фантастических рассуждений, описывающих его. А в конце книги и этого идеального вымысла Руссо в нескольких строчках затрагивает проблему, которую он так и не раскроет. Следовало бы очень внимательно проанализировать это заключение и эти соображения о войне, то особенное отношение, в котором они состоят с "*внутренним*" общественного договора в тот момент, когда они открываются "вовне". Отношение тематическое, но к тому же и формальное, проблема композиции: Руссо как бы протирает себе глаза, чтобы рассмотреть то, что находится вне вымысла или идеального развития. Он открывает глаза, но закрывает книгу: "После того, как я установил истинные принципы политического права и по-

пытался заложить основания Государства, мне следовало бы укрепить оное посредством его внешних отношений: это включало бы международное право, торговлю, право войны и завоеваний; публичное право, союзы, переговоры, договоры и так далее. Но все это составляет уже новый предмет, чересчур обширный, чтобы мой взгляд мог его охватить. Мне следует рассматривать то, что более близко ко мне." (Гл. IX, Заключение. — Цит. по: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права/Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова//Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — С. 256).

[11] См. *Loraux N.* Sur la race des femmes//Les Enfants d'Athéna. — P., 1981. — P. 75 sq.). В рассматриваемом нами здесь контексте и в предшествующей главе, названной "L'autochtonie: une topique athénienne", можно прочитать, в частности, что Афины это "одновременно кормилица (*trophos*), родина и мать" (*Panégyrique d'Isocrate*), а также "соперничающие и взаимодополняющие полюса, *logos* и *mythos*", которые "в конфронтации, но и в содействии делят между собой театральную сцену" (p. 67 —72). Что же до расы мужчин (*genos anthropôn*), то египетский жрец в "Тимее" указывает для них "места": это места благоприятные для памяти, для хранения архивов, для письма и традиции, это "зоны" умеренности, которые предохраняют от разрушения жарой или холодом (22e-23a).

Директор издательства:
Абышко О. Л.
Главный редактор:
Савкин И. А.

Художественный редактор
и макет обложки:
Бондаренко А.

Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко — М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. — 192 с. (серия «Gallicinium)

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:
Санкт-Петербург, ул. 2-ая Советская, д. 27
Телефон: (812) 277–2119
Факс: (812) 277–5319

Сдано в набор 05.08.1997. Подписано в печать 15.05.1998. Формат 84×108 $^{1}/_{32}$. Объем 6 п.л. Тираж 2000 экз. Заказ № 3259

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia