

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕВОДЫ



П. РИКЁР, Х.-Г. ГАДАМЕР

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЭЗИИ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕВОДЫ

П. РИКЁР, Х.-Г. ГАДАМЕР

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЭЗИИ



Группа Компаний РИПОЛ КЛАССИК

П А Н Г Л О С С

Москва
2 0 1 9

УДК 122/129
ББК 87.3
Р50

СОСТАВИТЕЛЬ И РЕДАКТОР: Н. Артеменко

АВТОРЫ ТЕКСТОВ: П. Рикёр, Х.-Г. Гадамер

ПЕРЕВОДЧИКИ, РЕДАКТОРЫ И АВТОРЫ КОММЕНТАРИЕВ:
Ф. Станжевский, Г. Вдовина, И. Казакова

ПРЕДИСЛОВИЕ: С. Никонова

По материалам журнала
«HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
<http://horizon.spb.ru>

Рикёр П., Гадамер Х.-Г.

Р50 Феноменология поэзии. — М. : Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. — 353 с. — (Серия «Феноменология: Современные переводы»).

ISBN 978-5-386-12795-4

В настоящей серии представлены переводы важных феноменологических текстов, написанных как классиками феноменологии (Э. Гуссерль), так и ведущими ее представителями (О. Беккер, М.Гайгер, М. Дюфрен, П. Рикёр, Х.-Г. Гадамер, М. Ришпир, А. Шнелль), а также комментарии к ним. Переводы представленных здесь работ впервые увидели свет на страницах журнала «Horizon. Феноменологические исследования». В данном издании они публикуются в доработанном и расширенном варианте. Третья часть серии обращается прицельным образом к феноменологической интерпретации поэтического творчества, к столкновению феноменологического взгляда с поэтической практикой. Это столкновение преобразует как феноменологию, так и эстетику. Здесь представлены тексты двух авторов. Во-первых, читатель может познакомиться с обширным фрагментом работы П.Рикёра «Живая метафора». Во-вторых, две небольшие работы Х.-Г.Гадамера, посвященные анализу поэзии Пауля Целана, дают великолепный пример герменевтической практики анализа поэтического текста.

УДК 122/129
ББК 87.3

© Артеменко Н. А., составление, 2019
© Издание на русском языке,
оформление.
ООО Группа Компаний
«РИПОЛ классик», 2019

ISBN 978-5-386-12795-4

Содержание

Предисловие составителя	7
<i>Наталья Артеменко</i>	

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЭЗИИ

Живой мир поэтического языка в герменевтике Рикёра и Гадамера <i>Светлана Никонова</i>	15
--	----

Неуместная уместность Предисловие к переводу <i>Фёдор Станжевский</i>	35
---	----

<i>Поль Рикёр</i> Живая метафора	45
Седьмой очерк. Метафора и референция	47
1. Постулаты референции	47
2. Обвинительная речь против референции	59
3. Общая теория денотации	76
4. Модель и метафора	101
5. К понятию «метафорической истины»	118
<i>(Пер. с франц. Ф. Станжевского, под ред. Г. Вдовиной)</i>	

4 | Содержание

Два дискурса

Предисловие к переводу

Фёдор Станжевский141

Поль Рикёр

Живая метафора153

Восьмой очерк. Метафора и философский дискурс155

1. Метафора и многозначность бытия: Аристотель ...160

2. Метафора и «*Analogia entis*»: Онто-теология195

3. Мета-форика и мета-физика220

4. Пересечение сфер дискурса252

5. Онтологическое прояснение постулата
референции271

Комментарий переводчика300

(Пер. с франц. Ф. Станжевского, под ред. Г. Вдовиной)

Опыт совладения и опыт совпадения в чтении Целана

Предисловие к переводу

Ирина Казакова303

Ханс-Георг Гадамер

Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана (1975)

(Пер. с нем. И. Казаковой)313

Ханс-Георг Гадамер

Феноменологический и семантический подход
к Целану? (1991)

(Пер. с нем. И. Казаковой)333

Комментарий переводчика353

Предисловие составителя

Настоящим трехтомником мы начинаем выпуск серии книг, посвященных современной феноменологической проблематике. Открывает серию рубрика «Феноменология: современные переводы», в которой читателю предлагаются переводы на русский язык важнейших феноменологических текстов, написанных как классиками феноменологии (Э. Гуссерль), так и ведущими ее представителями (О. Беккер, М. Гайгер, М. Дюфрен, П. Рикёр, Х.-Г. Гадамер, М. Ришир, А. Шнелль), а также комментарии к ним. Переводы представленных здесь работ впервые увидели свет на страницах журнала «Horizon. Феноменологические исследования». В данном издании они публикуются в доработанном и расширенном варианте.

Цель нашего проекта — показать необычайное разнообразие феноменологии, ее еще не открытые для русского читателя страницы.

Тексты, публикуемые в данной рубрике, поделены на три группы. Первая из них объединяет тексты, посвя-

ценные одной из самых сложных тем в феноменологии — теме времени. Работы Гуссерля, посвященные проблеме времени, составляют внушительную часть его наследия. Работа над этой проблемой не прекращалась, начиная с самых ранних текстов 1905–1911 гг. и заканчивая периодом рукописного творчества 1930-х годов. В первом томе мы публикуем перевод отдельных фрагментов Бернау-манускриптов (“Bernau Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)” Hua XXXIII) и комментарии к ним одного из самых влиятельных современных феноменологов Александра Шнелля. Как известно, Бернау-манускрипты не были подготовлены к печати и основным принципом составления сборника издателями было место и время их написания: Бернау, 1917–1918 гг. Особо хотелось бы обратить внимание на то, что это тексты, самим Гуссерлем к изданию не подготовленные, т.е. мы имеем дело именно с рукописным наследием, рукописным текстом, чутко передающим особую ритмику гуссерлевского мышления, сложную, многоголосную, соединяющую порой несколько тем одновременно, что безусловно создает определенные сложности при чтении, однако не может не составить момента интеллектуального пиршества. Представленный здесь перевод Александра Шнелля соответствует заключительной главе третьего раздела его книги «Время и феномен», которая называется «“Протопроецесс” и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в *Бернау-манускриптах*». Выбор этого текста не случаен, поскольку предметом анализа Александра Шнелля как раз и явля-

ются манускрипты Эдмунда Гуссерля по проблеме внутреннего сознания времени 1917/1918 годов.

Вторая и третья части рубрики «Феноменология: современные переводы» посвящены феноменологической эстетике. Этот выбор не кажется случайным, так как, с одной стороны, феноменологическая эстетика представляет собой значимое направление в русле эстетической мысли, с другой же стороны, эстетическая проблематика оказалась весьма существенной в рамках феноменологии. Предлагаемая читателю подборка текстов способна дать обзор основных проблем феноменологической эстетики.

Во втором томе собраны тексты, посвященные общим эстетическим вопросам в перспективе их феноменологического рассмотрения. В первую очередь, это вопрос о статусе и определении эстетического удовольствия, о феноменологическом характере эстетического восприятия в целом. Кроме того, это вопрос о возможности феноменологического анализа такого эстетического объекта как произведение искусства, об интенции художника и о специфике художественного акта, рассмотренного не как один из видов человеческой активности, включенный в контекст социальных или психологических отношений, но как совершенно особый, ни к чему иному несводимый акт, создающий собственную структуру опыта. Феноменологическая эстетика оказывается столь важным направлением эстетической мысли именно потому, что обращение к феноменологическому рассмотрению позволяет выявить особый статус

и характер интенциональности, соответствующей эстетическому восприятию и художественному творчеству.

Тексты, представленные в данном томе, ставят перед собой ряд важных эстетических проблем, а также отражают ряд важных подходов к их решению, и, кроме того, демонстрируют, какими путями развивался феноменологический подход к эстетической проблематике и искусству. Том открывается статьей О. Беккера, посвященной специфике художественного творчества, само название которой «О хрупкости прекрасного и авантюризме художника» не только определяет свою особую проблематику, но и характеризует поэтический настрой феноменологической эстетической мысли самого автора. Работа М. Гайгера «К феноменологии эстетического наслаждения» ставит вопрос об уникальном характере эстетического удовольствия, актуальный для эстетической мысли со времени формирования философской эстетики в XVIII в., поскольку это удовольствие является чрезвычайно интенсивным, и одновременно характеризуется «незаинтересованностью», как бы выносящей его за пределы общего контекста человеческой деятельности. Свойство незаинтересованного эстетического удовольствия часто рассматривалось в трудах, посвященных эстетике, на протяжении всего времени ее развития и заставляло различных мыслителей обращать на него особое внимание, обнаруживая его значимость для характеристики духовной деятельности человека. Феноменологический анализ оказывается способным весьма структурировано и последовательно рассмотреть его

специфику. Следующий текст — это работа М. Дюффрена, видного представителя французской эстетической мысли, развивавшего ее в русле феноменологии. Мы представляем читателю введение к его книге «Феноменология эстетического опыта», где заявленная проблема представляется как целый комплекс вопросов, несмотря на то, что сам он искусственно намеревался ограничить круг своего исследования достаточно специфичными вопросами о природе зрительского восприятия искусства. Тем не менее такой комплексный подход указывает на особую значимость эстетического опыта для феноменологической характеристики восприятия в целом. И завершает подборку работа М. Рипшира, мыслителя второй половины XX — начала XXI вв., в которой мы можем видеть развитие феноменологического анализа в направлении, созвучном проблематике новейших, в том числе постмодернистских, течений философии.

Третий том нашего издания обращается прицельным образом к феноменологической интерпретации поэтического творчества, к столкновению феноменологического взгляда с поэтической практикой. Это столкновение преобразует как феноменологию, так и эстетику, и мы получаем то, что получило название герменевтического анализа поэзии — философской герменевтики. Здесь представлены тексты двух авторов. Во-первых, читатель может познакомиться с обширным фрагментом работы П. Рикёра «Живая метафора», которая прежде переводилась на русский язык

лишь совсем небольшими отрывками. В нашем издании представлены два заключительных очерка данной работы, седьмой и восьмой. Эти два весьма объемных текста достаточно хорошо и полно характеризуют теоретический герменевтический подход Рикёра и основной круг поднимаемых им проблем. Дополняют же картину две небольшие работы Х.-Г. Гадамера, посвященные анализу поэзии Пауля Целана — то есть дающие великолепный пример герменевтической практики анализа поэтического текста.

Все переводы снабжены комментариями переводчиков и вступительными статьями, которые призваны облегчить читателю доступ к этим непростым текстам, и, как мы надеемся, помогут в этом нелегком, но очень интересном чтении.

Со своей стороны, как составитель и редактор этих трех томов, я бы хотела выразить благодарность всем переводчикам, скрупулезно работавшим над переводами этих текстов, редакторам переводов и авторам предисловий. Вместе мы проделали большую и, я надеюсь, очень важную и полезную работу. Отдельно я бы хотела поблагодарить издательства и владельцев прав, любезно предоставивших нам разрешение на печать переводов этих текстов. В заключение хотелось бы отметить, что вся эта работа стала возможной благодаря журналу «Horizon. Феноменологические исследования», на страницах которого переводы этих текстов были впервые апробированы.

Наталья Артеменко

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ПОЭЗИИ

Светлана Никонова

Живой мир

поэтического языка
в герменевтике
Рикёра и Гадамера

В этом томе мы обращаемся к феноменологической интерпретации поэтического творчества. В предисловии к переводам по феноменологической эстетике, также публикуемым в данной рубрике, мы уже касались вопроса о том, что в поэзии мы можем обнаружить переход к чистой фантазии, который совершается, в первую очередь, благодаря свободе метафорической референции. Эта тема оказывается существенной для философской герменевтики, направляющей феноменологическую мысль на вопросы истолкования, понимания, общения. И вот оказывается, что несмотря на сложность и изоциренность, именно поэтические тексты открывают возможность для снятия предвзятых установок, предоставляют пространство для осуществления акта понимания как такового. В данном сборнике представлены две обширные заключительные главы книги *Поля Рикёра* (1913–2005) «Живая метафора», а также два небольших очерка *Ханса Георга Гадамера* (1900–2002), интерпретирующих поэзию Пауля Целана.

Вопрос, которым задается Рикёр, указывает на особую сложность, с каковой мы сталкиваемся при попытке осознать структуру нашего обращения с языком и способность к его пониманию. Это возвращает нас к уже упоминавшемуся вопросу о феноменологическом подходе к языку, который разрушает представление о языке как о строго референциальной структуре сообщения и передачи значения, но демонстрирует эстетическую природу языка, которая, тем не менее, или даже именно благодаря этой свободе, отрешенности от внешних структур значения, позволяет превратить язык в пространство раскрытия истины мира, делая его, согласно знаменитому высказыванию Хайдеггера, подлинным «домом Бытия».

Кроме того, поставленный Рикёром вопрос отсылает нас к контексту, который есть контекст возникновения и развития традиции философского мышления в целом, к возникновению логики и метафизики как способов осмысления мира. В завершающей главе своей книги «Живая метафора», представленной в данном сборнике (Восьмой очерк) Рикёр активно апеллирует к работам Аристотеля, особенно к его «Категориям», указывая на то, что учение Платона Аристотель критикует как излишне «поэтическое». Проблема, которая оказывается буквально подтачивающей построение ясной и строгой системы рационального осмысления мира, связана, как показывает Рикёр, с возможностью метафорической речи, а более широко — с вопросом о сходстве и узнавании того, что сходно. С одной сто-

роны, метафора может представляться нам лишь фигурой речи, украшением к тексту, некоторой надстройкой над логикой, так что логическая структура будет воспроизводить структуру бытия мира, а метафорическая — лишь дополнять его как бы новыми красками. Рикёр ссылается на аналитические теории метафоры, придерживающиеся этой же классической линии ее трактовки, какую, например, предлагает Джон Серль, полагающий, однако, что из этого дополнения значения рождается также и дополнительный смысл, который не мог бы быть передан в буквальной речи. И этот смысл является серьезным обретением, без которого понимание не было бы полноценным. Но, с другой стороны, если логические структуры высказывания должны быть для полноценного понимания дополнены метафорическими, это ставит под вопрос саму логику. Вслед за Гадамером, Рикёр склонен говорить об «изначальной метафоричности языка», то есть о том, что именно метафорический уровень языка является базовым для обнаружения родовых свойств предметов при объединении в понятия. А это собственно и явилось вопросом, ключевым для разработки метафизики. Рикёр обнаруживает единство структуры между способностью видеть сходства между различными вещами и способностью устанавливать родовые отношения для логического познания мира. Аристотель, сталкиваясь с этой проблемой, пытается не только отделить логическое от метафорического, но и ограничить свободу метафоры, вводя в ее отношении прин-

цип некой «правильной» пропорциональности, однако этот принцип, во-первых, устанавливается контекстуально и произвольно, что как раз и может быть продемонстрировано посредством феноменологической редукции, а во-вторых, это ограничение не позволяет избежать того, что метафора в любом случае оказывается ошибкой, вкрадывающейся в категоризацию, а если между нею и категоризацией в принципе нет структурного различия, можно, вслед за Деррида, полагать, что вся логическая структура зависит от этой «ошибки» как от своего основного исходного момента, обеспечивающего возможность ее работы, то есть возможность любых форм понимания.

Интересно, что вышеизложенное фактически вновь отсылает нас вновь к кантовской «Критике способности суждения», поскольку в ней также решается вопрос о возможности классификации объектов на роды и виды, то есть обнаружения единства в многообразии эмпирического опыта, и, опять же, Кант видит в основе этой возможности именно рефлектирующую способность суждения, то есть субъективное суждение, действующее регулятивно по своей априорной способности и определенным образом структурирующие опыт, однако сталкивающиеся с конкретными проявлениями этой структурируемости — то есть с наблюдением сходства, — всякий раз как со «счастливой случайностью»¹, причем могущей быть подведенной под какие-либо

¹ *Кант И.* Критика способности суждения // И. Кант. Соч. в 8-ми тт. Т. V. М., 1994. С. 24.

нормы и правила лишь столь же случайно, апостериорно и конвенционально. Это обеспечивает свободу в установлении сходств, в том числе и метафорических (в конечно счете, согласно формалистической интерпретации метафоры, от модернистских экспериментов до постструктуралистских и постмодернистских теорий — все может быть метафорой всего), однако задает нормы нового характера, не на метафизическом уровне соотносимости с онтологической структурой мира как таковой, но на герменевтическом уровне создания пространства общения в языке.

Но и язык, руководимый этой изначальной метафоричностью, не может быть разобран и проанализирован окончательно как рационально-логическая структура. На этом уровне он останется языком машины, чуждым пониманию. Герменевтическое понимание наслаивается на логическую структуру языка так же, как метафорическая «ошибка» на рациональный механизм создания понятий. Это понимание оказывается превышающим, собственно, языковую структуру, причем Рикёр замечает удивительное соотношение его с тем, что является в языке референцией. С вопроса о референции и начинается седьмой очерк «Живой метафоры», первый из представленных в настоящем сборнике переводов.

Если кратко обрисовать ситуацию, в которой задается Рикёром этот вопрос, можно заметить следующее. Если формалистическое литературоведение настаивало на рассмотрении языковых структур и вычленении

смысла именно в них, свободно от внешних контекстов, социальных биографических, психологических, оно следовало, безусловно, феноменологическому подходу к произведению. С другой стороны, хотя структурный подход отчасти противоположен феноменологическому, будучи направленным на вычленение кодов, внешних по отношению к такому лингвистическому объекту как текст, тем не менее, идея о том, что референция является внутренней функцией языка, приводит нас к выводу о произвольности референции.

Язык необходимо референциален, он не может не отсылать к чему-либо, однако это не говорит о существовании «там вовне» того, к чему он отсылает. Референциальность — часть его собственной структуры. Но точно так же и феномен — всегда есть не более чем явление, однако это вовсе не значит, что мы не впадем в заблуждение, задумавшись о «сущности», стоящей позади него. Постижимость этой сущности — предмет критики, осуществленной Кантом. Единственное онтологическое отношение, в котором мы можем пребывать по отношению к ней, возможно, наиболее метко было однажды охарактеризовано Борисом Гройсом как почти конспирологическое отношение «подозрительности». Мы равным образом можем подозревать, что за явлениями нет сущности, а за знаками нет реального референта, как и подозревать, что они там есть. Принятие и той, и другой позиции, однако, станет необоснованным «метафизическим допущением».

Тем не менее, оказавшись знаком без референта (напоминающим структурно кантовскую эстетическую «целесообразность без цели»), феноменальный мир отнюдь не вынужден соскользнуть в состояние симуляции, которое, на первый взгляд, является прямым выводом из последовательного проведения эстетической критики онтологии.

Придерживаясь идеи о внутреннем характере референции по отношению к языку, Рикёр предлагает следующий ход: «...Достаточно переформулировать понятие референции Фреге, заменив только слова: вместо того, чтобы говорить, что мы не удовлетворяемся смыслом, но, кроме того, предполагаем денотат, мы скажем, что мы не удовлетворяемся структурой произведения, но предполагаем мир произведения. В самом деле, структура произведения является его смыслом, а мир произведения — его денотатом».¹ И далее: «В самом деле, структура произведения является его смыслом, а мир произведения — его денотатом. Эта простая замена терминов достаточна в первом приближении; Герменевтика — не что иное, как теория, которая регулирует переход от структуры произведения к миру произведения. Интерпретировать произведение означает развернуть мир, к которому оно отсылает в силу своей композиции, своего жанра и своего стиля. В другой работе я противопоставляю этот постулат романтическому и психологизирующе-

¹ Рикёр П. Живая метафора. Седьмой очерк // ?? стр. наст. издания.

му пониманию герменевтики, вышедшего из Шлейермахера и Дильтея, для которых высший закон интерпретации — это стремление к конгениальности между душою автора и читателя. Этому зачастую невозможно и всегда вводящему в заблуждение поиску намерения, стоящего за произведением, я противопоставляю поиск, обращенный к миру, развернутому перед произведением».¹

Референция, или то, к чему отсылает текст, есть мир, и этот мир всегда превышает то, что просто сказано в тексте, что содержится в его смысловой структуре, что определено системой его логических, грамматических, риторических связей. Если в постструктуралистских теориях, подобных теориям упоминавшихся уже Поля де Мана, или Жака Деррида, это «нечто превышающее» обозначается в негативных терминах отсутствия, разрыва, нестыковки, противоречия, сбоя, то герменевтика позволяет указать на достигаемую «жизнь» мира скорее через положительные термины *избытка*. И этот избыток возникает как плод работы воображения, или же, говоря словами Ришира, фантазии, творящей из ничего, или же творящей новое пространство ничто, где это самое ничто и есть жизненный мир, поскольку отличается от рационально понятной, логически связанной онтологически плотной структуры метафизически внеположного, но абсолютно неживого, не-человеческого мира «там вовне».

¹ Там же. С.??.

Однако только в эстетическом восприятии референции как пространства фантазии или как «мира произведения» мы можем увидеть возможность для преодоления ощущения симулятивности, которое само по себе как бы заражено еще «метафизическим допущением» того, что если бы у копии был оригинал, а за феноменом скрывалась некая «сущность», мы имели бы более надежную опору для жизни. Расширяя эстетическое отношение к произведению, вселяющее в нас радость погружением в его воображаемый мир, уводящий нас от нашей обычной «реализующей» позиции, до того, что можно понять как «реальность» в целом, мы можем увидеть также, что и весь жизненный мир дан нам по тому же принципу, что и мир произведения, и только потому оказывается не мертвой логической структурой, но обжитым, дорогим и наполненным значимостью местом обитания. Следовательно, от понимания произведения искусства мы можем перейти к пониманию мира, и от поэтического языка к языку, осмысливающему мир в целом, потому что, хотя, казалось бы, первый является лишь частным случаем второго, тем не менее он в наиболее ясном виде проявляет принцип действия языка как такового. То есть феноменологический подход к языку наиболее отчетливо вновь проявляет себя в эстетическом восприятии поэтического произведения.

Именно соотношению поэтического и умозрительного языка посвящен восьмой очерк «Живой метафоры», вводящий проблематику метафоры в наиболее

общий философский контекст размышления, причем надо сразу учесть, что Рикёр отнюдь не намерен устранить между ними границы или говорить о превосходстве первого над вторым. Однако именно в этой связи он все же задается вопросом, «не оказываются ли поколебленными в этом процессе наши понятия реальности, мира, истины. Ибо знаем ли мы, что означают реальность, мир, истина?»¹

Наконец, два эссе Х.-Г. Гадамера, представленные в настоящем сборнике, являют собой образец герменевтической процедуры углубленного вживания в поэтический текст, совершают попытки его понимания, одновременно действующего, в колеблющемся сочетании, все уровни и смыслы — от логических до риторических, от структурных до контекстуальных, от семантических до мелодических — и все направлено к одному: к погружению в мир произведения и улавливанию его живой сути, по мере того, как само оно «ведёт, несмотря на все свои поэтические оболочки — нет, как раз с их помощью — к всесторонности поэтического присутствия».² Потому Гадамер предупреждает читателя о том, что он не будет ограничиваться одним только отдельно избранным методом. В конце концов, не метод здесь является главным, а понимание.

¹ Рикёр П. Живая метафора. Восьмой очерк // ?? стр. наст. издания.

² Гадамер Х.-Г. Феноменологический и семантический подход к Целану? См. стр. ?? настоящего издания.

Тем не менее, вопрос о методе является одним из наиболее существенных. Как возможно применить к интерпретации произведения какой-либо метод, и какой можно применить? Сочетаемы ли различные методы в этом предприятии? Поэзия предстает весьма необычным способом речи, как настаивает Гадамер в эссе «Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана». Он связывает нарастание сложности поэтического текста в модернистской поэзии с необходимостью противопоставления ее мерному потоку массового информационного шума. Этот информационный шум ясен и прост, но выхолощен до предела. В нем нет глубины смысла. Или же, пользуясь словами Рикёра, можно было бы сказать, что этот информационный поток не раскрывает за собой «мира произведения». И именно потому, можно добавить, он производит то самое катастрофическое ощущение симулятивности, пустоты, столь часто осуждаемое современной критикой. Но, возвращаясь к мысли Гадамера, мы видим: поэтическая речь способна противостоять этой симулятивности, создавая все большую глубину, уничтожая непосредственную ясность за счет того, что он называет «многоуровневостью смыслового содержания, которое поддается в логически господствующей одноуровневой повседневной речи благодаря практическому единству речевой интенции».¹ Это не означает, что в поэзии нет этого единства, напротив, только оно и создает сти-

¹ *Гадамер Х.-Г.* Смысл и сокрытие смысла... См. стр. ?? наст. издания.

хотворение, говорит Гадамер. Однако это единство достигается за счет созвучия огромного количества смыслов, создаваемых уровнями как формы, так и содержания, звучания и ассоциации слов, коннотативных значений, пересечений со множеством контекстов, но также и простым логическим воздействием фраз, их последовательностью, противоречивостью, или, например, как в стихотворении Целана, разбираемом в этой работе, парадоксальным сочетанием набожности и богохульства, которое придает новую глубину пониманию сути христианской веры. Герменевтическая интерпретация стремится охватить все эти уровни, углубляясь, и раскрывая в этой глубине новый мир. Любопытно, что Гадамер, по сути, наблюдает теоретическое соответствие между порывом модернистской поэзии и герменевтической практикой интерпретации. Классическая поэзия имела возможность стремиться к простоте и быть легко читаемой, словно «одноуровневая» речь. Вероятно, это происходило потому, что ее читателя не требовалось заставлять погружаться в герменевтическую процедуру. Времена предъявляют разные требования к поэтической речи, говорит Гадамер. Читатель классического текста был достаточно осведомлен в контекстах и требованиях своего времени, или, можно сказать, достаточно образован, чтобы непосредственно наблюдать многоуровневость смыслов. Но современный читатель, поглощенный потоками информационного шума, для того, чтобы не воспринять стихотворение одноуровнево,

как одну из очередных этого шума модификаций, должен столкнуться скорее со сложностью, с неспособностью сразу и непосредственно понять стихотворение, чтобы начать его осознанно интерпретировать, поскольку оно «требуется от нас самого последнего, и часто больше того, что мы имеем и можем открыть».¹ Поэтическая речь нацелено направляет себя к герменевтическому подходу. Однако почему это происходит? Оттого ли, что читатель стал более прост, менее образован или оглушен этим шумом простой информации? Но можно предположить и противоположное: этой информации слишком много, а потоки ее столь многообразны, что не создают точного контекста для прочтения стихотворения и его понимания. Читатель не может создать многоуровневой интерпретации, потому что, знает *слишком много*, настолько, что теряется в том, какие именно уровни смысла ему задействовать. И, теряясь, стремится проскользнуть по наиболее простому и внешнему пути — если поэтическая речь сама, насильственно, не заставляет его остановиться и погрузиться глубже. И вот тогда именно открывается возможность для бесконечной герменевтической процедуры.

В эссе «Феноменологический и семантический подход к Целану?» Гадамер задается еще одним существенным теоретическим вопросом, который, в первую очередь, касается именно современности и современных способов чтения, а также кажется обобщающим для

¹ Там же.

всей поднимаемой методологической проблемы. Этот вопрос, на первый взгляд, звучит весьма странно: что должен знать читатель?¹ Должен ли он знать все? По сути дела, это должно было бы быть так. Со многих существующих точек зрения относительно чтения, это должно быть так. Например, если мы понимаем прочтение в контексте идеи о соответствии интерпретации «действительному» смыслу произведения — это безусловно так. Не зная всего, что следует знать для прочтения, читатель не сможет понять произведение правильно. Здесь можно учесть также и ту ситуацию, в которой этот «действительный» смысл не соответствует реальному замыслу автора, но является чем-то внешним, метафизическим. В конце концов автор, как некий боговдохновенный поэт, мог не знать до конца, что вложило в него вдохновение — за что еще Платон некогда подвергал поэтов критике по сравнению с философами. Но даже если воспринимать читателя вне-метафизически и вне-психологически, в духе Ролана Барта, как то место, где сходятся все языковые структуры и коды, как место средоточия смыслов, — тезис о том, что читатель должен знать все, остается верным. Ведь именно все коды, все шифры должны сойтись в единой точке взгляда этого идеального читателя, чтобы раскрыть все переплетение возможных смыслов текста. Тот смысл, который возникнет в этом идеальном «месте» интерпретации, будет смыслом произве-

¹ Гадамер Х.-Г. Феноменологический и семантический подход к Целану? См. стр. ?? настоящего издания.

дения. Что же случится, если знания читателя, его способность проследить все коды и расшифровать все посылы языковой структуры, будут не абсолютными и не окончательными? Если в какой-то момент они изменятся, или же разные читатели будут обладать разными знаниями? Можно полагать, что мы получим также и разные произведения, разные миры, которые не пересекутся. Текст будет каждый раз возникать заново, в новом сцеплении новых связей. Однако Гадамер говорит об ином. Он приводит пример, в котором, с одной стороны, читателем руководит «наука», и без знания множества контекстов он не может понять произведение. Так, он признается, что сам не знал специального значения некоего употребленного поэтом слова, геологического термина. Однако, с другой стороны, он обращает внимание: это незнание и последующее узнавание не разрушило интерпретации, но скорее пополнило ее. Абсолютное знание возможно бы было лишь в имеющем абсолютную сущностную структуру мире жесткой онтологии. Феноменологический мир в герменевтической интерпретации оказывается всегда незавершенным и гибким, создаваемым в процессе многочисленных сочетаний слоев и уровней смысла, но отнюдь не распадающимся на множество неокончательных и, в этом смысле, симулятивных прочтений. Будучи, таким образом, пространством фантазии, он, одновременно с тем, становится живой развивающейся открытой историей жизни, насыщенной и плотной, содержащей в себе в отноше-

нии проявления все уровни и слои текста как эстетического объекта в их взаимодействии, так что, наконец, именно это и составляет подлинность нашего интенсивного проживания жизни.

Подводя итог, выскажем предположение, что хотя референциальная свобода фантазии, рождаемой поэтическим языком, доводит ирреализацию мира до предела, но тем самым придает ему плотность и собственную реальность. Поэтическая речь не отсылает к «реальности» вне языка, но напротив, эта «реальность» выявляется посредством феноменологического метода как воображаемая и, по сути, симулятивная структура. В то же время поэтический смысл зиждется в самом языке как в своей собственной живой материи. Таким образом, мы обнаруживаем здесь некий двойной акт, производимый феноменологией в области эстетики. С одной стороны, утверждается почти предельная иллюзорность мира. Но в то же время ему придается некая плотность, наполненность, к которым еще в начале XX века устремилось искусство, оставившее символические формы изображения действительности ради того, чтобы обратиться к чистой фактичности самих вещей. Разлагая «видимую», а значит иллюзорную, форму на первоначальные, свободно созерцаемые элементы, феноменологический акт возвращает телесность и интенсивность вживания в эту новую эстетическую реальность как в пространство фантазии. И, значит, хотя феноменологическая мысль находится в общем русле начавшегося еще в эпоху

Просвещения движения ко всеобщей эстетизации, она способна показать нам также и путь к выходу из «субъективистской» ловушки этой эстетизации. Эстетический опыт может стать опытом реальности, если будет преодолено его солипсистское центрирование на субъекте. Или, пользуясь мыслью Марка Ришира, можно сказать так: интенциональная установка субъекта самоустраняется в опыте эстетического созерцания, рождая новую реальность живого изменчивого мира человеческого бытия.

Светлана Никонова

Фёдор Станжевский

Неуместная
уместность

Предисловие к переводу

Седьмой очерк книги «Живая метафора» Поля Рикёра посвящен проблематике семантики и, прежде всего, центральному вопросу семантики, а именно вопросу о референции. Этот вопрос не возникает в русле сосюрровской семиотики, в которой знаки отсылают к другим знакам, но не к «внешней» реальности. Поэтому Рикёр в этом очерке следует за Фреге с его фундаментальным различием смысла и значения (денотата) — напомним знаменитый пример терминов «утренняя звезда» и «вечерняя звезда», которые обладают одним и тем же денотатом, но разными смыслами. Для Фреге денотат, изначально относимый к словам, точнее к именам собственным, переходит от последних ко всей пропозиции, которая сама становится именем определенного положения дел. Для Бенвениста, напротив, вся фраза сообщает значение слову. Однако, в отличие от семантики, которая фокусирует внимание на отдельной фразе, герменевтика интересуется единствами смысла, превосходящими фразу, а именно

текстами. Проблема референции в случае литературных текстов осложняется невозможностью дословного применения постулата референции, гласящий, что для того, чтобы референциально идентифицировать что-либо, оно должно существовать. В самом деле, в каком смысле можно говорить о существовании вымышленных героев или ситуаций?

Тем не менее, Рикёр настаивает на том, что в случае литературного произведения можно говорить не только о его смысле, сводимом к внутренней структуре произведения, но и о его значении, относящемся к миру произведения. Герменевтика занимается именно тем, что формулирует правила перехода от структуры произведения к его миру. Интерпретация произведения — это возможность развернуть мир, который оно обозначает (являющийся его референтом) исходя из композиции, жанра и стилевых особенностей текста. Именно это разворачивание мира позволяет говорить об истине литературного произведения. Однако по Фреге понятие истины принадлежит скорее высказываниям науки, чем поэтическим или литературным высказываниям — следовательно, литературные произведения, казалось бы, лишены денотата. Со своей стороны, Рикёр возражает против утверждения, что литературное произведение обладает смыслом, но не значением, коннотацией, но не денотацией — иными словами, что у него нет референта. По мнению французского философа, литературное произведение, в силу своей структуры, разворачивает свой мир (референт)

лишь при условии приостановки референции первого уровня, то есть референции описательного дискурса. Именно здесь в игру вступает метафорическое высказывание, которое, как убежден Рикёр, проливает свет на отношение между приостановленной референцией и развернутой референцией (референцией второго порядка). Смысл метафорического высказывания обнаруживается на руинах дословного смысла (вспомним знаменитую метафору Бодлера, уподобляющую природе храму: природа в дословном смысле — это ведь не храм; здесь дословный смысл рушится). Однако то же самое происходит и с референцией метафорического высказывания: она возникает на руинах дословной, описательной референции.

Ряд исследователей полагают, что метафора имеет лишь орнаментальное значение, то есть служит украшением речи. В литературной критике, например, можно обнаружить определение поэтической функции как выделение сообщения ради него самого (Р. Якобсон) — в этом случае нет нужды говорить о какой-либо референциальности поэтического высказывания. Однако у того же Якобсона можно обнаружить идею о расщепленной, двойственной референции поэтического высказывания, которую подхватывает Поль Рикёр. Нортроп Фрай противопоставляет центробежную (от слов к вещам) направленность информативного дискурса с его дословным значением и центростремительную (внутреннюю) направленность литературного дискурса, в котором знак не обо-

значает нечто внеположное, но связывает в дискурсе части с целым. Таким образом, если метафизика и богословие утверждают нечто, то поэзия лишь создает некую фабулу. При этом единство поэтического произведения, по Фраю — это единство настроения (состояния души).

Одним из элементов наследия позитивизма является принцип, согласно которому всякий язык, не служащий описанию — это язык выражения эмоций. Причем эмоциональное ощущается *внутри* субъекта и никак не соотносится с действительностью, внеположной ему (иными словами не имеет внешнего референта). С этим вязаны оппозиции между когнитивным и эмоциональным, денотацией и коннотацией: так, если у прозы есть денотативная функция, то поэзия обладает лишь коннотативной функцией. Однако ведь эмоция в поэзии относится на счет предмета — так, поэтическая грусть воспринимается как свойство самого мира. В самом деле, ощущать эмоцию означает не испытывать чувство в качестве состояния души, но проецировать его на мир. Поэтическое чувство — это модус, при помощи которого схватываются и осознаются вещи в мире. Отсюда необходимость поиска такого типа референциальности, который не поддается оппозиции между денотативным и коннотативным, внешне описательным и внутренне эмоциональным.

Это становится возможным как раз тогда, когда приостановлена референция дескриптивного характера. По Н. Фраю, поэзия не является ни истинной, ни лож-

ной, но имеет гипотетическую природу. Эта гипотетичность поэзии — не что иное, как предложение некоего мира, имеющее воображаемый, вымышленный характер. Здесь именно приостановка действительной, реальной референции служит условием для доступа к виртуальной референции. Поэзия пробуждает некий другой мир, с другими возможностями существования — наиболее собственные возможности. Сам термин Фрая «настроение» следует теперь понимать как способ существования посреди действительности — хайдеггеровскую расположенность. Здесь *поэхе* естественной реальности высвобождает мир, развернутый поэзией при помощи настроения, артикулируемого автором. Как было отмечено выше, понятие метафорического смысла может прояснить эту двойную или расщепленную референцию: ведь смысл метафорического высказывания строится на неудаче дословной интерпретации метафоры (природа — это не храм и т. д.). Саморазрушение дословного смысла влечет за собой и устранение первичной референции. Семантическая неуместность, возникающая при попытке дословной интерпретации метафоры, уступает место новой семантической уместности и новой референциальной направленности. Здесь устанавливается близость между смыслами, доселе отдаленными друг от друга, и эта новая близость смыслов не может не вести к близости между самими обозначаемыми вещами. Метафорическое видение означает *видеть что-либо как...*, прежняя классификация, прежние смыслы со-

противляются устранению, и новое положение дел воспринимается сквозь призму положения дел, нарушенного категориальной ошибкой, порождающей метафору (о метафоре как о намеренной категориальной ошибке Рикёр говорил в предыдущих очерках).

В своей попытке сформулировать теорию метафорической референции Рикёр опирается на книгу «Языки искусства» Нельсона Гудмена и на теорию моделей. Гудмен подчеркивает, что символические системы создают и переделывают мир. Метафора является применением знакомого «ярлыка» к новому объекту, причем метафора является «идиллией между предикатом с прошлым и объектом, который уступает с протестом». Так, можно говорить о грустной картине, хотя изначально «ярлык» «грустный» применялся только к живым существам. Тем не менее это высказывание обладает метафорической истиной в том смысле, что «грустный» подходит здесь лучше, чем «веселый». Таким образом, дословная ложность превращается в метафорическую истинность путем «переназначения» ярлыка. Однако метафора может изменить не только использование отдельного предиката; она в состоянии реорганизовать видение вещей путем нового использования целой сети понятий — например, путем переноса звуков в визуальный порядок, позволяющем говорить о «звучании» картины.

Однако Рикёр подчеркивает, что номинализм Гудмена не позволяет ему довести до логического конца идею о преобразующей роли языка. Со своей сторо-

ны Рикёр подчеркивает, что язык не только иначе организует действительность, но и выявляет новый способ существования самих вещей — иными словами, он создает то, что сам открывает и обнаруживает в реальности то, что (вместе с тем) изобретает. Теория моделей позволяет Рикёру утверждать, что метафора так относится к поэтическому языку, как модель относится к научному языку в том, что касается соотношения с действительностью. Как и метафора, модель служит инструментом переописания действительности. Само теоретическое объяснение при помощи модели может пониматься как метафорическое переписание области экспланандума: как и метафора, модель привносит новый язык описания, служащего объяснению. Это предполагает смещение значений и расширение изначального языка наблюдения. Вещи видятся как... (подобно метафорическому видению), а сам экспланандум, являющийся референтом, изменяется под влиянием метафоры. Модель соответствует не отдельному метафорическому высказыванию, а целой сети высказываний. По аналогии с моделью, можно утверждать, что референциальная функция выполняется не отдельным метафорическим высказыванием, а сетью высказываний. Кроме того, вспомним идею о гипотетичности поэтического высказывания — подобно модели с ее научным переписанием экспланандума, оно служит лирическому переописанию мира, и, следовательно, как и модель, оно имеет эвристический характер.

Отсюда вопрос о метафорической истине, который Рикёр ставит в завершении седьмого очерка. Напомним, что метафора служит поэтической функции — именно благодаря метафоре поэтический дискурс освобождается от функции прямого описания и приобретает функцию поэтического открытия. Поэтому истинность метафоры не является ни дословной, ни однозначной. Напротив, она напрямую связана с понятием напряжения, введенного ранее Рикёром. Речь идет о напряжении внутри высказывания (в частности между содержанием и носителем), напряжением между двумя интерпретациями (дословной и метафорической) и напряжением внутри самого глагола-связки. В самом деле, метафора определяется напряжением между «есть» и «не есть» (природа — некий храм... природа не есть храм). Парадокс метафорической истины как раз в том и состоит, что критическое высказывание «не есть» должно быть включено в утверждающий онтологический порыв «есть» таким образом, что сам глагол «быть» сохраняет внутренне присущее ему напряжение.

Фёдор Станжевский

Поль Рикёр

Живая метафора

Посвящается Мирча Элиаде

Седьмой очерк Метафора и референция¹

Что говорит метафорическое высказывание о реальности?

С этим вопросом мы переступаем порог *смысла* и выходим к *референции* дискурса. Но имеет ли смысл сам вопрос?

Именно это следует установить в первую очередь.

1. Постулаты референции

Вопрос о референции можно поставить на двух разных уровнях: на уровне семантики и на уровне герменевтики. На первом уровне он относится только к дискурсивным сущностям ранга фразы. На втором уровне

¹ Перевод выполнен по изданию: *Ricoeur P. La métaphore vive. Paris: Éditions du Seuil, 1975. PP. 273–324.* Печатается с любезного разрешения Издательства Института св. Фомы.

он обращается к сущностям, превышающим фразу. Именно на этом уровне проблема приобретает свой подлинный размах.

В качестве постулата семантики требование референции предполагает, что уже проведено, различие между семантикой и семиотикой, которое было задействовано в предыдущих очерках. Это различие, как мы видели, подчеркивает, прежде всего, по существу синтетический характер центральной операции дискурса, а именно, предикации, и противопоставляет эту операцию простой игре различий и оппозиций между означающими и между означаемыми в фонологическом и лексическом коде данного языка. Кроме того, оно означает, что *подразумеваемое* дискурса, коррелирует всей фразы, несводимо к тому, что в семиотике называется означаемым, и что является лишь противовесом означающего в знаке внутри языкового кода. Третья импликация различения между семиотикой и семантикой, которая нас здесь интересует, такова: на основе предикативного акта подразумеваемое дискурса нацелено на некую вне-языковую действительность, которая является его референтом. В то время как знак отсылает лишь к другим знакам в имманентности системы, дискурс — всегда о вещах. Знак отличается от знака, дискурс же отсылает к миру. Различие, дифференция, семиотично, референция же семантична: «Никогда в семиотике не занимают ни отношение между знаком и денотируемыми вещами, ни отношениями между языком

и миром».¹ Но нужно идти дальше простого противопоставления между семиотической точкой зрения и точкой зрения семантической, и прямо подчинить первую второй. Планы знака и дискурса не только различны, но первый есть результат отвлечения от второго; именно своему употреблению в дискурсе знак обязан, в конечном счете, самим своим смыслом знака: как бы мы знали, что знак что-то *обозначает*, если бы из употребления в дискурсе он не получал свою направленность, которая соотносит его именно с тем, *что* он обозначает? Семиотика, в той мере, в которой она удерживается в границах мира знаков, является отвлечением от семантики, которая устанавливает отношения между внутренней конституцией смысла и трансцендентной направленностью референции.

Это различие между смыслом и референцией, которое во всей его общей значимости утверждает Бенвенист, было введено уже Готтлобом Фреге, но в пределах логической теории. Наша рабочая гипотеза заключается в том, что различие Фреге в принципе релевантно для всякого дискурса.

Вспомним дистинкцию, которую Фреге сформулировал как различие между *Sinn* (смысл) и *Bedeutung* (референт или денотат).² Смысл есть *то, что* высказывает

¹ *Benveniste E. La forme et le sens dans le langage. Le Langage. Acte du XIII Congrès des sociétés philosophiques de langue française, Neuchâtel, éd. La Baconnière, 1967. P. 35.*

² *Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1892, № 10; Пер. на франц. яз.:*

пропозиция; референт, или денотат — *то, о чем* высказывается смысл. Фреге говорит, таким образом, что нужно осмыслить «правильную связь между знаком, его смыслом и его денотатом». Эта правильная связь «такова, что знаку соответствует определенный смысл, а смыслу — определенный денотат, причем один-единственный денотат (единственный объект) может обозначаться более чем одним знаком». Так, денотат «вечерней звезды» тот же самый, что и денотат «утренней звезды», но их смысл различен. Это отсутствие однозначного отношения между смыслом и референтом характерно для разговорных языков и отличает их от системы совершенных знаков. То, что смыслу грамматически правильно построенного выражения может не соответствовать никакой денотации, не опровергает этого различия: ведь не иметь денотата — это все еще характеристика денотации, которая подтверждает, что вопрос о денотате всегда открывается вопросом о смысле.

Можно возразить, что Фреге, в отличие от Бенвениста, применяет свое различие, прежде всего, к словам, а точнее, к именам собственным, а не ко всей пропозиции, то есть, говоря на языке Бенвениста, не к подразумеваемому всей фразы в целом. В самом деле, прежде всего он определяет денотат имени собственного, то есть «сам объект, который мы обозначаем этим именем» Все высказывание в целом, взятое с точки зре-

Sens et dénotation // *Ecrits logiques et philosophiques*, ed. du Seuil, 1971; Пер. на англ. яз.: *On Sense and Reference // Philosophical Writings of Gotlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1952.

ния его денотации, играет роль имени собственного по отношению к положению дел, которое оно «обозначает». Именно поэтому Бенвенист пишет: «Имя собственное (слово, знак, сочетание знаков, выражение) выражает свой смысл и денотирует, или обозначает, свою денотацию». В самом деле, когда мы произносим имя собственное «луна», мы не просто говорим о нашем представлении (то есть о датируемом ментальном событии); но «не удовлетворяемся даже смыслом» (то есть идеальным объектом, несводимым к любому ментальному событию): вдобавок мы еще «предполагаем некий денотат». Именно это предположение и склоняет нас к ошибке; но если мы ошибаемся, то именно потому, что требование денотации принадлежит «намерению, молчаливо присутствующему в речи и в мысли». Это намерение есть «стремление к истине»: «Именно стремление установить истину и заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его денотату». Это желание истины оживляет всю пропозицию в той мере, в какой ее можно уподобить имени собственному; но как раз посредством имени собственного пропозиция, с точки зрения Фреге, и обладает денотацией: «Именно денотату этого имени можно приписывать или не приписывать состояние, обозначенное... соответствующим предикатом. Тот же, кто считает, что некоторый денотат не существует, не может ничего утверждать или отрицать относительно этого денотата».

Следовательно, противостояние между Бенвенистом и Фреге не абсолютно. Для Фреге денотат пере-

ходит от имени собственного ко всей пропозиции в целом, которая становится, в отношении своего денотата, именем собственным некоего положения вещей. Для Бенвениста денотат переходит от всей фразы в целом к слову, путем распределения внутри синтагмы. Через *употребление* слово приобретает семантическую значимость, которая и составляет его отдельный смысл в *этом* употреблении. В таком случае слово обладает референтом как «частным объектом, которому соответствует слово в конкретике обстоятельств или использования».¹ Таким образом, слово и фраза — это два полюса одной семантической сущности: только совместно они обладают смыслом (всегда в семантическом значении) и референцией.

Обе концепции референции взаимно дополняют друг друга, восходим ли мы, путем семантической композиции, от имени собственного к пропозиции, или же нисходим путем аналитического разложения, от высказывания к семантическому единству слова. Пересекаясь, обе интерпретации референции выявляют полярную конституцию самой референции, которая может быть направлена на *объект*, если рассматривать референт имени, или на *положение дел*, если рассматривать референт всего высказывания.

Логико-философский трактат Виттгенштейна² дает точное представление об этой полярности референ-

¹ Бенвенист Э. Op. cit.

² Wittgenstein L. Logisch-philosophische Abhandlung. London: Kegan Paul, 1922.

та: он определяет мир как совокупность фактов (*Tatsachen*), а не вещей (*Dinge*) (I,1); кроме того, он определяет факт как «существование положений дел» (*das Bestehen von Sachverhalten*) (2,0); и утверждает, что положение дел является сочетанием предметов (вещей) (*eine Verbindung von Gegenständen, Sachen, Dingen*) (2, 01). Пара *предмет-положение дел*, таким образом, соответствует, со стороны мира, паре *имя-высказывание* в языке. Стросон в *Индивидах*¹, напротив, возвращается к строгой позиции самого Фреге: референция связана с функцией единичной идентификации, *носителем* которой является логически *собственное* имя. Предикат, который не идентифицирует, а характеризует, как таковой, не отсылает ни к чему существующему: ошибка реалистов в споре об универсалиях как раз и заключалась в признании за предикатами значения существования. Между идентифицирующей и предикативной функциями имеет место полная асимметрия: лишь первая из них ставит вопрос о существовании, вторая же — нет. Таким образом, именно посредством функции единичной идентификации одного из своих терминов пропозиция вообще к чему-либо отсылает. Джон Серл в *Речевых актах*², не колеблясь, представил в форме постулата тезис, согласно которому для того, чтобы нечто можно было

¹ *Strawson P. F. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959.*

² *Searle J. Speech Acts. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.*

идентифицировать, нечто должно существовать. Это постулирование существования как основы идентификации, в конечном счете, и есть то, что имел в виду Фреге, когда говорил: мы не удовлетворяемся смыслом, но предполагаем денотат.

Но постулат референции требует особой разработки, когда относится к конкретным сущностям дискурса, именуемым «текстами», то есть композициями большего объема, чем фраза. Отныне вопрос относится не столько к семантике, для которой фраза выступает одновременно и первой, и последней сущностью, сколько к герменевтике.

Вопрос о референции ставится здесь в терминах значительно более сложных — некоторые тексты, называемые литературными, судя по всему, составляют исключение из требования референции, выраженного предыдущим постулатом.

Текст является сложной дискурсивной сущностью, характеристики которой не сводятся к свойствам единства дискурса или фразы. Под текстом я понимаю не только и даже не столько письмо, хотя оно и ставит само по себе своеобразные проблемы, прямо затрагивающие проблематику референции. Я понимаю производство дискурса прежде всего как произведение. Вместе с произведением в поле дискурса вступают новые, по существу, практические категории — категории производства и труда. Прежде всего, дискурс является средоточием работы композиции, или «диспозиции» — если вспомнить слово из старой риторики — которая

превращает поэму или роман в единое целое, несводимое к простой сумме фраз. Кроме того, эта «диспозиция» подчиняется формальным правилам, кодификации, которая принадлежит уже не языку, но дискурсу, превращая его в то, что мы только что назвали поэмой или романом. Этот код есть код литературных жанров, то есть жанров, регулирующих практику текста. Наконец, это кодифицированное производство завершается в индивидуальном произведении: таком-то романе, такой-то поэме. В конечном счете эта третья характеристика — самая главная; можно назвать ее стилем, понимая его, вместе с Дж. Грэйнджером¹, как то, что превращает произведение в единичную индивидуальность. Стилль столь важен потому, что именно он радикально отличает практические категории от теоретических; говоря об этом, Грэйнджер напоминает об одном знаменитом тексте Аристотеля, согласно которому производить — значит производить единичное², в свою очередь, единичность, недоступная теоретическому рассмотрению, которое останавливается на последнем видовом понятии, есть коррелят действия.

¹ *Granger G. G. Essai d'une philosophie du style. Paris: Armand Colin, 1968.*

² Автор помещает в эпиграфе своей работы фрагмент из *Метафизики* Аристотеля (А 981 а 15): «Всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному, ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое — то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее».

Такова сущность, к которой обращается работа интерпретации: это текст, взятый в качестве произведения: компоновка, принадлежность к жанрам, осуществление в конкретном стиле — все это категории, присущие производству дискурса как произведения.

Эта особая реализация дискурса требует соответствующей переформулировки постулата референции. На первый взгляд, кажется, что достаточно переформулировать понятие референции Фреге, заменив только слова: вместо того, чтобы говорить, что мы не удовлетворяемся смыслом, но, кроме того, предполагаем денотат, мы скажем, что мы не удовлетворяемся структурой произведения, но предполагаем мир произведения. В самом деле, структура произведения является его смыслом, а мир произведения — его денотатом. Эта простая замена терминов достаточна в первом приближении; герменевтика — не что иное, как теория, которая регулирует переход от структуры произведения к миру произведения. Интерпретировать произведение означает развернуть мир, к которому оно отсылает в силу своей композиции, своего жанра и своего стиля. В другой работе я противопоставляю этот постулат романтическому и психологизирующему пониманию герменевтики, вышедшего из Шлейермахера и Дильтея, для которых высший закон интерпретации — это стремление к конгениальности между душою автора и читателя. Этому зачастую невозможному и всегда вводящему в заблуждение поиску намерения, стоящего за произведением, я противопостав-

ляю поиск, обращенный к миру, развернутому перед произведением. В настоящей работе предметом обсуждения является не спор с романтической герменевтикой, но право перехода от структуры, которая так относится к сложному произведению, как смысла к простому высказыванию, к миру произведения, который так относится к последнему, как денотат к высказыванию.

Этот переход требует особого обоснования в силу специфической природы некоторых произведений, которые называются «литературными». Производство дискурса как «литературы» означает не что иное, как то, что отношение смысла к референции *приостановлено* (*suspendi*). «Литература» в этом случае была бы тем видом дискурса, который обладает уже не денотацией, но лишь коннотациями. Это возражение выводит данный аргумент, как мы увидим ниже, не только из внутреннего рассмотрения литературного произведения, но также из самой теории денотации Фреге. В самом деле, эта теория содержит в себе внутренний ограничительный принцип, который определяет принятое в ней понятие истины. Желание истины, которое побуждает нас к продвижению от смысла к денотату, отчетливо признается у Фреге лишь за высказываниями науки и, кажется, совершенно отвергается им в случае высказываний поэзии. Рассматривая пример эпоса, Фреге утверждает, что имя собственное «Одиссей» лишено денотата; он говорит, что «при чтении эпоса нас волнуют, наряду с красотой языка, только смысл пред-

ложений и вызываемые ими представления и чувства». Кажется, что художественное удовольствие, в отличие от научного рассмотрения, таким образом, связано со «смыслами», лишенными «денотации».

Все мое начинание нацелено на то, чтобы снять это ограничение проблематики денотации лишь научными высказываниями. Вот почему оно предполагает подробное обсуждение литературного произведения и другую формулировку постулата референции, более сложную, чем первая, просто повторяющая тот общий постулат, согласно которому всякий смысл требует референции, или денотации. Эта формулировка такова: посредством своей особой структуры литературное произведение раскрывает мир лишь при условии, что приостанавливается референция описательного дискурса. Иными словами, в литературном произведении дискурс развертывает свою денотацию в виде денотации второй степени, в силу приостановки денотации первой степени дискурса.

Этот постулат возвращает нас к проблеме метафоры. В самом деле, возможно, что метафорическое высказывание и есть то высказывание, которое ясно показывает это отношение между приостановленной референцией и развернутой референцией. Подобно тому, как метафорическое высказывание завоевывает свой смысл в качестве метафорического на развалинах буквального смысла, оно также приобретает свою референцию на развалинах того, что можно назвать, для симметрии, его буквальной референцией. Если прав-

да, что именно в интерпретации метафорический и буквальный смысл различаются и артикулируются, то именно в интерпретации, в силу приостановки денотации первой степени, высвобождается денотация второй степени, которая и является собственно метафорической денотацией.

Я откладываю вплоть до восьмого очерка вопрос о том, не оказываются ли поколебленными в этом процессе наши понятия реальности, мира, истины. Ибо знаем ли мы, что означают реальность, мир, истина?

2. Обвинительная речь против референции

Притязание на истину со стороны метафорического высказывания встречает значительные возражения. Они не сводятся к предрассудку, который выводится из обсуждавшейся в предыдущих очерках риторической концепции, согласно которому метафора, не заключающая в себе никакой новой информации, имеет чисто орнаментальный характер. Языковая стратегия, характеризующая производство дискурса в форме «поэмы», видимо, сама по себе представляет мощный *контр-пример*, который опровергает универсальность референционного отношения языка к действительности.

Эта языковая стратегия проявляется только тогда, когда рассматриваются уже не единицы дискурса, т.е. фразы, но дискурсивные совокупности — произведения. Вопрос о референции разыгрывается здесь не на

уровне каждой фразы, но на уровне «поэмы», рассматриваемой согласно трем критериям произведения: композиция, подчинение жанру, производство «единичной» сущности. Если метафорическое высказывание должно обладать референцией то именно через посредство «поэмы» как организованного, порождающего и единичного целого. Другими словами, метафора высказывает что-то о чем-то именно в той мере, в которой она является «поэмой в миниатюре», как сказал Бердсли.¹

Но стратегия языка, свойственная поэзии, то есть производству поэмы, состоит, как представляется, в конституции смысла, который преграждает путь референции и в конечном итоге упраздняет реальность.

Этот аргумент разворачивается на уровне «литературной критики», то есть дисциплины, соразмерной дискурсу, осуществленному в качестве произведения. Но литературная критика здесь извлекает свой аргумент из чисто лингвистического анализа поэтической функции, которую Роман Якобсон помещает в более общие рамки языковой коммуникации. Как известно, Роман Якобсон² в своем стремлении к синтезу попытался охватить все языковые феномены в целом, исходя из «факторов», способствующих процессу вербальной

¹ *Beardsley M. C. Aesthetics. New York: Harcourt, Brace and World, 1958.*

² *Jakobson R. Results of the Conférence of Anthropologists and Linguists. Supplement to International Journal of American Linguistics, 19 (2), 1963. PP. 554–567.*

коммуникации; он приводит в соответствие шести «факторам» коммуникации — адресант, адресат, код, сообщение, контакт, контекст — шесть функций, в зависимости от того, на какой из них сделан основной акцент: «Вербальная структура сообщения зависит, прежде всего, от преобладающей, но не исключительной функции».¹ Так, адресанту соответствует эмотивная функция; адресату — конативная функция, контакту — фатическая функция, коду — метаязыковая функция, контексту — референтная функция. Что касается «поэтической» функции — той, которая нас здесь интересует, — то она соответствует акцентированию сообщения ради него самого (*for its own sake*): «Эта функция, которая подчеркивает осязаемый аспект знаков, тем самым углубляет фундаментальную дихотомию знаков и объектов».² Это определение сразу противопоставляет поэтическую функцию референционной функции, посредством которой сообщение направлено к неязыковому контексту.

Прежде, чем мы пойдем дальше, напрашиваются два замечания. Во-первых, нужно хорошо понимать, что этот анализ обращается к «поэтической функции» языка, а не определяет «поэму» в качестве «литературного жанра». К тому же отдельные высказывания (*I like Ike*) могут прервать течение референционного прозаического дискурса и продемонстрировать то самое акцентирование сообщения и сглаживание референта,

¹ Jakobson R. Op. cit. P. 55

² Jakobson R. Op. cit. P. 218.

которые характеризуют поэтическую функцию. Таким образом, не следует отождествлять поэтическое у Якобсона с поэмой. Во-вторых, преобладание одной функции не означает устранения других; изменяется только их иерархия; к тому же сами поэтические жанры различаются способом взаимодействия других функций с поэтической функцией: «Особенности различных поэтических жанров предполагают участие, наряду с господствующей поэтической функцией, других вербальных функций в меняющемся иерархическом порядке. Эпическая поэзия, сосредоточенная на третьем лице, использует референционную функцию; лирическая поэзия, ориентированная на первое лицо, тесно связана с эмотивной функцией; функция второго лица маркирована конативной функцией и характеризуется как просительная или увещательная, в зависимости от того, подчинено ли в ней первое лицо второму, или второе первому».¹ Таким образом, этот анализ поэтической функции образует лишь подготовительный момент определения поэмы как произведения.

Общая лингвистика Романа Якобсона предоставляет, однако, и второй инструмент анализа, который сближает теорию поэтической функции с теорией стратегии дискурса, присущей поэме. Поэтическая функция отличается тем способом, каким взаимно соотносятся друг с другом два главных модуса компоновки — селекция и комбинация. Мы уже упоминали эту

¹ Ibid. P. 219.

теорию Романа Jakobsona в рамках нашего очерка «Работа сходства».¹ Мы возвращаемся к ней здесь в несколько иной перспективе — пеоспективе проблематики референции. Напомним основной аргумент: операции языка можно представить при помощи пересечения двух взаимно перпендикулярных осей. На первой оси, оси комбинаций, завязываются отношения смежности и, следовательно, операции синтагматического характера; на второй — оси субституций, развертываются операции, основанные на сходстве и определяющие все парадигматические способы организации. Выработка любого сообщения основывается на взаимодействии двух этих модусов компоновки. Стало быть, поэтическую функцию характеризует изменение взаимного отношения операций, расположенных на той или другой оси: «Поэтическая функция проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации».² В каком смысле? В обыденном языке, языке прозы, принцип эквивалентности служит не для образования последовательности, а только для выбора подходящих слов в сфере сходства. Аномалия поэзии именно в том и состоит, что эквивалентность здесь служит образованию последовательности; в поэзии мы можем говорить о «последовательном использовании эквивалентных единиц» (роль ритмических тактов, сходств и оппозиций между слогами, метрических эквивалентностей и периодического повторения

¹ Шестой очерк, § 1.

² *Jakobson R.* Op. cit. P. 220.

рифм в рифмованной поэзии, чередований длинных и коротких гласных в метрической поэзии). Что касается смысловых отношений, то они в некотором роде стимулируются этой повторяемостью фонической формы; «семантическая близость»¹ и даже «семантическая эквивалентность» вызваны рифмами: «В поэзии всякое видимое сходство звука оценивается в терминах сходства и несходства смысла».²

Что из этого следует с точки зрения референции? Вопрос не решен однозначно предыдущим анализом, который основан на том, что можно было бы назвать стратегией смысла. Но именно эта игра смысла обеспечивает то, что «Лингвистика и поэтика» называла выделением (*accentuation*) сообщения ради него самого и, следовательно, сглаживанием референции. Проецирование принципа эквивалентности с оси селекции на ось комбинации обеспечивает выразительность сообщения. Таким образом, то, что рассматривалось в первой статье как смысловой эффект, рассматривается в «Двух аспектах языка и двух типах афатических нарушений» как смысловой процесс.

Литературная критика подхватывает обсуждение именно в этом пункте.

Но мы не оставим Романа Jakobsona, пока мы не позаимствуем у него драгоценную подсказку, весь смысл которой раскроется лишь в конце настоящего очерка. Семантическая эквивалентность, стимулируемая фо-

¹ Ibid. P. 234.

² Ibid. P. 240.

нической эквивалентностью, влечет за собой двойственность, которая затрагивает все функции коммуникации. Адресант расщепляется (*я* лирического героя или вымышленного повествователя), и то же самое происходит с адресатом (*вы* предполагаемого адресата драматических монологов, прошений, эпистол). Отсюда — чрезвычайное следствие: в поэзии происходит не устранение референционной функции, а ее глубокое изменение под действием двойственности: «Превосходство поэтической функции над референционной функцией не устраняет референцию (или денотацию), но делает ее двойственной. Сообщению с двойным смыслом соответствуют расщепленный адресант, расщепленный адресат и, более того, расщепленная референция: именно это прямо подчеркивают у многих народов вступления к волшебным сказкам: так, например, любимое предисловие сказочников Майорки: “*Això era u po era*” (это было и не было).¹

Сохраним про запас это понятие расщепленной референции и великолепное выражение «это было и не было», которое содержит *in fine* все, что можно сказать о метафорической истине. Но прежде нужно дойти до конца в обвинительной речи против референции.

Доминирующее направление литературной критики, как американской, так и европейской, рассматривает не расщепленную референцию, но, с еще большим радикализмом, — развалины референции. В самом деле, эта тема, кажется, лучше согласуется с основной ха-

¹ Ibid. PP. 238–239.

рактической поэзии, а именно «возможностью повторения, непосредственной или отсроченной, с овеществлением поэтического сообщения и его конститутивных элементов, с превращением сообщения в делящуюся вещь».¹

Это последнее выражение — превращение сообщения в делящуюся вещь — может служить эпиграфом для целого ряда работ по «Поэтике», для которых схватывание смысла в звуковой оболочке образует существо стратегии дискурса в поэзии. Идея стара; уже Поуп говорил: *“The sound must seem an echo to the sense”*. Валери видел в танце, с его бесцельностью, образец поэтического акта; для рефлексивного поэта стихотворение является длительным колебанием между смыслом и звуком. Наподобие того, как это делает скульптура, поэзия превращает язык в материал, обрабатываемый ради него самого; этот сплошной объект «не является представлением чего-либо, но представлением себя самого».² В самом деле, зеркальная игра между смыслом и звуком в некотором роде поглощает движение стихотворения, которое передается уже не наружу, но вовнутрь. Чтобы высказать это изменение языка, Уимсэйтт создал весьма суггестивное выражение *“Verbal Icon”*³ [словесная икона],

¹ Ibid. P. 239.

² *Langer S.* Philosophy in a New Key. Cambridge: Harvard University Press, 1942, 1951, 1957.

³ *Wimsatt W. K.* The Verbal Icon. Kentucky: University of Kentucky Press, 1954. P. 321.

напоминающее не только о Пирсе, но и о византийской традиции, для которой икона является некоей вещью. Стихотворение является иконой, а не знаком. Стихотворение есть. Оно обладает «иконической основательностью».¹ Язык в нем приобретает плотность материи, или *medium*. Чувственная полнота стихотворного произведения — это полнота расписанных или изваянных форм. Амальгама чувственного и логического обеспечивет слияние выражения и впечатления в поэтическую сущность. Поэтическое значение, подвергнутое такому слиянию со своим чувственным носителем, становится отдельной и “*thingy*” [вещественной] реальностью, которую мы называем стихотворным произведением.

Однако аргументом против референции служит не только слияние смысла и звука, но также, и еще более радикальным образом, слияние смысла и образов, которые и в изобилии рождаются из смысла, и управляются им изнутри. Мы уже упоминали — и высоко оценили — работу Хестера² в связи с ролью, которую образ играет у него в конституировании метафорического смысла. Мы возвращаемся к аргументу Хестера в том пункте, где он затрагивает проблему референции. Поэтический язык, по словам Хестера — это язык, в котором “*sense*” и “*sound*” функционируют иконически, вызывая, таким образом,

¹ Ibid. P. 231.

² *Hester M. B. The Meaning of Poetic Metaphor.* Paris: La Haye, Mouton, 1967; ср. выше, Шестой очерк, § 7.

слияние “*sense*” и “*sense*”¹. Эти “*sense*” в основном являются потоком образов, которым позволяет существовать *epoché* референционного отношения. Слияние смысла и звука становится уже не центральным феноменом, а благоприятным моментом для образного развертывания, примыкающего к смыслу; но вместе с образом приходит фундаментальный момент «заключения в скобки», *epoché*, понятие которого Хестер заимствовал у Гуссерля, чтобы применить его к неререференционной игре образности в поэтической стратегии. Следовательно, упразднение референции, вызываемое поэтическим смыслом, является преимущественным делом *epoché*: благодаря ему становится возможным иконическое действие “*sense*” и “*sense*”, скрепленное иконическим действием смысла и звука.

Но ближе всего к пределу подошел Нортроп Фрай. В *Анатомии критики*² Нортроп Фрай распространяет свой анализ поэзии на все литературные произведения. Можно говорить о литературном значении всякий раз, когда информативному или дидактическому дискурсу, примером которого является научный язык, можно противопоставить вид значения, ориентированного в обратном направлении по отношению к центробежным референтным дискурсам. В самом деле, именно центробежным, или внешним (*outward*) является то движение, которое выводит нас за пределы

¹ Ibid. P. 96.

² Frye N. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

языка, от слов к вещам. Центростремительное или «внутреннее» (*inward*) движение — это движение от слов к более обширным словесным конфигурациям, которые образуют литературное произведение в целом. В информативном или дидактическом дискурсе «символ» (под символом Нортроп Фрай понимает всякое распознаваемое единство смысла) функционирует как знак, «замещающий» что-либо, «указывающий на», «представляющий...» что-либо. В литературном дискурсе символ не представляет ничего кроме самого себя, но он устанавливает внутриречевую связь между частями и целым. В противоположность нацеленному на истину описательному дискурсу, следует сказать, что «поэт никогда не утверждает». Метафизика и богословие утверждают, высказывают; поэзия, игнорируя реальность, лишь создает «фабулу» (Нортроп Фрай перенимает здесь выражение аристотелевской *Поэтики*, характеризующее трагедию посредством ее *mythos*). Если бы нужно было сравнить поэзию с чем-то отличным от нее самой, то это была бы математика: «Труд поэта, как и труд чистого математика, сообразуется с логикой его гипотез, и не связывается с описательной реальностью». Именно так появление призрака в *Гамлете* отвечает гипотетической концепции пьесы: ничего не утверждается относительно реальности призраков; просто в *Гамлете* должен быть призрак. Углубиться в чтение означает принять этот вымысел; парафраз, который сводил бы к описанию чего-либо, нарушал бы правило игры. В этом смысле значение

литературы буквально: она говорит именно то, что говорит, и ничего больше. Ухватить буквальный смысл поэтического произведения — это значит понять его так, как оно себя представляет: в качестве поэтического произведения как целого. Единственная задача — усмотреть единство его структурирования через сочленение его символов.

Здесь мы вновь встречаем анализ, родственный по стилю анализу Якобсона. Именно повторяемость во времени (ритм) и в пространстве (конфигурация) обеспечивает буквальность поэтического произведения. Его значение — это в буквальном смысле его рельеф, или его целостность. Внутренние вербальные отношения как бы поглощают попользования знака на внешнее значение: «Таким образом, литература в ее описательной функции состоит из совокупности гипотетических вербальных структур».¹

Правда, Нортроп Фрай вводит несколько иной фактор, с которым мы свяжем и наше собственное размышление: «Единство поэтического произведения есть единство настроения (*mood*)».² Поэтические образы «выражают или артикулируют это настроение».³ Но настроение «есть поэтическое произведение, а не что-либо иное, стоящее за ним».⁴ В этом смысле всякая литературная структура иронична: «То, что она высказы-

¹ *Jakobson R.* Op. cit. P. 101.

² *Frye N.* Op. cit. P. 80.

³ *Ibid.* P. 81.

⁴ *Ibid.*

вает», всегда отличается по форме и интенсивности от «того, что она означает».¹

Такова поэтическая структура: «текстура, содержащая себя в себе самой» (*self-contained texture*)², то есть структура, зависящая целиком и полностью от своих внутренних отношений.

Я бы не хотел завершать эту обвинительную речь против референции, не упомянув об *эпистемологическом аргументе*, который, присоединяясь к лингвистическому аргументу (вроде аргумента Якобсона) и к аргументу литературной критики (вроде аргумента Нортропа Фрая), вместе с тем обнаруживает их невысказанную предпосылку. Критики, сформировавшиеся в школе логического позитивизма, полагают, что всякий язык, не являющийся описательным (то есть предоставляющим информацию о *фактах*), должен быть *эмоциональным*. Кроме того, признается, что «эмоциональное» — это то, что ощущается «внутри» субъекта и никоим образом не относится к чему-либо внешнему по отношению к субъекту. Эмоция — это чувство, которое имеет лишь внутреннюю сторону, но не внешнюю.

Этот аргумент, у которого есть две стороны, изначально не является производным от рассмотрения литературных произведений; это постулат, привнесённый из философии в литературу. И этот постулат решает вопрос об истине и о смысле реальности. Он утверждает, что не существует истины за пределами

¹ Ibid.

² Ibid. P. 82.

возможной верификации (или фальсификации), и что всякая верификация, в конечном счете, эмпирична и зависит от научных процедур. В литературной критике э тот постулат функционирует в виде предрассудка. Он предписывает, наряду с альтернативой «когнитивного» и «эмоционального», альтернативу «денотативного» и «коннотативного». То, что этот предрассудок присущ не только поэтике как таковой, достаточно убедительно демонстрируют «эмоционалистские» теории в этике. Он столь силен, что даже весьма враждебные по отношению к логическому позитивизму авторы укрепляют его, борясь с ним. Если мы говорим вместе с Сьюзан Лангер, что читать поэтическое произведение означает схватывать «фрагмент виртуальной жизни»¹ (*a piece of virtual life*), то мы все еще остаемся в пределах оппозиции верифицируемого-неверифицируемого. Если мы говорим вместе с Нортропом Фраем, что образы пробуждают или вызывают настроение, которое оживляет поэтическое произведение, то мы подтверждаем, что само “*mood*” центростремительно, как и язык, который его вдохновляет.

Во Франции Новая Риторика представляет собой ту же самую картину: теория литературы и позитивистская эпистемология взаимно поддерживают друг друга. Так, понятие «непрозрачного дискурса» у Тодорова сразу же отождествляется с «дискурсом без референции»: прозрачному дискурсу, по словам Тодорова,

¹ *Langer S. Feeling and Form: A Theory of Art. New York: Charles Scribner's Sons, 1953. P. 212. Cit.: Hester M. B. Op. cit. P. 70.*

«противостоит непрозрачный дискурс, столь плотно укрытый образами и фигурами, что не позволяет увидеть ничего, что стояло бы за ним: это язык, который не отсылает ни к какой реальности, который довлеет себе».¹ Концепция «поэтической функции» у Жана Коэна² (*Структура поэтического языка*) проистекает из того же самого позитивистского убеждения. Для автора само собой разумеется, что пара *когнитивный ответ* — *аффективный ответ* и пара *денотация-коннотация* взаимно перекрывают друг друга: «Функция прозы денотативна, а функция поэзии коннотативна».³ Не случайно Жан Коэн соглашается с цитатой, приведенной им из Карнапа: «Цель поэтического произведения, в котором появляются слова «луч солнца» или «облако» — не в том, чтобы сообщить нам о метеорологических фактах, а в том, чтобы выразить некоторые эмоции поэта и пробудить в нас аналогичные эмоции». И все же его охватывает сомнение: как объяснить, что в поэзии эмоция «относится на счет объекта»?⁴ В самом деле, поэтическая грусть «усматривается как свойство мира». Теперь следует цитировать не Карнапа, а Микеля Дюфрэнна: «Чувствовать — это значит испытывать чувство не в качестве состояния

¹ *Todorov T. Littérature et Signification. Paris: Larousse, 1967. P. 102.*

² *Cohen J. Structure du langage poétique. Paris: Flammarion, 1966. P. 199–225.*

³ *Ibid. PP. 205.*

⁴ *Ibid.*

моего существа, но в качестве свойства предмета».¹ Как согласовать с позитивистским тезисом признание, что поэтическая грусть является «модальностью осознания вещей, самобытной и особой манерой усмотрения мира»?² И как перебросить мост между чисто психологическим и аффектистским понятием коннотации и этой открытостью языка «поэтике вещей»?³ Не должна ли выразительность вещей, если воспользоваться понятием Раймона Рюйера⁴, обрести в самом языке, а именно, в его способности к отклонению от обиходного использования, возможность обозначения, которая ускользает от альтернативы денотативного и коннотативного? Не загораживаем ли мы сами себе выход, считая коннотацию субститутом денотации («коннотация замещает несостоятельную денотацию»)?⁵ У Жана Коэна можно вычитать признание этой неудачи: упоминая об этой «очевидности чувства», которая для поэта обладает «столь же принудительной силой, что и эмпирическая очевидность», он замечает: «Эта очевидность, по мнению некоторых, обоснована: субъективность сопрягается с глубокой объективностью бытия — но этот вопрос относится к метафи-

¹ *Dufrenne M.* Phénoménologie de l'expérience poétique, t. II. Paris: PUF, 1953. P. 544.

² *Cohen J.* Op. cit. P. 206.

³ *Ibid.* P. 226.

⁴ *Ruyer R.* L'expressivité. Revue de métaphysique et de morale. 1954.

⁵ *Cohen J.* Op. cit. P. 211.

зике, а не к поэтике».¹ Вот почему автор в итоге отступает и возвращается к дихотомии субъективного и объективного, предписанной проектом «эстетики, претендующей на научность»: ² «Поэтическая фраза объективно ложна, но субъективно истинна».³

Общая Риторика Льежской группы сталкивается с той же проблемой под рубрикой «Этос фигур»;⁴ его систематическое изучение откладывается до следующей книги, но первый набросок представлен в интересующем нас труде. В самом деле, изучение этой проблемы нельзя отсрочить целиком, потому что особое эстетическое воздействие (*effet*) фигур, «которое является подлинным объектом художественной коммуникации»⁵, составляет часть полного описания риторической фигуры, наряду с описанием ее отклонения, ее признака и ее инварианта.⁶ Набросок теории Этоса⁷ позволяет предвосхитить исследование, сосредоточенное по существу на ответной реакции читателя или слушателя: в нем метаболы выполняют роль *stimuli*, сигналов, мотивирующих субъективное впечатление.

¹ Ibid. P. 213.

² Ibid. P. 207.

³ Ibid. P. 212.

⁴ Le Groupe μ : Dubois, J., Edeline, F., Klinkenberg, J. M., Minguet, P., Pire, F., & Triron, H. *Rhétorique générale*. Paris: Larousse, 1970. P. 24.

⁵ Ibid. P. 45.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. PP. 145–156.

Но среди эффектов фигурального дискурса первичный эффект заключается в том, чтобы «запустить восприятие буквальности (в широком смысле) текста, в который она входит».¹ Здесь мы находимся на территории, размеченной Якобсоном в его определении поэтической функции, и Тодоровым, в его определении непрозрачного дискурса. Однако авторы *Общей риторики* признают: «На этом все останавливается. Наша работа показывает, что не существует необходимого отношения между структурой фигуры и ее Этосом».²

Со своей стороны, Ле Герн³ вовсе не отклоняется в этом отношении от авторов, которых мы только что упоминали. Более того, различие между денотацией и коннотацией, как мы видели, является одной из ведущих осей семантики: к денотации принадлежит семический отбор, а к коннотации — ассоциированный образ.

3. Общая теория денотации

Тезис, который я здесь буду отстаивать, не отрицает предыдущего, а напротив, опирается на него. Он утверждает, что приостановка референции, определяемой нормами описательного дискурса, является отрицательным условием для высвобождения более фундаментального модуса референции, и задача ин-

¹ Ibid. P. 148.

² Ibid.

³ *Le Guern M. Sémantique de la métaphore et de la métonymie.* Paris: Larousse, 1973. P. 20–21; ср.: Шестой очерк, §1.

терпретации — в том, чтобы этот модус прояснить. Такое прояснение призвано раскрыть самый смысл слов «реальность», «истина», который сам оказывается поколебленным и становится проблематичным, как мы покажем в восьмом очерке.

Этот поиск другой референции исходит из предыдущего анализа, посвященного поэтической функции, рассматриваемой в самом общем виде, без учета собственного действия метафоры. Прежде всего, вернемся к понятию «гипотетического» у Н. Фрая. Поэтическое произведение, по его словам, не является ни истинным, ни ложным: оно гипотетично. «Поэтическая гипотеза», однако, не тождественна математической гипотезе: это представление мира в его воображаемом, вымышленном модусе. Таким образом, приостановка реальной референции является условием доступа к виртуальной референции. Но что такое виртуальная жизнь? Может ли виртуальная жизнь существовать без виртуального мира, в котором было бы возможно жить? Не в этом ли функция поэзии — порождать иной мир, мир иной, который отвечал бы другим возможностям существования, возможностям, которые были бы нашими предельно собственными возможностями?

Другие указания у Нортропа Фрая ведут нас в том же направлении: как было сказано, «единство поэтического произведения является единством настроения (*mood*)»;¹ и еще: «Образы ничего не утверждают, ни на что не указывают, но, указывая друг на друга, вызывают

¹ Frye N. Op. cit. P. 27.

или пробуждают настроение, которое оживляет поэтическое произведение».¹ Под именем *mood* вводится вне-языковой фактор, который, если его не рассматривать психологически, является указателем некоего образа существования. Настроение — это манера находиться посреди реальности. Говоря языком Хайдеггера, это способ находиться среди вещей (*Befindlichkeit*).² Здесь тоже *epoché* природной реальности является условием для того, чтобы поэзия могла раскрывать мир, исходя из настроения, которое артикулирует поэт. Задача интерпретации — развернуть эту направленность на мир, освобожденный от описательной референции путем заключения в скобки. Создание сплошного объекта — самого поэтического произведения — избавляет язык от дидактической функции знака, но избавляет для того, чтобы открыть доступ к реальности в модусе вымысла и чувства. Последнее указание: мы видели, что Якобсон связал с понятием двойственного значения понятие расщепленной референции: «Поэзия, — говорит он, — не состоит в том, чтобы добавлять к дискурсу риторические украшения: она предполагает полную переоценку дискурса и всех его компонентов, каковы бы они ни были».³

Именно в самом анализе метафорического высказывания должна быть укоренена референционная концепция поэтического языка, которая принимает во

¹ Ibid. P. 81.

² Хайдеггер М. Бытие и время, § 29.

³ Jakobson R. Op. cit. P. 248.

внимание упразднение референции обыденного языка и руководствуется понятием расщепленной референции.

Первая точка опоры предоставлена самим понятием метафорического смысла; сам способ образования метафорического смысла дает ключ к расщеплению референции. Мы будем исходить из того, что смысл метафорического высказывания порождается неудачей буквальной интерпретации высказывания; с точки зрения буквальной интерпретации смысл сам себя уничтожает. Но это самоуничтожение смысла, в свою очередь, обуславливает разрушение первичной референции. В этой точке разпырывается вся стратегия поэтического дискурса: она стремится достичь упразднения референции через саморазрушение смысла метафорических высказываний, саморазрушение, которое обнаруживается в невозможности буквальной интерпретации. Но в этом только первая фаза, или, скорее, негативная сторона положительной стратегии; саморазрушение смысла под ударом семантической неуместности является лишь оборотной стороной смысловой инновации на уровне высказывания в целом, инновации, достигаемой в «деформации» буквального смысла слов. Именно эта смысловая инновация образует живую метафору. Не обретаем ли мы, тем самым, ключ к метафорической референции? Нельзя ли сказать, что метафорическая интерпретация, вызывая к жизни новую семантическую уместность на развалинах буквального смысла, *к тому же* порождает новую референционную

направленность — именно в силу упразднения референции, которая отвечала буквальной интерпретации высказывания? Этот аргумент основан на пропорциональности: другая референция, которую мы ищем, так относилась бы к новой семантической уместности, как упраздненная референция к буквальному смыслу, разрушенному семантической неуместностью. Метафорическому смыслу соответствовала бы метафорическая референция, как невозможному буквальному смыслу соответствует невозможная буквальная референция.

Можно ли идти дальше, за пределы этого выстраивания неизвестной референции через четырехчленную пропорцию? Можно ли показать ее в действии?

Семантическое исследование метафоры содержит второе предположение на этот счет. Действие сходства, которое мы строго ограничивали операцией дискурса, состоит, как мы видели, в установлении *близости* между доселе «отдаленными» друг от друга значениями. «Подмечать сходство», как мы говорили вместе с Аристотелем, это значит «хорошо составлять метафору». Может ли эта близость по смыслу не быть, вместе с тем, близостью в самих вещах? Не из этой ли близости происходит новый способ видеть? В таком случае именно категориальная ошибка расчищала бы путь новому видению.

Это предположение не только присоединяется к предыдущему, но и вступает с ним в союз. Видение сходства, порождаемое метафорическим высказыванием, — это не непосредственное видение, но видение, которое также можно назвать метафорическим: говоря

словами М. Хестера, метафорическое видение — это «видение как» (*seeing as*). В самом деле, предыдущая классификация, связанная с предыдущим словоупотреблением, сопротивляется и создает нечто вроде стереоскопического видения, в котором новое положение дел воспринимается сквозь толщу положения дел, нарушенного категориальной ошибкой.

Такова схема расщепленной референции. Главным образом она состоит в том, чтобы привести метафоризацию референции в соответствие с метафоризацией смысла. Мы попытаемся придать реальность этой схеме.

Первая задача — преодолеть оппозицию между денотацией и коннотацией и включить метафоризованную референцию в теорию генерализованной денотации.

Труд Нельсона Гудмана *Languages of Art*¹ вырабатывает эти общие рамки; но он делает и нечто большее: в этих рамках он обозначает место для откровенно денотативной теории метафоры.

Languages of Art начинается с того, что все символические операции, вербальные и невербальные — среди прочих и живописные, — помещаются в рамки одной-единственной операции, производной от референции: той, посредством которой символ обозначает (*stands for*), отсылает к (*refers to*). Эта всеобщность референционной функции обеспечивается универсальной способностью языка и вообще символических систем

¹ Goodman N. *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co, 1968.

к организации. Общая философия, на горизонте которой выделяется эта теория, родственна философии символических форм Кассирера, но еще в большей степени прагматизму Пирса; кроме того, она извлекает следствия для теории символов из номинализма, утверждаемого в *The Structure of Appearance* и в *Fact, Fiction and Forecast*. В этом смысле весьма показательно заглавие первой главы, *Reality remade*: символические системы «делают» и «переделяют» мир. Вся книга, не говоря о ее высоком уровне техничности, является данью уважения воинственному рассудку, который, как говорится в последней главе,¹ «реорганизует мир в терминах произведений, а произведения в терминах мира».² *Work* и *World* перекликаются друг с другом. Эстетическая позиция — это «скорее действие, чем позиция: создание и воссоздание».³ Мы вернемся ниже к номиналистскому и прагматистскому тону работы. Пока что сохраним в памяти важное следствие — отказ от различения между когнитивным и эмотивным: «В эстетическом опыте эмоции функционируют когнитивно».⁴ Сближение между вербальными и невербальными символами, которое проходит красной нитью сквозь книгу, основывается на решительном анти-эмоционализме. Это не означает, что эти два рода символов функционируют одинаково: напротив, тяже-

¹ *Goodman N. Op. cit.*, VI, 3. PP. 241–246.

² *Ibid.* P. 241.

³ *Ibid.* P. 242.

⁴ *Ibid.* P. 248.

лая задача, которая решается лишь в последней главе книги, состоит в различении между «описанием» посредством языка и «репрезентацией» посредством искусства. Важно то, что именно внутри этой единой символической функции выделяются четыре «симптома» эстетики:¹ синтаксическая плотность и семантическая плотность, синтаксическая *repleteness* [полнота], «показывание», противопоставленное «высказыванию», демонстрация путем приведения примеров. Выделять эти свойства вовсе не означает делать уступку непосредственности. В обоих модусах «символизация должна оцениваться, по существу, в зависимости от того, в какой степени она служит когнитивному замыслу».² Эстетическое превосходство — это когнитивное превосходство. Нужно идти вплоть до того, чтобы говорить об истине искусства, если истина определяется через «соответствие» своду теорий и соответствие между гипотезами и доступными данными, то есть, через «соответствующий» характер символизации. Эти характеристики подходят как искусству, так и дискурсу. Автор заключает: «Моей целью было сделать несколько шагов в направлении систематического исследования символов и символических систем, а также их образа действия в наших восприятиях и в наших действиях, нашем искусстве и наших науках, а значит, в нашем созидании и понимании наших миров».³

¹ Ibid. VI, 5.

² Ibid. P. 258.

³ Ibid. P. 178.

Таким образом, этот проект родственен проекту Кассирера, с той разницей, однако, что здесь нет движения от искусства к науке: применение символической функции просто разное, а символические системы сосуществуют одновременно.

Метафора является ключевым элементом этой символической теории и сразу вписывается в рамки референции; речь идет о том, чтобы выявить разницу между, с одной стороны, «метафорически истинным» и «буквально истинным», а с другой стороны — между парой метафорической истины и буквальной истины и «простой ложностью».¹ Скажем в общих чертах, что метафорическая истина касается применения предикатов или свойств к чему-либо и образует некий перенос, как, например, применение к цветной вещи предикатов, заимствованных из сферы звуков (глава, которая содержит теорию переноса, озаглавлена пока-зательно *The Sound of Pictures*).²

Но что такое буквальное применение предикатов? Ответ на этот вопрос требует введения масштабной понятийной сетки, охватывающей такие понятия, как денотация, описание, репрезентация, выражение (см. таблицу³, левая часть).

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 51. — *Прим. пер.*

² Там же. С. 45 и след.

³ Прилагаемая мною таблица не принадлежит автору. Я составил ее для себя, чтобы ориентироваться в различениях и терминологии этой трудной работы.

В первом приближении референция и денотация совпадают между собой. Однако в дальнейшем придется провести различие между двумя способами референции — путем денотации и путем экземплификации. Пока же мы будем считать референцию и денотацию синонимами. Денотацию нужно сразу определить достаточно широко, чтобы включить в нее способ действия искусства, то есть репрезентацию чего-либо, и способ действия языка, то есть описание. Утверждать, что репрезентация — это способ денотации, значит уподобить отношение между картиной и тем, что она описывает, отношению между предикатом и тем, к чему он применяется. Это означает, тем самым, что репрезентировать не значит имитировать, в смысле «быть похожим на...», или копировать. Таким образом, нужно старательно демонтировать предрассудок, согласно которому репрезентация — это имитация посредством сходства, и выселить его из, казалось бы, одного из его самых безопасных убежищ — теории перспективы в живописи.¹ Но если репрезентировать — это значит денотировать, и если посредством денотации наши символические системы «переделывают реальность», то репрезентация является одним из способов, посредством которых природа становится продуктом искусства и дискурса. К тому же репрезентация может описывать несуществующее: единорога, Пиквика; в терминах денотации речь идет о нулевой денотации, которую следует отличать от

¹ *Goodman N. Op. cit. PP. 10–19.*

множественной денотации (орел, нарисованный в словаре для описания всех орлов) и единичной денотации (портрет некоего индивида). Сделает ли Гудман из этого различия вывод о том, что несуществующее тоже способствует формированию мира? Любопытно, но автор отступает перед этим следствием, принять которое нас побудит ниже теория моделей: говорить о живописном изображении Единорога — это значит говорить об изображении-единороге, то есть о картине, которое классифицируется вторым термином выражения. Научиться узнавать изображение означает научиться не применять репрезентацию (спрашивая, *что* денотирует изображение), но отличать его от другого (спрашивая, *какой* это вид изображения).

Несомненно, этот аргумент направлен против смешения характеристики и копирования. Но если репрезентировать значит относить к какому-либо разряду, то как, в случае нулевой денотации, символизация может делать или переделывать¹ то, что она описывает? «Объект и его аспекты зависят от организации; и всякого рода ярлыки являются инструментами организации»;² «репрезентация или описание, посредством того способа, которым они классифицируют или подлежат классификации, способны устанавливать или размечать связи, анализировать объекты, короче говоря, организовать мир».³

¹ Ibid. PP. 241–244.

² Ibid. P. 32.

³ Ibid. P. 32

Анализ, заимствованный из теории моделей, позволит нам исправить у Нельсона Гудмана несогласованность (по крайней мере, видимую), между теорией нулевой денотации и организующей функцией символизма, установив тесную связь между *вымыслом* и *переописанием*.

До сих пор мы допускали синонимичность денотации и референции: это отождествление не доставляло неудобств, пока рассматриваемые различия (описание и репрезентация) производились внутри понятия денотации. Теперь нужно провести новое различие, которое относится к направленности понятия референции в зависимости от того, идет ли речь о движении от символа к вещи или от вещи к символу. Отождествляя референцию и денотацию, мы учитывали только первое движение, состоящее в прикреплении «ярлыков» (*labels*) к употреблениям. Заметим мимоходом, что выбор термина «ярлык» вполне соответствует конвенционалистскому номинализму Гудмана: не существует незыблемых сущностей, которые придавали бы смысловое содержание вербальным или невербальным символам. Тем самым, создаются благоприятные условия для теории метафоры: ведь проще переместить ярлык, чем преобразовать сущность; сопротивляется только обычай! Второе направление, в котором действует референция, не менее важно, чем первое: оно состоит в приведении примеров, то есть в указании на значение как на то, что «обладает» употребляемостью.¹ Нельсон Гудман именно потому так интере-

¹ *Goodman N. Op. cit. PP. 52–57.*

суется экземплификацией, что метафора является переносом, который скорее затрагивает обладание предикатами со стороны единичной вещи, чем применение этих предикатов к чему-либо. Метафора достигается посредством примеров, в которых говорится, что некая картина, которая *обладает* серым цветом, *выражает* грусть. Иначе говоря, метафора относится к обратному функционированию референции, к которому она добавляет операцию переноса. Таким образом, нужно с чрезвычайным вниманием проследживать это сцепление: обратная референция — экземплификация — обладание (буквальное) предикатом — выражение как метафорическое обладание невербальными предикатами (грустный цвет). Попытаемся вернуться к началу этой цепи, отправляясь от обладания (буквального)¹, а потом опять прийти к выражению (метафорическому).

Говорить, что живописное изображение обладает серым цветом означает утверждать, что это *пример* серого, утверждать, что серое применяется к. этому, а значит, денотирует это. Таким образом, отношение денотации обращено: картина денотирует то, что она описывает; но серый цвет денотируется предикатом *серый*. Таким образом, если обладать означает экземплифицировать, то обладание отличается от референции лишь направлением. Симметричным термином по отношению к «ярлыку» здесь будет «образец» (например, образец ткани): образец «обладает» харак-

¹ Ibid. PP. 74–81.

теристиками — цвет, текстура и т. д. — которые обозначаются ярлыком; и он денотируется тем, что он экземплифицирует. Отношение *образец-ярлык*, если оно правильно понято, охватывает как вербальные, так и невербальные системы; предикаты являются ярлыками в вербальных системах; но неязыковые символы тоже могут экземплифицироваться и функционировать в виде предикатов. Так, жест может денотировать или экземплифицировать, или делать и то, и другое: жесты дирижера денотируют звуки, которые нужно произвести, причем сами не являются звуками; иногда они экземплифицируют быстроту или такт; учитель гимнастики демонстрирует движения которые экземплифицируют команду, а она денотирует движение, которое нужно выполнить; танец денотирует жесты повседневной жизни или ритуала и экземплифицирует предписанную фигуру, которая, в свою очередь, реорганизует опыт. Опозиция между репрезентацией и выражением не будет различием сферы, — например, сферы объектов или событий и сферы чувств, как в эмоционалистской теории. В самом деле, репрезентация — это частный случай денотации, а выражение — вариант обладания (путем переноса), которое является случаем экземплификации; а между тем экземплификация и денотация суть частные случаи референции, только разнонаправленные. Обратная симметрия замещает видимую гетерогенность, в силу которой могло бы вновь проскользнуть губительное различие между когнитивным

и эмотивным, порождая различие между денотацией и коннотацией.

Что мы приобрели с точки зрения теории метафоры?¹ Теперь она крепко привязана к теории референции — благодаря переносу отношения, которое само обратно денотации, видом коей выступает репрезентация. В самом деле, если признать (как будет показано), что метафорическое выражение (грусть серой картины) является переносом обладания, и если обладание, как мы уже показали, является не чем иным, как экземплификацией и противоположно денотации, видом которой выступает репрезентация, то все различия имеют место внутри референции, при условии, что по-разному направлены.

Но что такое перенесенное обладание?

Возьмем предложенный пример: картина буквально серая, но метафорически грустная. Первое высказывание относится к «факту», второе — к «фигуре» (отсюда заглавие II, 5: *Facts and Figures*, эта глава содержит теорию метафоры); но «факт» нужно воспринимать в смысле Рассела и Виттгенштейна, у которых факт не следует путать с данными, но понимать как положение дел, то есть как коррелят предикативного акта. По той же причине «фигура» является не словесным украшением, а предикативным употреблением в инвертированной денотации, то есть в обладании-экземплификации. «Факт» и «фигура», таким образом, суть разные способы применения предикатов, нахождения образцов для ярлыков.

¹ Goodman N. Op. cit. PP. 81–55.

С точки зрения Нельсона Гудмана, метафора является необычным применением, то есть применением привычного ярлыка, у которого, стало быть, есть прошлое, к новому объекту, который поначалу сопротивляется, а затем уступает. Мы скажем, прибегая к игре слов: «применять старый ярлык по-новому означает учить старое слово новым движениям; метафора — это идиллия между предикатом, имеющим прошлое, и предметом, который уступает, протестуя».¹ Или же: это «второй брак, счастливый и омолаживающий, хотя и дающий повод обвинить в двоеженстве».² (О метафоре все еще говорится в метафорических терминах, но на этот раз экран, фильтр, линза уступают место союзу плоти!)

Мы вновь обнаруживаем, но уже в теории референции, а не смысла, существенные черты семантической теории метафорического высказывания, сформулированной у А. А. Ричардса, М. Бердсли и С. М. Тербэйн. Кроме того, мы сохраняем идею *category-mistake* Гилберта Райла, которая, впрочем, тоже имеет референционную природу. Я говорю, что картина скорее грустная, чем веселая, *хотя* только чувствующие существа могут быть грустными или веселыми. И все же в этом есть метафорическая истина, поскольку ошибка в применении ярлыка равносильна *переназначению ярлыка* (*reassignment of a label*), согласно которому «грустный» здесь подходит лучше, чем «веселый». Буквальная лож-

¹ Ibid. P. 69.

² Ibid. P. 73.

ность — вследствие ошибочного назначения ярлыка (*misassignment of a label*) — преобразуется в метафорическую истину через его переназначение.¹ Ниже мы скажем, каким образом теория моделей позволяет интерпретировать это переназначение в терминах переописания. Но между описанием и переописанием нужно будет поместить эвристическое действие вымысла, что и будет сделано в теории моделей.

Однако прежде того важно рассмотреть любопытное расширение метафоры: она теперь охватывает не только то, что мы сейчас назвали «фигурой», то есть в конечном счете перенос изолированного предиката, функционирующего в оппозиции к другому (альтернатива красный-оранжевый), но и то, что следует называть «схемой». Она обозначает совокупность ярлыков, посредством которой подбирается соответствующая совокупность объектов, или сфера (например, цвет).² Метафора разворачивает свою способность реорганизовывать видение вещей, когда переносу подвергается вся эта «сфера» в целом: например, звуки переносятся в визуальный порядок. Говорить о звучании картины означает не только переселять отдельный предикат, но и обеспечивать вторжение целой новой сферы на чужую территорию; знаменитый «перенос» становится концептуальной миграцией, наподобие заморской экспедиции с оружием и багажом. Здесь интересно следующее: оказывается, что организация, осуществляемая

¹ Ibid. P. 70.

² Ibid. PP. 71–74.

в чуждой области, направляется через применение всей сети связей в исходной области. Это означает, что, если выбор территории вторжения произволен (что угодно похоже на что угодно, с некоторой разницей), то применение ярлыков в новой области руководствуется предыдущей практикой: так, использование выражения «высота чисел» может направлять использование выражения «высота звуков». Закон применения схем — это правило «прецедента». Здесь опять номинализм Нельсона Гудмана воспрещает ему искать сродство в природе вещей или в эйдетической конституции опыта. В этом отношении этимологические связи, возобновление анимистской путаницы, например, между одушевленным и неодушевленным, ничего не объясняют: ведь применение предиката метафорично, только если оно вступает в конфликт с применением, руководствующимся действующей практикой. Старая история может всплыть, а вытесненное вернуться; остается верным, что, изгнанник, согласно действующим законам, остается чужаком, когда он возвращается на родину. Теория применения движется в сфере актуально действующего.¹

Таким образом, напрасно искать обоснование метафорического применения предиката — различие между буквальным и метафорическим все равно делает соответствие асимметричным: похожи ли друг на друга грустный человек и картина? Но один из них грустен буквально, другая же — метафорически, согласно уста-

¹ Goodman N. Op. cit. P. 77.

новившемуся в наших языках словоупотреблению. Если, тем не менее, мы все еще хотим говорить о сходстве, следует сказать вслед за Максом Блэком, что метафора скорее создает сходство, чем обнаруживает или выражает его.¹

В номиналистской перспективе метафорическое применение не создает проблемы, отличной от проблемы буквального применения предикатов: «Вопрос о том, почему предикаты применяются метафорически, в общих чертах похож на вопрос о том, почему они применяются буквально».² Метафорическому подбору, руководимому данной схемой, учатся так же, как и буквальному подбору. В обоих случаях применение подвержено ошибкам и подлежит исправлениям; буквальное применение — это только то, которое приобрело санкцию на использование; вот почему вопрос об истине не является необычным; необычно лишь метафорическое употребление. Ведь расширение в применении ярлыка или схемы должно удовлетворять противоположным схемам: оно должно быть новым, но адекватным, странным, но очевидным, удивительным, но удовлетворительным. Простое «приклеивание ярлыка» не эквивалентно «пере-подбору» (*resorting*); из переноса схемы³ должны проистекать новые расхождения, новые подборы.

¹ *Black M.* Models and Metaphors. Ithaca: Cornell University Press, 1962. P. 37.

² *Ibid.* P. 78.

³ *Goodman N.* Op. cit. P. 73.

В конечном счете, если всякий язык и всякий символизм состоит в «переделывании реальности», то в языке нет места, в котором эта работа проявлялась бы с большей очевидностью: именно тогда, когда символизм нарушает свои достигнутые пределы и захватывает неизвестные земли, становится явной энергия его обыденной сферы.

В таком случае встают два вопроса относительно отграничения метафорического феномена. Первый относится к перечню «модусов» в плане дискурса. Как для Аристотеля, для Нельсона Гудмана метафора не является лишь одной из фигур дискурса, но принципом переноса, общим для всех: если в качестве путеводной нити взять понятие «схемы» или «сферы», а не понятие «фигуры», то в первую группу можно включить все переносы из одной сферы в другую без пересечения: от человека к вещи (персонификация), от целого к части (синекдоха), от вещи к свойству или ярлыку (антономазия). Во вторую группу мы поместим все переносы из одной сферы в другую в пересечении: смещение вверх (гипербола), смещение вниз (литота). Для третьей группы мы оставим переносы без изменения объема: например, переворачивание места в иронии.

Таким образом, Нельсон Гудман идет в том же направлении, что и авторы вроде Жана Коэна, которые подчиняют таксономию функциональному анализу. На первый план выдвигается перенос как таковой. Вопрос о том, следует ли называть метафорой общую

функцию или одну из фигур, теперь уже просто вопрос словаря; выше мы видели, что все то, что ослабляет роль сходства, ослабляет также и уникальность метафоры-фигуры, усиливая универсальный характер метафоры-функции.

Второй вопрос относительно отграничения касается осуществления метафорической функции за пределами вербального символизма. Мы вновь обнаруживаем наш первоначальный пример: грустное выражение изображения на картине. Мы обнаруживаем его в завершение ряда различений и соотношений: 1) экземпляфикация как противоположность денотации; 2) обладание как экземпляфикация; 3) выражение как метафорический перенос обладания. Наконец, тот же ряд *денотация-экземплификация-обладание* нужно рассматривать не только в порядке вербальных символов, то есть в порядке описания, но и в порядке невербальных символов (живописных и т. д.), то есть в порядке репрезентации. То, что называют *выражением*, является метафорическим обладанием репрезентативного порядка. В рассматриваемом примере грустная картина являет собой случай метафорического обладания тем репрезентативным «образцом», который экземпляфицирует репрезентативный «ярлык». Иначе говоря, «то, что выражено, метафорически экземпляфицировано».¹ Выражение (грустный), таким образом, не менее реально, чем цвет (голубой). Хотя выражение невербально и небуквально, репрезентативно и обусловлено

¹ Goodman N. Op. cit. P. 85.

переносом, оно, тем не менее, «истинно», если только адекватно. Выражение конституируется отнюдь не воздействием на зрителя: ведь я могу уловить грусть картины, не становясь от этого грустным; сколько ни старается «метафорический импорт» превратить этот предикат в приобретенное свойство, выражение является именно обладанием вещью. Картина выражает свойства, которые она экземплифицирует метафорически в силу своего статуса живописного символа: «картины уже не более защищены от формирующей силы языка, чем остальной мир, хотя они сами, как символы, имеют власть над миром, в том числе над языком».¹

Именно таким образом книга «Языки искусства» тесно скрепляет словесную метафору с невербальным метафорическим выражением в плане референции. Автор преуспевает в этом, планомерно упорядочивая основные категории референции: денотацию и экземплификацию (ярлык и образец), описание и репрезентацию (вербальные и невербальные символы), обладание и выражение (буквальное и метафорическое).

Применяя к поэтике дискурса категории Нельсона Гудмана, я утверждаю, что:

1. Различение между денотацией и коннотацией не является действующим принципом дифференциации поэтической функции, если под коннотацией понимать совокупность ассоциативных и эмоциональных эффектов, лишенных референтной ценности, а зна-

¹ Ibid. P. 88.

чит, чисто субъективных. Поэзия как символическая система подразумевает референционную функцию с тем же правом, что и описательный дискурс.

2. *Sensa* — звуки, образы, чувства — которые при-мыкают к «смыслу», нужно рассматривать согласно модели выражения, как оно понимается у Нельсона Гудмана: это репрезентации, а не описания; они экземплифицируют, а не денотируют; и они осуществляют перенос обладания, а не удерживают его по старому праву. В этом смысле качества не менее реальны, чем описательные черты, артикулируемые научным дискурсом; они принадлежат вещам, прежде чем стать эффектами, субъективно ощущаемыми любителем поэзии.

3. Поэтические качества, будучи подвергнуты переносу, участвуют в конфигурации мира. Они «истинны» в той мере, в какой «адекватны», то есть в той мере, в какой они соединяют уместность с новизной, очевидность с удивлением.

В этих трех пунктах, однако, анализ Нельсона Гудмана требует дополнений, которые постепенно перейдут в глубокое преобразование, по мере того, как они затронут основание прагматизма и номинализма у этого автора.

1. Недостаточно прояснена стратегия, присущая поэтическому дискурсу, а именно, *этой* описательной референции. У Нельсона Гудмана, правда, есть понятие старого брака, который сопротивляется установлению нового бигамного союза; но в этом он не усматри-

вает ничего иного, нежели сопротивления инновации со стороны привычки. Мне кажется, что нужно идти дальше, вплоть до затмения определенного модуса референции как условия возникновения другого ее модуса. Именно это затмение первичной денотации имели в виду теоретики коннотации, не понимая, что именуемое ими коннотацией было все еще по-своему референтно.

2. Поэтический дискурс нацелен на действительность и приводит в действие *эвристический вымысел*, определяющее значение которого пропорционально силе отрицания. Здесь Нельсон Гудман опять-таки прощупывает эту мысль в своем понятии «нулевой» денотации; но он слишком озабочен тем, чтобы показать, что *объект* нулевой денотации служит для классификации ярлыков, чтобы заметить, что именно таким образом она способствует переописанию действительности. Теория моделей позволит нам более тесно увязать вымысел и переописание.

3. «Адекватный» характер метафорического, равно как и буквального применения предиката не вполне обоснован в чисто номиналистической концепции языка. Такая концепция без труда проясняет танец ярлыков, поскольку никакая сущность не сопротивляется перемене ярлыка; но зато она испытывает затруднение, проясняя тот вид *верности, правильности*, который, кажется, свойствен некоторым открытиям языка и искусства. Именно здесь я, со своей стороны, дистанцируюсь от номинализма Нельсона Гудмана. Не являются

ли «уместность», «адекватность» некоторых словесных и невербальных предикатов указанием на то, что язык не только иначе организовал действительность, но и выявил способ бытия вещей, который благодаря семантической инновации получает свое выражение в языке? Загадка метафорического дискурса, видимо, и состоит в том, что он «изобретает», причем в двойном смысле слова: он открывает то, что создает; и изобретает то, что обнаруживает.

Следовательно, нам необходимо понять последовательное сцепление трех тем: в метафорическом дискурсе поэзии референционная способность соединяется с исчезновением обыденной референции; создание эвристического вымысла — это путь к переописанию; реальность, получающая выражение в языке, соединяет обнаружение и созидание. В настоящем очерке мы исследуем две первые темы, а в восьмом, последнем очерке проясним концепцию реальности, постулируемой нашей теорией поэтического языка.

4. Модель и метафора

Рассмотрение теории моделей представляет собой решающий этап настоящего исследования. Идея родства между моделью и метафорой столь плодотворна, что Макс Блэк использовал ее в качестве заглавия сборника, содержащего эссе, специально посвященное этой эпистемологической проблеме: *Models and*

Archetypes (введенное им понятие архетипа будет объяснено ниже).¹

Центральный аргумент заключается в том, что со стороны отношения к реальности метафора так относится к поэтическому языку, как модель к научному языку. Но ведь в научном языке модель является по существу эвристическим инструментом, который нацелен на то, чтобы, применяя условность (*fiction*) как средство, разрушить неадекватную интерпретацию и расчистить путь новой, более адекватной интерпретации. Говоря словами другого автора, близкого к Максу Блэку — Мэри Хессе,² модель является инструментом переописания. Именно это выражение я сохранию для дальнейшей части моего анализа. Поэтому важно понять его смысл в его первоначальном эпистемологическом использовании.

Модель принадлежит не логике доказательства, но логике открытия. Однако нужно понимать, что эта логика открытия не сводится к психологии изобретения, не имеющей собственно эпистемологического интереса, но подразумевает когнитивный процесс, рациональный метод, обладающий собственными канонами и принципами.

¹ *Black M.* Op. cit. XIII. PP. 219–243.

² *Hesse M. B.* The Explanatory Function of Metaphor // *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. Bar-Hillel. Amsterdam: North-Holland, 1965; переиздано в «Приложении» к *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press 1966, 1970.

Собственно эпистемологическое измерение научного воображения проявляется, только если сначала провести различие между моделями по их структуре и по их функции. Макс Блэк распределяет модели по трем иерархическим уровням. На самой низкой ступени находятся «модели *в масштабе*», как, например, макет корабля или увеличенная вещь малых размеров (лапка комара), замедленное изображение определенной фазы игры, имитация и миниатюризация социальных процессов и т. д. Это модели в том смысле, что они являются моделями чего-либо, к чему они отсылают в асимметрическом отношении; они служат для того, чтобы показать, как выглядит вещь (*how it looks*), как она функционирует (*how it works*), какие законы ей управляют. По этой модели можно расшифровать, вычитать из нее свойства оригинала. Наконец, в модели релевантны лишь некоторые характеристики, а другие — нет. Модель притязает на то, чтобы быть верной лишь относительно этих релевантных характеристик. Именно они отличают масштабную модель от других моделей. Они коррелятивны конвенциям интерпретации, которые руководят их прочтением. Эти конвенции основываются на частичном тождестве свойств и инвариантности пропозиций относительно всего того, что имеет измерение в пространстве или во времени. Поэтому масштабная модель имитирует оригинал, воспроизводит его. По Макс Блэку масштабная модель соответствует иконе у Пирса. Своим чувственным характером масштабная модель приближает к нашему

уровню восприятия то, что или слишком велико, или слишком мало.

На втором уровне Макс Блэк помещает *аналогичные* модели: гидравлические модели экономических систем, электрические схемы, применяемые в электронных калькуляторах и т. д. Здесь нужно учесть две вещи: смену среды и репрезентацию структуры, то есть сетки отношений, присущих оригиналу. Правила интерпретации определяют здесь перевод одной системы отношений в другую; релевантные характеристики, коррелятивные этому переводу, образуют то, что в математике называется изоморфизмом. Модель и оригинал похожат друг на друга по структуре, но не по способу явленности.

Теоретические модели, образующие третий уровень, как и предыдущие, характеризуются тождественностью структуры. Но они не представляют собой нечто такое, что можно показать или нужно изготовить. Это вовсе не вещи; скорее, они вводят новый язык, наподобие диалекта или идиомы, на котором оригинал описывается, но не строится. Такова, например, репрезентация электрического поля Максвеллом в зависимости от свойств воображаемой несжимаемой жидкости. Воображаемая среда здесь — уже не просто мнемоническое средство для того, чтобы ухватить математические отношения. Важно не то, что у нас есть нечто, что можно мысленно увидеть, а то, что мы можем производить операции на объекте, с одной стороны, лучше нам известном — и в этом смысле более близком, —

а с другой стороны, богатом следствиями, и в этом смысле плодотворным на уровне гипотезы.

Анализ Макса Блэка важен тем, что он избегает альтернативы, касающейся экзистенциального статуса модели, и навязанной, как представляется, колебаниями самого Максвелла, субстанциалистскими интерпретациями эфира Лордом Келвином и резким отказом Дюгема от моделей. Вопрос не в том, существует ли модель, и если да, то как; вопрос в том, каковы правила интерпретации теоретической модели и, соответственно, каковы ее релевантные характеристики. Важно то, что модель обладает лишь теми свойствами, которые предписаны ей языковой конвенцией, вне всякого контроля посредством реального построения. Именно это подчеркивает оппозиция между описанием и построением: «Суть метода — в том, чтобы говорить определенным образом».¹ Его плодотворность в том и состоит, что мы знаем, как им пользоваться; его «способность к разворачиванию», по выражению Стивена Тулмина² (цитата, 239), служит основанием его существования; «интуитивное схватывание» — это лишь сжатое выражение для обозначения легкости и быстроты в освоении отдаленных следствий модели. В этом отношении применение научного воображения подразумевает не смирение разума, не образную абстракцию, а, по существу, вербальную способность

¹ *Hesse M. B. Op. cit. P. 229.*

² *Toulmin S. The Philosophy of Science. London: Hutchinson, 1953. PP. 38-39.*

подвергать испытанию новые отношения при помощи «описанной модели». Это воображение принадлежит разуму в силу правил корреляции, руководящих переводом высказываний, относящихся к вторичной области, в высказывания, применимые к изначальной области. Именно изоморфизм отношений обосновывает переводимость одной идиомы в другую и тем самым предоставляет “rationale” воображению.¹ Но изоморфизм имеет место уже не между изначальной областью и построенной вещью, а между этой областью и «описанной» вещью. Научное воображение заключается в усмотрении новых связей посредством окольного пути через эту «описанную вещь». Вывести модель за пределы логики открытия или даже свести ее к временному средству, замещающему за неимением лучшего прямую дедукцию — это значит, в конечном счете, свести саму логику открытия к дедуктивной процедуре. Научный идеал, лежащий в основе этого притязания, в конечном итоге, по словам Макса Блэка есть «идеал Евклида, реформированный Гилбертом».² Логика открытия, как мы говорили, не является психологией изобретения, потому что исследование не является дедукцией.

Эпистемологическую значимость этого момента подчеркивает Мэри Хессе: «Следует модифицировать и дополнить дедуктивную модель научного объяснения и рассматривать теоретическое объяснение как

¹ Hesse M. B. Op. cit. P. 238.

² Ibid. P. 235.

метафорическое переописание области *explanandum*».¹ Этот тезис содержит два акцента. Первый акцент сделан на слове «объяснение»: если модель, будучи метафорой, вводит новый язык, то ее описание равносильно объяснению; это означает, что модель действует на территории самой дедуктивистской эпистемологии, чтобы модифицировать и дополнить критерии выводимости научного объяснения в том виде, в котором они высказаны, например, К. Г. Гемпелем и П. Оппенгеймом.² Согласно этим критериям, *explanandum* [то, что необходимо объяснить] должно быть выводимо из *explanans* [совокупность объясняющих положений]; оно должно содержать по крайней мере один общий закон, который не избыточен для дедукции; оно не должно быть до сих пор эмпирически фальсифицировано; оно должно быть предикативно. Применение метафорического переописания является следствием невозможности достичь строго дедуктивного отношения между *explanans* и *explanandum*; самое большее, на что можно рассчитывать — это «приблизительная подгонка» (*approximate fit*).³ Это условие приемлемости ближе к взаимодействию, имеющему место в метафорическом высказывании, чем к чистой выводимости. Введение правил соответствия между теоретическим

¹ Ibid. P. 249.

² Hempel C. G., Oppenheim P. The Logic of Explanation // Readings in the Philosophy of Science, ed. H. Feigl and M. Brodbeck, New York: Appleton, 1953.

³ Hesse M. B. Op. cit. P. 257.

explanans и *explanandum* направлено в ту же сторону — в сторону критики идеала выводимости; прибегнуть к модели означает интерпретировать правила соответствия в терминах расширения языка наблюдения посредством метафорического употребления. Что касается прогнозируемости, то ее нельзя понимать согласно дедуктивной модели, как будто общие законы, уже присутствующие в *explanans*, содержат в себе еще не наблюдаемые обстоятельства или как будто совокупность правил соответствия не требует никакого дополнения; согласно утверждению Мэри Хессе, сделанному в ее работе *Models and Analogies in Science*, не существует рационального метода для чисто дедуктивного дополнения правил соответствия и образования новых предикатов наблюдения. Прогнозирование новых предикатов наблюдения требует смещения значений и расширения первоначального языка наблюдения; только тогда область *explanandum* можно переописать в терминологии, перенесенной из вторичной системы.

Второй акцент в тезисе Мэри Хессе сделан на слове «переописании»; это означает, что, в конечном счете, проблема, поставленная использованием модели, — это «проблема метафорической референции».¹ Сами вещи «видятся как»; они некоторым образом *отождествляются* с описательным характером модели; само *explanandum* как предельный референт изменяется принятием метафоры. Таким образом, нужно идти вплоть до того, чтобы отказаться от идеи инвариантности зна-

¹ Ibid. PP. 254–259.

чения экспланандума и продвинувшись до «реалистического» видения теории взаимодействия. Под вопрос поставлены не только наша концепция рациональности, но одновременно с нею и концепция реальности: «Рациональность состоит именно в непрерывном адаптировании нашего языка к постоянно расширяющемуся миру; метафора является одним из основных средств, с помощью которых это осуществляется».¹

Мы вернемся ниже к последствиям для самого глагола «быть», проистекающим из того утверждения, что вещи *суть* «таковы, какими» их описывает модель.

Какова польза для теории метафоры от этого прохождение через теорию моделей? Приведенные нами авторы больше озабочены тем, чтобы распространить на модели заранее разработанную теорию метафоры, чем рассмотрением обратного воздействия их эпистемологического применения на поэтику. Нас же интересует здесь именно это ретроактивное воздействие теории моделей на теорию метафоры.

Распространение теории метафоры на теорию модели не только ретроактивно подтверждает основные характеристики первоначальной теории: взаимодействие между вторичным предикатом и главным субъектом, когнитивную ценность высказывания, производство новой информации, непереводаемость и неисчерпаемость в парафразе. Сведение модели к психическому инструменту параллельно сведению метафоры к простому декоративному приему; непри-

¹ Ibid. P. 259.

знание и признание следуют с обеих сторон одними и теми же путями; общая для них процедура — это «аналогический перенос словаря».

Однако обратное воздействие модели на метафору обнаруживает и новые характеристики последней, незамеченные в предыдущем анализе.

Прежде всего, со стороны поэтики точное соответствие модели — это не совсем то, что мы называли метафорическим высказыванием, то есть не краткая речь, сводящаяся чаще всего к фразе. Скорее, модель состоит в сложной сетке высказываний; следовательно, ее точным соответствием была бы развернутая метафора: басня, аллегория. То, что Тулмин называет «систематической способностью к развертыванию» модели, имеет свой эквивалент в метафорической сетке, а не в изолированной метафоре.

Это первое замечание присоединяется к наблюдению, сделанному нами в начале этого очерка: именно поэтическое произведение как единое целое — поэма, стихотворение — проецирует мир; «перемена масштаба», которая отделяет метафору как «поэму в миниатюре» (Бердсли) от самой поэмы как увеличенной метафоры, требует рассмотрения сетевой конституции метафорического универсума. Уже статья Макса Блэка позволяет вступить на этот путь: изоморфизм, образующий “*rationale*” воображения в использовании моделей, находит свой эквивалент только в том виде метафоры, который Макс Блэк называет архетипом (впрочем, как мы помним, это заголовок его статьи:

Models and Archetypes). Вводя это обозначение, Макс Блэк имеет в виду два аспекта, присущие некоторым метафорам: их «радикальность» и их «систематичность». Впрочем, эти два аспекта, тесно взаимосвязаны; *root metaphors* [*корневые метафоры*], говоря словами Стивена С. Пеппера¹, являются также теми метафорами, которые организуют метафоры в сеть (например, у Курта Льюина, это сеть, которая устанавливает сообщение между словами, как, например, поле, вектор, пространство-фаза, напряжение, сила, граница, текучесть и др.) Посредством двух этих аспектов архетип имеет менее локальное, точечное существование, чем метафора: он охватывает «зону» опыта или фактов.

Это замечание чрезвычайно важно: вместе с Нельсоном Гудманом мы уже почувствовали необходимость подчинить отдельные «фигуры» «схемам», управляющим «сферами», например, сферой звуков, целиком перенесенных в визуальный порядок. Можно ожидать, что референционная функция метафоры переносится метафорической сетью, а не отдельным метафорическим высказыванием. Впрочем, я предпочитаю говорить о метафорической сети, а не об архетипе, в связи с тем употреблением, которое последний термин имеет в юнговском психоанализе. Парадигматическая сила этих двух видов метафор связана как с их «радикальностью», так и с их «взаимосвязями». Фило-

¹ *Pepper S. C. World Hypotheses: A Study of Evidence. Berkeley: University of California Press, 1942. PP. 91–92; cit.: Black M. Op. cit. PP. 239–240.*

софия воображения должна прибавить к простой идее «усмотрения новых связей»¹, идею проникновения вглубь посредством «радикальных» метафор и вширь посредством «взаимосвязанных метафор».²

Второе преимущество теории модели — это акцентирование связи между эвристической функцией

¹ *Black M.* Op. cit. P. 237.

² У Филипа Уилрайта (*Wheelwright P. Metaphor and Reality.* Bloomington: Indiana University Press, 1962) можно найти попытку иерархизации метафор согласно степени их стабильности, их способности охватывать широте призыва. Автор называет символами метафоры, наделенные интегрирующей способностью: на самом низком уровне он находит доминирующие образы отдельного поэтического произведения; затем символы, которые, в силу их «личностного» значения определяют все произведение в целом; затем символы, разделяемые всей культурной традицией; затем те символы, которые связывают членов обширной светской или религиозной общины; наконец, на пятом месте — архетипы, которые обладают значением для всего человечества или, по меньшей мере, для значительной его части: например, символизм света и тьмы или символ господской власти. Эта идея организации по уровням заимствована также Бергтреном: Op. cit. I, PP. 248–249. С совершенно иной точки зрения — с точки зрения стилистики — Альбер Анри (*Метонимия и Метафора*, с. 116 и сл.) показывает, что именно сочетания метафор сообразно фигурам второй степени, которые он детализирует с такой тонкостью, включают риторический прием во все произведение в целом, призванное быть носителем оригинального видения поэта. Упомянув выше об анализе Альбера Анри, я подчеркнул, что отсылка к миру и ретро-референция к автору одновременны с этим переплетением, возводящим дискурс в ранг произведения.

и описанием. Их сближение тотчас отсылает нас к *Поэтике* Аристотеля. Мы помним, как Аристотель связывал *mimesis* и *mythos* в своем понятии трагической *poiesis*.¹ Поэзия, по его словам, есть подражание человеческим действиям; но этот *мимесис* проходит через создание фабулы, интриги, которая являет черты композиции и порядка, недостающие драмам человеческой жизни. Не следует ли поэтому понимать отношение между *mythos* и *mimesis* в трагической *poiesis* как отношение эвристического вымысла и переописания в теории моделей? В самом деле, трагический *mythos* обнаруживает в себе все свойства «радикальности» и «сетевой организации», которые Макс Блэк придавал архетипам, то есть метафорам того же ранга, что и модели; метафоричность есть характеристика не только *lexis*, но и самого *mythos*, и эта метафоричность состоит, как и метафоричность моделей, в описании менее известной области — человеческой реальности — в свете отношений вымышленной, но лучше известной области — трагической фабулы, с использованием всех достоинств «систематической способности к развертыванию», содержащихся в этой фабуле. *Mimesis*, со своей стороны, перестает вызывать возражения и скандал с того самого момента, когда мы начинаем понимать это понятие уже не в терминах «копии», а в свете переописания. Отношение между *mimesis* и *mythos* должно читаться в обоих направлениях: если трагедия достигает эффекта *mimesis* только посредством изобретения

¹ Первый очерк, § 5.

mythos, то *mythos* находится в услужении *mimesis* и ее существенно денотативного характера; говоря словами Мэри Хессе, *mimesis* — это имя «метафорической референции». Аристотель сам подчеркивал это таким парадоксом: поэзия ближе к сущности, чем история, которая движется в области акцидентальности. Трагедия учит «видеть» человеческую жизнь «как» то, что демонстрирует *mythos*. Другими словами, *mimesis* образует денотативное измерение *mythos*'а.

Это соединение между *mimesis* и *mythos* не является делом одной лишь трагической поэзии; просто его легче в ней выявить, поскольку, с одной стороны, *mythos* принимает форму «рассказа», и метафоричность связана с интригой фабулы, а с другой стороны, референт конституируется человеческим действием, которое в своей мотивации обнаруживает некоторое родство со структурой повествования. Соединение *mythos* и *mimesis* есть дело всей поэзии. Вспомним, как Нортроп Фрай сопоставляет поэтическое и гипотетическое. Но что такое это гипотетическое? Если следовать критике, поэтический язык, повернутый «внутри», а не «наружу», структурирует *mood*, настроение, которое не является ничем внешним самому поэтическому произведению: оно является тем, что приобретает форму поэтического произведения как композиционное расположение знаков. Не следует ли сказать, прежде всего, что это *mood* есть то гипотетическое, которое создается поэтическим произведением и, в силу этого, занимает то место в лирической поэзии, кото-

рое *mythos* занимает в трагической поэзии? Не следует ли сказать, вслед за этим, что к этому трагическому *mythos* присоединяется лирическая *mimesis*, в том смысле, что созданное таким образом *mood* — это нечто вроде модели для того, чтобы «видеть как» и «чувствовать как»? В этом смысле я буду говорить о лирическом переописании, чтобы вновь ввести в самое сердце *выражения*, в смысле Нельсона Гудмана, элемент вымысла, акцентированный теорией моделей. Чувство, артикулированное поэтическим произведением, не менее эвристично, чем трагическая фабула. Движение «вовнутрь» поэтического произведения, таким образом, не следует напрямую противопоставлять движению «наружу»: оно только обозначает разрыв с привычной референцией, возведение чувства в ранг гипотетического, создание аффективного вымысла; но лирическая *mimesis*, которую при желании можно считать движением «наружу», является как раз делом лирического *mythos*, проистекает из того, что настроение не менее эвристично, чем вымысел в повествовательной форме. Парадокс поэтического целиком состоит в том, что возведение чувства в ранг вымысла является условием его миметического развертывания. Лишь «мифизированное» настроение раскрывает и открывает мир.

Эту эвристическую функцию *mood* так трудно распознать именно потому, что «репрезентация» стала единственным каналом познания и моделью всякого отношения между субъектом и объектом. Но чувство

онтологично иначе, нежели отношение на расстоянии: благодаря ему мы участвуем в вещи.¹

Вот почему оппозиция между внешним и внутренним здесь уже недействительна. Не будучи внешним, чувство, тем не менее, не субъективно. Метафорическая референция, скорее, сочетает то, что Дуглас Бергрэн называет «поэтическими схемами внутренней жизни» и «объективностью поэтических текстур».² Под поэтической схемой он понимает «некий визуально воспроизводимый феномен, действительно наблюдаемый или просто воображенный, который служит носителем для выражения чего-либо относящегося к сокровенной жизни человека или вообще к непространственной реальности».³ Таково «ледяное озеро» в глуби Ада у Данте.⁴ Сказать, вслед за Нортропом Фраем, что поэтическое высказывание имеет «центростремительное» направление, означает просто сказать, как не следует интерпретировать поэтическую схему, а именно, (в данном случае) в космологическом смысле; но нечто высказывается об образе существования некоторых душ, которые, *поистине*, изо льда. Мы обсудим ниже смысл выражения «поистине» и предложим концепцию *напряжения* самой метафорической истины. Пока достаточно

¹ Ricoeur P. La fragilité affective // L'homme faillible, IV partie. Paris: Aubier, 1960.

² Berggren D. The Use and Abuse of Metaphor. Part 1. Review of *Metaphysics*, 16 (1), 1963. PP. 237–258.

³ Ibid. P. 248.

⁴ Ibid. P. 249.

сказать, что поэтическое слово метафорически «схематизирует» чувства, лишь описывая «текстуры мира», «нечеловеческие лики», которые становятся подлинными портретами внутренней жизни. То, что Дуглас Бергрэн называет «текстурной реальностью», придает опору «схеме внутренней жизни» — эквиваленту тех «душевных состояний», которые Нортроп Фрай считает замечательными всякого референта. «Радостное колыхание волн» в стихотворении Гельдерлина¹ не является ни объективной реальностью в позитивистском смысле, ни душевным состоянием в смысле эмоционалистском. Такая альтернатива напрашивается лишь в рамках концепции, в которой реальность была предварительно сведена к научной объективности. Поэтическое чувство высказывает в метафорических выражениях неразличение между внутренним и внешним. «Поэтические текстуры» мира (радостные колыхания) и «поэтические схемы» внутренней жизни (ледяное озеро), перекликаясь между собой, выражают взаимность внешнего и внутреннего пространства.

Именно эту взаимность и обоюдность метафора возвышает от смешения и неразличения к биполярному напряжению. Но слияние вчувствования, которое предваряет завоевание двойственности субъекта и объекта — это нечто иное, чем примирение, преодолевающее оппозицию субъективного и объективного.

Таким образом, поставлен вопрос о метафорической истине. Под вопросом смысл слова «истина».

¹ Ibid. P. 253.

Сравнение между моделью и метафорой, по крайней мере, указало нам направление: как подсказывает соединение вымысла и переописания, поэтическое чувство раскрывает опыт реальности, где изобретение и открытие уже не противопоставлены друг другу, где созидание и обнаружение совпадают. Но что тогда означает реальность?

5. К понятию «метафорической истины»

Настоящий очерк подводит нас к следующим выводам: из которых два первых лишь фиксируют продвижение в русле предыдущего обсуждения, а третий привлекает следствие, требующее особого обоснования.

1. Поэтическая функция и риторическая функция вполне различны между собой лишь тогда, когда выявлено сопряжение между вымыслом и переописанием. Обе функции предстают тогда как взаимно обратные: вторая нацелена на то, чтобы убеждать людей, придавая дискурсу украшения, способные нравиться; именно она заставляет ценить дискурс ради него самого; первая же функция нацелена на переописание реальности на окольном пути эвристического вымысла.

2. Метафора, поскольку она служит поэтической функции, является той стратегией дискурса посредством которой язык избавляется от функции прямого описания и поднимается на «мифический» уровень, где высвобождается его функция открытия.

3. Можно рискнуть говорить о метафорической истине, чтобы тем самым обозначить «реалистическое» намерение, связанное со способностью поэтического языка к переописанию.

Этот последний вывод требует прояснения. В самом деле, он предполагает, что теорию напряжения (или контроверзы), которая постоянно служила путеводной нитью этого исследования, можно распространить на референционное отношение метафорического высказывания к реальности.

Действительно, мы говорили о трех возможных применениях идеи напряжения:

- А) Напряжение в высказывании: между *tenor* и *vehicle*, между *focus* и *frame*, между главным субъектом и второстепенным субъектом;
- Б) Напряжение между двумя интерпретациями: между буквальной интерпретацией, которую разрушает семантическая неуместность, и метафорической интерпретацией, которая реализует смысл при помощи бессмыслицы;
- В) Напряжение в реляционной функции глагола-связки: между тождеством и различием в игре сходства.

Эти три применения идеи напряжения остаются на уровне смысла, имманентного высказыванию, хотя второе из них вводит в действие операцию, внеположную высказыванию, а именно диалог, тогда как третье относится уже к глаголу-связке, но в его реляционной функции. Новое применение касается са-

мой референции и притязания метафорического высказывания на то, чтобы определенным образом достичь реальности. Выражая это наиболее радикальным образом, нужно ввести напряжение в метафорически утверждаемое бытие. Когда поэт говорит: «Природа — это храм, где от живых колонн...», глагол «быть» в выражении «природа есть храм» не просто связывает предикат «храм» с субъектом «природа» по способу тройного напряжения, о котором мы только что сказали; глагол-связка имеет не только реляционный характер: кроме этого, он еще предполагает, что посредством предикативного отношения переописывается то, *что есть*; он говорит, что именно так обстоит дело. Этому научил нас аристотелевский трактат *Об истолковании*.

Попадаем ли мы в ловушку, расставленную языком, который, как напоминает нам Кассирер, не различает двух смыслов глагола «быть» — реляционного и экзистенциального?¹ Это было бы так, если бы мы понимали сам глагол «быть» в его буквальном смысле. Но нет ли и для самого глагола «быть» метафорического смысла, где сохранялось бы то же самое напряжение, которое мы сначала нашли в словах (между природой и храмом), затем между двумя интерпретациями (буквальной и метафорической), и, наконец, между тождеством и различием?

¹ Кассирер Э. *Философия Символических форм*; т. 1: Язык; гл. 5 «Языки выражения форм чистого отношения. Сфера суждения и понятия отношения».

Чтобы выявить это напряжение, сокрытое в логической силе глагола «быть», нужно заставить явиться «не есть», которое само предполагается в невозможной буквальной интерпретации, но между строк присутствует в метафорическом «есть». Напряжение имело бы место между «есть» и «не есть». Это напряжение было бы грамматически не маркировано в приведенном примере; однако, даже не маркированное, «есть» эквивалентности отличается от «есть» определения (*détermination*) («роза красная», синекдохической природы). Именно *Общая Риторика* Льежской Группы предлагает нам это различие между «есть» определения и «есть» эквивалентности, характерное для метафорического процесса.¹ Таким образом, этим процессом затрагиваются не только термины, и даже не только глагол-связка в его референционной функции, но экзистенциальная функция глагола «быть». То же самое следовало бы сказать и о «быть как», присутствующем в маркированной метафоре, той, которую риторика древних, порывая в этом отношении с Аристотелем, считала канонической формой, а метафору полагала ее сокращением. «Быть как» следовало бы считать метафорической модальностью самого глагола-связки; тогда «как» было бы не только термином сравнения между терминами, но и входило бы в глагол «быть», модифицируя его силу. Другими словами, нужно было бы перенести «как» на сторону глагола-связки, и писать: «Ее щеки *суть-как* розы» (это один из приме-

¹ Rhétorique générale. PP. 114–115.

ров *Общей риторики*, 114). Так мы остались бы верны традиции Аристотеля, которой не следовала последующая риторика; в самом деле, для Аристотеля, как мы помним, не метафора является сжатым сравнением, но сравнение — ослабленной эквивалентностью. Таким образом, прежде всего важно поразмыслить именно над «есть» эквивалентности. И именно для того, чтобы отличить его использование от «есть» определения, я стремлюсь перенести в саму силу глагола «быть» то напряжение, три других применения которого продемонстрировал предыдущий анализ.

Вопрос можно было бы сформулировать таким образом: то напряжение, которое затрагивает глагол-связку в его реляционной функции, — не затрагивает ли оно этот же глагол-связку в его экзистенциальной функции? Этот вопрос и составляет смысл понятия *метафорической истины*.

Для того, чтобы продемонстрировать эту концепцию напряжения метафорической истины, я буду действовать диалектически. Сначала я покажу неадекватность интерпретации, которая, по незнанию имплицитного «не есть», оказывается онтологически наивна в оценке метафорической истины; затем я покажу неадекватность концепции обратной интерпретации, которая упускает «есть», сводя его к «как бы» рефлектирующего суждения, под критическим давлением со стороны «не есть».

Легитимация понятия метафорической истины, сохраняющая «не есть» в «есть», будет исходить из конвергенции этих двух критик.

Прежде всякой собственно онтологической интерпретации, вроде той, что мы попытаемся набросать в восьмом очерке, здесь мы ограничимся диалектическим обсуждением мнений, подобно Аристотелю в начале рассмотрения «первой философии».

А) Первый ход — наивный, некритический — принадлежит онтологическому *порыву*. Я не стану опровергать его, но лишь подвергну опосредованию. Без него критический момент был бы немощен. Сказать «это есть» — таков момент *верования*, *ontological commitment*, придающий «иллокутивную» силу утверждению. Нигде этот порыв утверждения не засвидетельствован лучше, чем в поэтическом опыте. По меньшей мере, в одном из своих измерений этот опыт выражает *экстатический* момент языка — язык вовне себя самого. Таким образом, этот опыт свидетельствует о нем как о желании дискурса отойти в сторону, умереть на границах высказанности.

Может ли философия учитывать не-философию экстаза? И какой ценой?

На перекрестье не-философии и шеллинговской философии Колеридж провозглашает *почти растительную* способность воображения, сосредоточенную в символе, уподоблять нас росту вещей: *While it enunciates the whole, [a symbol] abides itself as a living part of the tunity of which it is there presentative*¹ [Возвещая целое, символ сам остается живой частью того единства, которое он репрезентирует].

¹ Coleridge, Appendice C to The Statesman's Manual, cit.: Richards I. A. The Philosophy of Retoric. P. 109.

Так метафора осуществляет обмен между поэтом и миром, в силу которого индивидуальная жизнь и жизнь всеобщая возрастают вместе. Рост растения становится, таким образом, метафорой метафорической истины, которая сама является *“a symbol established in the truth of things”* [«символом, утвержденным в истине вещей»].¹ Так же, как растение тянется к свету и углубляется в землю, чтобы расти, так же как *“it becomes the visible organism of the whole silent or elementary life of nature and therefore, in incorporating the one extreme becomes the symbol of the other; the natural symbol of that higher life of reason”* [«оно становится видимым организмом всей безмолвной или первичной жизни природы и, следовательно, вбирая в себя одну крайность, становится символом другой; естественным символом высшей жизни разума»]² — точно так же поэтическое слово позволяет нам быть причастными, в «открытом общении» к целокупности вещей. И А. А. Ричардс упоминает вопрос, поставленный Колериджем намного раньше: *“Are not words parts and germinations of the plant?”* [букв.: «Не суть ли слова части и зарождение растения?»].³

Таким образом, цена, которую должна заплатить философия, чтобы выразить поэтический экстаз, состоит в том, чтобы вновь ввести философию природы в философию духа, в русле шеллинговской философии мифологии. Но тогда воображение, согласно метафоре растения, уже не является дискурсивной по

¹ Richards I. A. Op. cit. P. 111.

² Ibid.

³ Ibid. P. 112.

своей природе работой тождества и различия, о которой мы говорили выше (шестой очерк). Онтология «соответствий» ищет себе гарантию в симпатических притяжениях природы, до того, как вступает в действие лезвие разделяющего рассудка.

Колеридж удерживался на изломе философии и нефилософии. Бергсон же выносит единство видения жизни на вершину философии. Философский характер начинания сохраняется благодаря критике критики, за счет которой рассудок, в рефлексии ведет собственное судебное дело; право образа при этом доказывается *a contrario*, тесной связью между понятийной расчлененностью, пространственным рассеиванием и прагматическим интересом. В связи с этим следует восстановить также превосходство образа над понятием, первенство нераздельного временного потока над пространством и бескорыстие видения по отношению к жизненной заботе. Именно в философии жизни скрепляется союз между образом, временем и созерцанием.

Определенное направление литературной критики под влиянием Шеллинга, Колериджа и Бергсона старается прояснить этот экстатический момент поэтического языка.¹ Мы обязаны этому направлению критики несколькими романтическими выступлениями специально в защиту метафоры. Одно из самых примечательных среди них содержится в работе *The Burning*

¹ *Barfield O. Poetic Diction: A Study in Meaning. New York: McGraw Hill, 1928, 1964.*

Fountain и *Metaphor and Reality*¹ Уилрайта. В самом деле, автор не просто связывает свою онтологию с общими соображениями относительно силы воображения: он тесно связывает ее с теми характеристиками, которым отдала преимущество его семантика. Эти характеристики изначально требуют выражения в терминах жизни; язык, по словам автора, есть *tensive* [в напряжении] и *alive* [живой]; он играет на всех конфликтах между перспективой и открытостью, обозначением и суггестией, образностью и значимостью, конкретностью и многозначностью, точностью и аффективным резонансом, и т. д. В частности, метафора воспринимает этот *tensive* характер языка, в противоположность *эпифоре* и *диафоре*: эпифора сближает и сплавляет термины путем непосредственной ассимиляции на уровне образа; диафора действует опосредованно и путем комбинации дискретных терминов; метафора же есть напряжение между эпифорой и диафорой. Именно это напряжение обеспечивает перенос смысла и придает поэтическому языку семантическую «прибавочную стоимость», делает его способным открываться новым аспектам, новым измерениям и новым горизонтам значения.

Таким образом, все эти характеристики изначально требуют выражения в терминах жизни: *living*, *alive*, *intense*.² В выражении “*tensive aliveness*” [напряженная жи-

¹ *Wheelwright P. The Burning Fountain*, revised edition Indiana University Press, 1968; *Metaphor and Reality*, Indiana University Press, 1962, 1968.

² *Ibid.* P. 17.

вость], который я, со своей стороны, тоже принимаю, но в несколько ином смысле, акцент делается на жизненный, а не на логический аспект напряжения; *connotative fullness* и *tensive aliveness* противопоставляются негибкости, холодности и смерти *steno-language*.¹ *Fluid* противопоставляется там *block-language*, который торжествует вместе с абстракциями, общими для некоторых умов в силу привычки или конвенции. Это язык, который утратил свои «напряженные двусмысленности», свою «неуловленную текучесть».²

Именно эти семантические черты знаменуют сродство между «напряженным» языком и реальностью, проявляющей соответственные онтологические черты. В самом деле, автор не сомневается, что бодрствующий человек постоянно озабочен тем, что есть (“*What Is*”).³ Реальность, обретающая языковое выражение благодаря метафоре, названа “*presential and tensive, coalescent and interpretative, perspectival and hencelotent*” — короче говоря, “*revealing itself only partially, ambiguously, and through symbolic indirection*” [«презентной и напряженной, сливающейся воедино и требующей интерпретации, перспективной, а значит, сокрытой <...> проявляющейся лишь частично, неоднозначно и косвенно, через символы»].⁴ Во всех этих характеристиках господствует неразличение: присутствие воодушевляется актом, характеризуемым как *imaginative-*

¹ Ibid. PP. 25–29, 55–59.

² Ibid. PP. 38–39.

³ Ibid. PP. 19,30,130 et passim.

⁴ Ibid. P. 154.

responsive [воображаемый-ответный] и само отвечает на этот ответ в некоем подобии встречи. Правда, автор делает предположение, что этот смысл присутствия не лишен контрастов, но только для того, чтобы сразу же прибавить, что последние подчинены целому. Что касается “*coalescence*” [слияния], то автор противопоставляет его избирательности интеллекта, приводящей к дихотомиям объективного и субъективного, физического и духовного, частного и всеобщего: «нечто большее», присущее поэтическому выражению, делает так, что каждый термин оппозиции участвует в другом, преобразуется в другой; сам язык, переходя от одного значения к другому, затрагивает «нечто метафорическое в самом мире, на что отзывается поэтическое произведение».¹ Наконец, «перспективный» характер поэтического языка требует избыточности, отсутствия ограниченности определенным углом зрения; не это ли хочет сказать Гераклит, когда он говорит: «Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает»? Не следует ли прошептать вместе с индуистским гуру из Упанишад: “*neti neti*”, “*not quite that, not quite that*”, «не совсем то, не совсем то»...? В конце концов, доходя до «поэтико-онтологического вопроса», автор охотно признает, что его *metapoetics* является «онтологией не столько понятий, сколько поэтической чувствительности».²

¹ Ibid. PP. 38–39, 169.

² Ibid. P. 20.

Удивительно, что семантическая концепция напряжения между эпифорой и диафорой очень близко подвела Уилрайта к концепции «напряжения» самой истины; но диалектическая тенденция его теории приглушена виталистской и интуиционистской тенденцией, которая в конечном счете преобладает в Метапоэтике “*What Is*”.

Б) Диалектический противовес онтологической наивности представлен Тербэйном в работе *The Myth of Metaphor*.¹ Автор пытается определить правомерное «использование» (*use*) метафоры, выбирая в качестве главной темы «злоупотребление» (*abuse*) ею. Злоупотребление есть то, что он называет мифом, скорее в эпистемологическом, чем в этнологическом смысле, совпадающем с тем, что мы только что называли онтологической наивностью. В самом деле, миф — это поэзия *плюс* верование (*believed poetry*). Я бы сказал, что это метафора в ее буквальном смысле. Но есть что-то в употреблении метафоры, что склоняет к злоупотреблению, то есть к мифу. Что же это? Вспомним семантическую основу теории Тербэйна (изложенную выше, в шестом очерке): метафора близка тому, что Гилберт Райл называет *category-mistake*, категориальной ошибкой, состоящей в представлении фактов из одной категории в идиомах, соответствующих другой. Таким образом, метафора является ошибкой по расче-

¹ *Turbayne C. M. The Myth of Metaphor, New Haven: Yale University Press, 1962. Revised ed. The University of South Carolina Press, 1970.*

ту, категориальным нарушением (*sort-crossing*). На этой семантической основе, где несоответствие метафорической атрибуции подчеркивается сильнее, чем новая семантическая уместность, автор строит свою референционную теорию. Верование, говорит Тербэйн, происходит из спонтанного движения от «притворства» (*pretense*), что нечто таково, в то время, как это не так к соответствующему «намерению» (*I intend what I pretend*), и от намерения к «убеждению» (*make-believe*). Тогда *sort-crossing* [категориальное нарушение] становится *sort-trespassing* [категориальное злоупотребление], а *category-fusion* [слияние категорий] становится *category-confusion* [смешение категорий].¹ Так верование, захваченное игрой своего притворства, незаметно превращается в «убеждение» (“*faire-croire*”).

Итак, то, что мы называли выше эвристической функцией, не является невинной уловкой: она стремится забыть, что является вымыслом, чтобы заставить считать себя перцептивным верованием (именно так, более или менее, Спиноза, вступая в противоречие с Декартом, описывал верование: пока воображение не подверглось ограничению и отрицанию, его не отличить от истинного верования). Примечательно, что отсутствие грамматического признака служит здесь порукой для такого сползания в верование: ничто в грамматике не отличает метафорической атрибуции от буквальной; грамматика не маркирует никакого различия между выражением Черчилля, назвавшего Мус-

¹ Ibid. P. 22.

солини “*that us tensil*”, и словами рекламы: « *lapoêle à frire, cetustensile* » [сковорода, этот прибор];¹ лишь невозможность алгебраической суммы этих двух высказываний может пробудить подозрение. Именно такова ловушка, расставленная грамматикой: не маркировать различие и, в этом смысле, маскировать его. Вот почему нужно соотнести высказывание с критической инстанцией, чтобы выявить немаркированное «как бы», то есть виртуальный различительный признак «притворства», имманентно присутствовавший в «верить» и в «убеждать».

Это свойство утаивания — можно даже сказать, злонамеренности, но этого слова нет у Тербэйна — требует критической отповеди: нужно провести демаркационную линию между *to use* и *to be used*, если мы не хотим стать жертвой метафоры, приняв маску за лицо. Короче говоря, нужно разоблачить метафору, демаскировать ее. Эта близость между употреблением и злоупотреблением побуждает к исправлению метафор о метафоре. Мы говорили о переносе или о перенесении; это правда: факты *are reallocated* метафорой; но эта *reallocation* [перераспределение] является и *misallocation* [ошибочное распределение]. Мы сравнивали метафору с фильмом, с экраном, с линзой, чтобы сказать, что она помещает вещи в определенную перспективу и учит «видеть как...»; но и это тоже — маска, которая утаивает. Мы сказали, что метафора собирает воедино разнообразие; но она также склоняет к категорильной

¹ Ibid. P. 14.

путанице. Мы сказали, что она «подставлена вместо...» (*фр. mise pour*), но она и «принимается за...» (*фр. prise pour*).

Но что означает разоблачить метафору? Нужно заметить, что Тербэйн охотнее размышляет о научных моделях, чем о поэтических метафорах. Это, конечно, не дискредитирует его вклад в понятие метафорической истины, если, как мы сами признали, референционная функция модели сама является моделью референционной функции метафоры. Но весьма возможно, что критическая бдительность в теории Тербэйна — иной природы. В самом деле, примерами «мифов» в эпистемологии служат научные теории, в которых признак эвристического вымысла всегда упускался из виду. Так, Тербэйн долго рассуждает о реификации механических моделей у Декарта и Ньютона, то есть об их непосредственной онтологической интерпретации; стало быть, напряжение метафорического и буквального здесь отсутствует с самого начала. С этого момента «взорвать миф» означает выявить модель как метафору.

Таким образом, Тербэйн возобновляет связь со старой традицией Бэкона, изобличавшей «идолы театра»: *“Because in my judgement all the received systems are but so many stage-plays representing worlds of their own creation... which by tradition, credulity and negligence have come to be received”*.¹ [«Ибо мы считаем, что столько есть принятых философских систем, сколько поставлено и сыграно комедий, представляющих

¹ Bacon F. *Novum Organum*, London, 1626, I, 44. Cit.: Turbayne C. M. Op. cit. P. 29.

вымышленные и искусственные миры... которые получили силу вследствие предания, веры, небрежения»].¹

Тем не менее, это не означает упразднить метафорический язык; совсем напротив, это значит утвердить его, но присоединив к нему критический указатель «как бы». В самом деле, невозможно «представить буквальную истину», «сказать, чем являются факты», как того требовал бы логический эмпиризм: всякая «попытка «пере-ассигновать» факты, отсылая их к области, к которой они принадлежат в действительности, напрасна». «Мы не можем сказать, чем является реальность, можем только сказать, какой она нам кажется (*what it seems like to us*)».² Если может иметься немифическое состояние языка, то его неметафорического состояния существовать не может. Следовательно, нет другого выхода, как только «заменить маски», но зная об этом. Мы не скажем: *non fingo hypotheses*, но «Я симулирую гипотезы». Короче говоря, критическое осознание различия между употреблением и злоупотреблением ведет не к отказу от использования, но к повторному использованию (*re-use*) метафор, в бесконечном поиске других метафор или же наилучшей возможной метафоры.

Ограниченность тезиса Тербэйна объясняется спецификой примеров, относящихся к тому, что менее всего поддается переносу с модели на метафору.

¹ Бэкон Ф. Новый Органон, пер. С. Красильщикова, ОГИЗ, Ленинград, 1935. — *Прим. пер.*

² *Turbayne C. M. Op. cit. P. 64.*

С одной стороны, автор удерживается в порядке реальности, гомогенном тому позитивизму, который его тезис подвергает критике. Речь всегда идет о «фактах», а значит и об истине в верификационистском смысле, который по существу остается неизменным. Этот, в конечном счете, нео-эмпиристский характер тезиса не может ускользнуть от нас, если принять во внимание, что примеры метафор-моделей заимствованы не из областей, ограниченных физикой, но из метанаучного порядка мировидения, в котором граница между моделью и мифом стирается, как мы знаем со времен *Тимея* Платона. Механицизм Декарта и механицизм Ньютона — это космологические гипотезы универсального толка. Вопрос именно в том, не совершает ли поэтический язык прорыв к донаучному, до-предикативному уровню, на котором сами понятия факта, объекта, реальности, истины — в том виде, в каком их разграничивает эпистемология — *поставлены под вопрос*, потому, что поколеблена буквальная референция.

С другой стороны, автор говорит об овладении моделями, которое не обнаруживается в поэтическом опыте, где всякий раз, когда говорит поэт, говорит и нечто отличное от него, где реальность обретает язык, когда поэт не властен над этим. Метафора у Тер-бэйна все еще принадлежит порядку манипулируемых вещей; она является чем-то, что мы сами решаем использовать, или не использовать, или вторично использовать. Эта главная власть, коэкстенсивная с бдительностью «как бы», не имеет соответствия в по-

этическом опыте, в котором, согласно описанию Маркуса Хестера, воображение «связано» (*bound*). Этот опыт охваченности, скорее чем схватывания, с трудом согласуется с умышленным господством «как бы». Проблема Тербэйна — это проблема демифологизированного мифа: имеет ли он еще силу в качестве речи? Остается ли нечто вроде метафорической веры после демифологизации? Остается ли вторая наивность после иконоборчества? Вопрос этот требует разных ответов в эпистемологии и в поэзии. Трезвое, укрощенное, заранее согласованное использование моделей, может быть, и мыслимо, хотя кажется трудным удержаться в онтологической воздержанности «как бы», не веря в описательную и репрезентативную ценность модели. Опыт творчества в поэзии, кажется, ускользает от трезвости и ясности, которых требует любая философия «как бы».

Оба этих предела, как представляется, коррелятивны между собой: тот род видения, который, *a parte rei*, проникает за пределы «фактов», выкроенных методологией, и тот род само-вовлеченности, который, *a parte subiecti*, ускользает от бдительности «как бы», вместе обозначают две стороны опыта творчества, где творческое измерение языка находится в согласии с созидательными аспектами самой реальности. Можно ли создавать метафоры, не веря в них и не веря, что, некоторым образом, это есть? Стало быть, здесь затронуто само отношение, а не только его крайние члены: между «как бы» осознающей себя гипотезы и фактами,

«такими, какими они нам кажутся», все еще стоит господствующее понятие истины-адекватности. Оно лишь модализировано посредством «как бы», но не изменено в своем фундаментальном определении.

В) Моя двойная критика, обращенная против Уилрайта и Тербэйна, очень близка критике Дугласа Бергрена в статье *The Use and Abuse of Metaphor*, которой она многим обязана. Ни один автор, насколько я знаю, не зашел так далеко в продвижении к понятию метафорической истины. В самом деле, не удовлетворяясь кратким изложением основных тезисов теории напряжения, Бергрэн, как и я, старается рассудить спор между онтологической наивностью и критикой мифологизированной метафоры. Таким образом, он переносит теорию напряжения с внутренней семантики высказывания на ее истинностное значение, и осмеливается говорить о напряжении между метафорической истиной и буквальной истиной.¹ Выше я воспользовался его совместным анализом «поэтических схем» и «поэтических текстур»: первые представляют портрет внутренней жизни, а вторые — лик мира. Тогда я не сказал, что, с точки зрения Бергрена, эти напряжения затрагивают не только смысл, но и истинностное значение поэтических утверждений относительно схематизированной таким образом «внутренней жизни» и относительно «текстурной реальности». Сами поэты, по его словам, «кажется, иногда думают, что они высказывают в некотором смысле истинные

¹ Berggren D. Op. cit. P. 245.

утверждения».¹ В каком смысле? Уилрайт не ошибается, когда говорит о «презентной реальности», но ему не удается различить поэтическую истину и мифический абсурд. Он, столько сделавший для того, чтобы признать «напряженный» характер языка, упускает «напряженный» характер истины, просто подменяя одно понятие истины другим; так он приносит жертву на алтарь злоупотребления, просто сводя поэтические текстуры к первобытному анимизму. Но сам поэт не совершает этой ошибки: он «сохраняет обиходные различия между главным и второстепенным субъектом своих метафор в то самое время, как эти референты одинаково преобразуются процессом метафорического построения». И далее: «в отличие от ребенка и от дикаря поэт не смешивает мифическим образом *the textural-feel-of-things* [текстурное ощущение вещей] с реальными *things-of-feeling* [ощущаемыми вещами]. «Лишь посредством использования текстурной метафоры поэтическое *feel-of-things* можно в некотором смысле освободить от прозаических *things-of-feeling* и должным образом сосредоточиться на обсуждении».² Вот почему феноменологическая объективность того, что обыкновенно называют эмоцией, или чувством, неотделима от напряженной структуры самой истины метафорических высказываний, которые выражают строение мира с чувством и посредством чувства. Возможность текстурной реальности коррелятивна возможности метафорической истины поэтиче-

¹ Ibid. P. 249.

² Ibid. P. 255.

ских схем: возможность одной устанавливается одновременно с возможностью другой.

Итак, конвергенция между этими двумя внутренними критиками — критикой онтологической наивности и критикой демифологизации приводит к повторению тезиса о «напряженном» характере метафорической истины и того «есть», которое выступает носителем утверждения. Я не говорю, что эта двойная критика доказывает тезис. Внутренняя критика лишь помогает признать то, что принято и с чем связывает себя тот, кто говорит и метафорически использует глагол «быть». В то же время она подчеркивает предельную парадоксальность метафорического понятия истины. Парадокс заключается в том, что не существует другого способа воздать должное понятию метафорической истины, кроме как включить критическое острие «не есть» (буквально) в онтологический порыв «есть» (метафорически). В этом отношении тезис лишь извлекает самое крайнее следствие из теории напряжения: точно так же, как логическая дистанция сохраняется в метафорической близости, и так же, как невозможная буквальная интерпретация не просто упраздняется метафорической интерпретацией, но уступает ей, сопротивляясь, — точно так же онтологическое утверждение подчиняется принципу напряжения и закону «стереоскопического видения».¹ Именно эта «напря-

¹ Выражение это заимствовано у *Беделла Стэнфорда* в *Greek Metaphor, Studies in Theory and Practice*, Oxford, Blackwell, 1936. P. 105; оно повторяется многими англоязычными авторами.

женная» конституция глагола «быть» получает свой отличительный грамматический признак в «быть-как» метафоры, развернутой в сравнение, в то же время, как маркируется напряжение между «тем же» и «другим» в реляционном глаголе-связке.

Каково же обратное воздействие такой концепции метафорической истины на само определение реальности? Этот вопрос, образующий предельный горизонт настоящего очерка, будет предметом следующего исследования. Ведь умозрительный дискурс имеет свойство артикулировать при помощи присущих ему возможностей то, что спонтанно принимает народный сказочник, который, по словам Романа Якобсона¹, «маркирует» поэтическое намерение своего повествования, говоря:

*Aïho ega y no ega,
Это было и не было.*

*Перевод с французского Ф. Станжевского,
под ред. Г. Вдовиной*

¹ Jakobson R. Op. cit. PP. 238–239.

Фёдор Станжевский

Два дискурса

Предисловие к переводу

Восьмой очерк «Живой метафоры» ставит вопрос о том, какая философия лежит в основе перехода от риторики к семантике и от проблематики смысла к проблематике референции. Речь идет о выявлении философских допущений метафорики. Автор ставит перед собой задачу, во-первых, разграничить поэтический и умозрительный (философский) дискурсы, а затем показать точки их пересечения и сформулировать онтологические предпосылки метафорического дискурса. Для этого вначале, с точки зрения Рикёра, следует обосновать автономию философского дискурса по отношению к дискурсу поэтическому.

В самом деле, философию можно заподозрить в том, что она лишь воспроизводит в умозрительной плоскости семантику поэтической речи. Одним из узловых моментов возможной встречи между философским и метафорическим дискурсами является аристотелевское учение об аналогическом единстве множественных обозначений бытия. Тем не менее, не-

смотря на кажущуюся близость между метафорой и аристотелевой аналогией, Рикёру удается показать автономный характер трансцендентального учения об аналогии по отношению к метафоре. В самом деле, многозначность термина «бытие» принадлежит совсем другому порядку мысли, чем множественный смысл метафорического высказывания. Система категорий регулирует и придает умозрительный порядок полисемии бытия, — таким образом, философский дискурс как бы стоит на страже возможных смысловых расширений, что отличает его от смелых и полных новизны смысловых сдвигов поэтического дискурса. Регулируемая многосмысленность бытия не является поэтической метафорой. Детальный методический анализ работ Аристотеля, проделанный Рикёром в первом параграфе Восьмого очерка, приводит его к выводу о том, что аналогия бытия ставит проблему трансцендентального, а не метафорического сходства различных обозначений бытия. Иными словами, налицо существенное различие между трансцендентальной аналогией и поэтической метафорой.

Однако философский дискурс все еще можно заподозрить в том, что он идет на поводу у поэтического дискурса, и эта зависимость, возможно, проявляется в дискурсе онтоотеологии. Прежде всего, речь идет об учении Фомы об аналогии между божественным и тварным. Можно ли говорить разумным образом о Боге, о Творце? Аристотель стоял перед дилеммой родового единства бытия и радикальной диссимиля-

ции, расподобления смыслов бытия. В свою очередь, Фома сталкивается с аналогичной проблемой: с одной стороны, утверждение дискурса, общего для Бога и для творения, означает отрицание Божественной трансценденции. С другой стороны, отрицать всякую общность между речью о Боге и речью о творении означает впасть в полный агностицизм относительно Бога. Отсюда постулат о возможности аналогического высказывания о Боге. Он основывается на платоновской онтологии участия, коммуникации бытия от Бога творению. Участвовать означает обладать отчасти тем, чем другой обладает в полной мере. Именно здесь можно заподозрить возвращение от метафизики к поэзии при помощи метафоры. В поздних работах Фомы, где бытие понимается скорее как акт бытия, чем как форма, речь идет не столько о сходстве между копией и ее образцом, моделью, сколько о сообщении, коммуникации акта. Именно такая творческая каузальность устанавливает связь *участия* между Богом и творением и делает возможным отношение аналогии. Однако не приближается ли такое понимание аналогии, основанной на участии, к метафоре? Аналогия ближе всего к метафоре там, где она определяется через пропорциональность. Однако последняя может осуществляться двумя способами: при помощи символической атрибуции и при помощи строго трансцендентальной атрибуции. Символическая атрибуция именует Бога «львом», «солнцем» и т. д., причем имена эти привносят с собой свое первоначальное значение и вместе

с тем материю, которая не может быть приписана Богу. Лишь трансценденталии («благо», «бытие», «истина») позволяют определить Бога более совершенно. Здесь налицо различие между метафорическим и умозрительным дискурсом в самом сердце проблемы аналогии. Есть и еще одно различие: все имена, приписываемые Богу метафорически, по преимуществу принадлежат творению и предполагают сходство пропорции. Те же имена, которые принадлежат по преимуществу Богу, выражают Его сущность — благодать, мудрость. Таким образом, даже в дискурсе онтотеологии следует различать метафорический и умозрительный моменты, которые отнюдь не совпадают друг с другом.

Однако взаимосвязь между этими двумя формами дискурса может осуществляться не только на уровне их заявленных намерений — в самом деле, генеалогический подход в стиле Ницше требует рассмотрения сокрытых допущений. В контексте утверждения Хайдеггера о том, что метафорическое существует лишь внутри метафизики можно все еще предположить, что метафизический и метафорический дискурс едины. С одной стороны, имплицитная онтология, стоящая за риторикой и метафорикой — не что иное, как западная метафизика платоновского типа, в которой душа переносится из видимого в невидимый мир. С другой стороны, метафора предполагает перенос от собственного смысла к фигуральному смыслу; возможно оба эти переноса в действительности суть одно и то же. Иными

словами, метафизический перенос чувственного на нечувственное и метафорический перенос собственного на фигуральное — это, возможно, две стороны одной медали, и здесь уже метафорический дискурс является производной философского, а не наоборот (как можно было предположить у Аристотеля и Фомы).

Рикёр пытается развеять это подозрение. В самом деле, в предыдущих очерках было показано, что само различие между собственным смыслом и фигуральным смыслом является устаревшим. Оно происходит из семантики именованья, концентрирующейся на отдельном слове, в то время как метафорический перенос следует исследовать в рамках семантики фразы. Кроме того, французский философ считает, что не следует загонять всю европейскую философию в прокрустово ложе метафизики, основанной на оппозиции чувственного и нечувственного. Рикёр показывает, что Хайдеггер возражает против неверно понятой метафоры, в то время как собственные исследования Хайдеггера глубоко метафоричны. Хайдеггер отвергает репрезентативное, «представляющее» понимание языка, в котором последний служит выражению, то есть экстерииоризации внутреннего. Такое понимание языка предполагает преобладание внутреннего над внешним, господство субъективности. Язык подлинной поэзии, напротив, пробуждает широкое видение, возводит к истоку речи и проявляет мир. Но Рикёр стремится показать, что как раз все это и является функцией подлинной живой метафоры.

Еще более резкую критику метафоры можно обнаружить у Ж. Деррида. Деррида полагает, что за метафорой кроется область невысказанного, связанная с изношенной метафорой, в которой метафоричность действует без нашего ведома, за наше спиной. Надежда на метафизическую нейтральность основана лишь на неосведомленности о незримом взаимодействии между невысказанной метафизикой и изношенной метафорой. В философском дискурсе подспудно действует изношенная метафора, а метафорический перенос един с аналогическим переносом от видимой сущности к умозрительной сущности. Деррида показывает, что изношенность метафоры скрывается в «снятии» понятия — в самом деле, по Гегелю философские понятия вначале являются чувственными смыслами, перенесенными в духовную сферу. Установление абстрактного значения понятия сопряжено со сглаживанием метафорического аспекта в первичном значении, «снятии» чувственного и изношенного значения в значении духовном. По Деррида, здесь происходит движение идеализации, коррелятивное сокрытию метафорического истока понятия, переход от чувственного смысла к духовному, собственному смыслу. Этот процесс идеализации связан с целым рядом оппозиций: природа-дух, природа-история, природа-свобода, а также чувственное-духовное, чувственное-умозрительное, чувственное-смысл. Именно так образуются первые философемы (*теория, эйдос, логос*): там, где сглаживается метафора, образуется метафизи-

ческое понятие. Однако хотя, по словам Деррида, метафизика устранила в самой себе ту сказочную сцену, которая ее породила, все же эта последняя остается деятельной и подвижной — философ сравнивает ее с невидимым рисунком, скрытым в палимпсесте.

Таким образом, мы имеем дело с всеобщей метафоричностью философского дискурса, в силу которой нет нейтрального, неметафорического дискурса о метафоре — ведь понятия такого дискурса сами порождены метафорой. Метафорический жест метафизически нацелен на невидимое через посредство видимого, на умопостигаемое через чувственное; таким образом, можно говорить и о метафорическом характере метафизики, и о метафизическом характере метафоры.

Ответ Рикёра на эти обвинения метафоры со стороны Деррида был подготовлен всеми предыдущими очерками «Живой метафоры». Там было показано, что изношенная или мертвая метафора — это уже не метафора, поскольку в силу лексикализации она присоединяется к буквальному значению и увеличивает его полисемию. Так, латинское слово *testa*, изначально обозначающее горшок, в народном метафорическом употреблении стало обозначать голову. Однако в современных романских языках эта метафора подверглась лексикализации и стала мертвой метафорой, превратившись в буквальное значение слова. По мнению Рикёра, Деррида придает мертвой (изношенной) метафоре слишком большое значение, поскольку исходит из семиотической концепции, основанной на

первенстве именованья и смысловом замещении. Эта концепция связана с метафизической оппозицией собственного и фигурального. Однако более адекватная семантика отрицает, что слова сами по себе обладают первичным, собственным, исконным смыслом — так, буквальное значение не означает «собственное», а лишь «обиходное, общеупотребимое». Таким образом, для обоснования различия между буквальным и фигуральным в метафорическом значении нет нужды прибегать к метафизике собственного. Различение буквального и метафорического существует благодаря конфликту между двумя интерпретациями: дословная интерпретация метафоры ведет к семантической неуместности, а фигуральная интерпретация устанавливает новую семантическую уместность посредством деформации дословного смысла. Другими словами, можно сказать, что семантическая теория смыслового замещения действительно родственна «снятию» чувственного в умопостигаемом, но более точная семантическая теория *напряжения* опровергает родство между метафорой и метафизикой. Напряжение имеет место между двумя интерпретациями, и семантическое новшество метафоры неотделимо от возвратно-поступательного движения между буквальным и метафорическим прочтениями, создающего своего рода стереоскопическое видение действительности. Здесь, вопреки утверждению Деррида, прирост значения не оформляется в понятии, поскольку он все еще связан с динамикой, напряжением тождественного и различ-

ного. Метафорическое высказывание образует лишь семантический набросок, недостаточный по сравнению с понятийной определенностью. Оно основано на тройном напряжении: напряжении между терминами высказывания, напряжении между буквальной интерпретацией и метафорической интерпретацией, и напряжении в референции между «быть» и «не быть». Именно это последнее, онтологическое напряжение возвращает нас к вопросу о правильно понятой онтологии метафорического дискурса.

В философском дискурсе метафора может быть вынужденной или же изобретенной. В первом случае де факто имеет место катахреза, применяемая в силу недостаточности выразительных средств языка. Во втором случае философский дискурс намеренно прибегает к живой метафоре, чтобы извлечь новые смыслы из семантической неуместности и при помощи семантической инновации выявить новые аспекты реальности. Эта онтологическая функция метафоры является предметом обсуждения последнего параграфа восьмого очерка. Поскольку за недостатком места мы не можем здесь воздать должное всей тонкости и сложности герменевтической работы, проделанной Рикёром в пятом параграфе, мы лишь ограничимся следующей цитатой:

«Кто из философов, заслуживающих этого имени, не размышлял до него [до Хайдеггера] о метафоре пути и не считал себя первым, кто встал на путь, который есть язык, обращающийся к нему? Кто из них не искал

“почву”, “глубину”, “жилище” и “опушку”? Кто не думал, что истина близка и все же трудноуловима и еще труднее выразима, что она сокрыта и вместе с тем явлена, открыта и все же скрыта под покровом? Кто не связывал тем или иным образом движение мысли вперед с ее способностью “регрессировать”, делать шаг “назад”? Кто не приложил усилия, чтобы отличить “начало мысли” от всякого хронологического начала? Кто не понимал свою наиболее собственную задачу как работу мысли ради себя самой и против себя самой? Кто не полагал, что для того, чтобы продолжать, нужно уметь порывать, совершать “прыжок” за пределы круга принятых идей? Кто не противопоставлял мысль на горизонте предметному познанию, размышляющую мысль представляющей мысли? Кто не сознавал, что в конечном счете “путь” и “место”, “метод” и “вещь” тождественны между собой? Кто не замечал, что отношение между мыслью и бытием не является отношением в логическом смысле слова, что оно не предполагает терминов, предваряющих его, но тем или иным образом есть сопринадлежность мысли и бытия? Наконец, какой философ до Хайдеггера не пытался помыслить тождественность иначе, нежели как тавтологию, исходя из самой сопринадлежности мысли и бытия?»

Фёдор Станжевский

Поль Рикёр

Живая

метафора

Жану Ладриеру

Восьмой очерк
Метафора и философский дискурс¹

Цель последнего очерка из этого сборника — разведать философские пределы исследования, центр тяжести которого сместился от риторики и семантики в сторону герменевтики, и от проблематики смысла к проблематике референции. Это последнее смещение задействовало в форме постулатов ряд философских предпосылок. Ни один дискурс не может притязать на то, чтобы быть свободным от предпосылок — по той простой причине, что работа мысли, посредством которой тематизируется регион мыслимого, приводит в действие оперативные понятия, которые сами не могут быть одновременно тематизированы. Но если ни один дискурс нельзя радикально освободить от предпосылок, то, по крайней мере, ни один мыслитель не может быть освобожден от обязанности прояснить

¹ Печатается с любезного разрешения Издательства Института св. Фомы.

© Издательство Института св. Фомы.

Перевод выполнен по изданию: *Ricoeur P. La métaphore vive.* Paris: Éditions du Seuil, 1975. PP. 325–401.

свои собственные предпосылки в той мере, в какой это возможно. Мы приступили к этому в начале предыдущего очерка, излагая постулаты семантики и герменевтики, задействованные теорией метафорической референции. Именно эти постулаты позволили нам в конце того же очерка перенести на глагол-связку, понимаемый в смысле «быть как», онтологическую направленность метафорического высказывания. Остается тематизировать эти постулаты сами по себе. При этом встает следующий вопрос: *какая философия имплицирована* в движении мысли, которое переносит исследование от риторики к семантике и от смысла к референции? Вопрос кажется простым, но в действительности он двойственный. В самом деле, мы спрашиваем и о том, *имплицирована ли философия*, и о том, *какая именно*. Стратегия настоящего очерка будет состоять в одновременном продвижении в этих двух вопросах — в вопросе об *онтологии*, которую нужно эксплицитировать, и в вопросе об *импликациях*, оперирующей во взаимодействии эксплицитного и имплицитного.

Второй вопрос, наименее явный, требует общего решения относительно единства модусов дискурса (под модусами дискурса понимаются такие способы его использования, как поэтический дискурс, научный дискурс, религиозный дискурс, умозрительный дискурс, и т. д.). Выбрав в качестве темы понятие дискурсивности как таковой, я бы хотел выступить в защиту относительного плюрализма форм и уровней дискурса. Не доходя до предложенной Витгенштейном кон-

цепции радикальной гетерогенности языковых игр, означающей невозможность случаев пересечения, которым как раз и будет посвящена последняя часть этого очерка, важно все же признать принципиальную прерывность, которая обеспечивает умозрительному дискурсу его автономию.

Лишь на основе этого различия в дискурсе, установленного философским актом как таковым, можно выработать модальности взаимодействия или, лучше сказать, взаимо-одушевления между модусами дискурса. Их требует работа по прояснению онтологии, лежащей в основании нашего исследования.

Три первых параграфа отстаивают прерывность, разрыв между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом и опровергают некоторые, на наш взгляд, ошибочные, способы понимания имплицативной связи между метафорическим и умозрительным дискурсами.

1. Можно было бы сказать, что философия *побуждается к действию* метафорическим функционированием, если бы можно было показать, что она лишь воспроизводит в умозрительной плоскости семантическое функционирование поэтического дискурса. В качестве пробного камня мы примем аристотелевское учение об аналогическом единстве множественных значений бытия — предтечу средневекового учения об аналогии сущего. Она послужит нам удобной возможностью показать отсутствие непосредственного перехода между семантическим функционированием метафориче-

ского высказывания и трансцендентальной доктриной аналогии. Последняя, напротив, представляет собой особый и поразительный пример автономии философского дискурса.

2. Если категориальный дискурс не оставляет места для какого бы то ни было перехода от поэтической метафоры к трансцендентальной двойственности, создаст ли соединение философии и теологии в одном смешанном дискурсе условия для смешения между аналогией и метафорой, а значит, для импликации, которая была бы лишь *субретцией*, говоря словами Канта? Томистская доктрина аналогии сущего служит великолепным контр-примером для нашей темы прерывности модусов дискурса. Если можно показать, что смешанный дискурс онто-теологии не дает никакой возможности смешения с поэтическим дискурсом, то остается свобода действий для рассмотрения пересекающихся фигур, которые предполагают различие модусов дискурса, главным образом его умозрительного и поэтического модусов.

3. Следует рассмотреть совершенно иную — и даже противоположную — модальность имплицированности философии в теории метафоры. Она противоположна той, которая подвергается испытанию в двух предыдущих пунктах, поскольку помещает философские предпосылки у самого истока различений, делающих возможным дискурс о метафоре. Эта гипотеза не просто переворачивает порядок первенства между метафорой и философией: она опрокидывает способ ар-

гументации в философии. Предыдущее обсуждение получит развитие на уровне заявленных намерений умозрительного дискурса, или даже онто-теологического дискурса, вводя в действие лишь порядок его оснований. С точки зрения другого «прочтения», именно невысказанное движение философии и незамеченная игра метафоры действуют в согласии. Поставив в качестве эпиграфа утверждение Хайдеггера о том, что «метафорика существует лишь в пределах метафизики», мы выберем своим проводником в этой «второй навигации» «Белую мифологию» Жака Деррида. Речь пойдет именно о второй навигации: ось дискуссии должна будет сместиться от живой метафоры к мертвой метафоре, той, которая не высказывает себя, но скрывается в «снятии» (*relève*) выраженного понятия. Опираясь на предыдущие очерки, я надеюсь показать, что проблематика мертвой метафоры — это производная проблематика, и что единственный выход — взобраться по склону этой языковой энтропии при помощи нового акта речи. Лишь это возрождение семантической интенции метафорического высказывания может воссоздать условия для сопоставления — самого по себе живительного — между модусами дискурса, вполне признанными в своем различии.

4. Именно этому взаимному оживлению философского и поэтического дискурса мы хотели бы поспособствовать на двух последних этапах этого исследования. Приняв сначала перспективу феноменологии семантических намерений (*visées*), мы постараемся по-

казать, что возможность умозрительного дискурса кроется в семантической динамике метафорического высказывания, но что он может соответствовать семантическим возможностям высказывания, лишь предоставляя ему пространство артикуляции — ресурс, которым он обладает в силу своей собственной конституции.

5. Эксплицирование постулатов референции, задействованных седьмым очерком, может поэтому выводиться лишь из работы умозрительного дискурса над самим собой, побуждаемого жалом метафорического высказывания. Мы постараемся показать, каким образом следует подступиться к понятиям истины и реальности и, в итоге, к понятию бытия, в ответ на семантическую интенцию метафорического высказывания.

1. Метафора и многозначность бытия: Аристотель

Первый *контр-пример*, противопоставляющийся нашей первоначальной гипотезе о различии между философским дискурсом и поэтическим дискурсом, представлен тем типом умозрения, который Аристотель первым применил к аналогическому единству между множественными значениями бытия. Возникает вопрос: всякий раз, когда философия пытается ввести в рассмотрение промежуточную модальность между *унивокальностью* и *эквивокальностью*, не принуждает ли она умозрительный дискурс воспроизводить в его соб-

ственном плане семантическое функционирование поэтического дискурса? Если это так, то умозрительный дискурс был бы в некотором роде побуждаем к действию поэтическим дискурсом. Сам словарь подсказывает гипотезу изначального смешения жанров. Слово «аналогия», видимо, принадлежит обоим дискурсам. С поэтической стороны, аналогия в смысле «пропорции» лежит в основе четвертого вида метафоры, называемого Аристотелем метафорой «по аналогии» (или, согласно другим переводам, метафорой «пропорциональности»). Еще и сегодня некоторые специалисты по поэтике не опасаются объединять в родовом термине «аналогия» метафору и сравнение, или же давать общий заголовок семейству метафоры. С философской стороны, то же самое слово находится в центре определенного дискурса, который опирается на авторитет Аристотеля и простирается вплоть до неотомизма.

Я ставлю себе целью показать, что, вопреки видимости, работа мысли, кристаллизовавшаяся впоследствии в понятии аналогии сущего, происходит из изначальной дистанции между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом. Я оставляю до второго этапа обсуждения вопрос о том, можно ли было сохранить это первоначальное различие в смешанных формах философии и теологии, порожденных дискурсом о Боге.

Таким образом, нужно исходить из самого значительного расхождения между философией и поэзией,

того самого, которое учредил Аристотель в трактате «Категории», равно как и в книгах *Г*, *Е*, *Ζ* и *Λ* «Метафизики».

Трактат «Категории», в котором термин «аналогия» не фигурирует явно, создает непоэтическую модель эквивокации, тем самым, закладывая условия возможности для неметафорической теории аналогии. Со времен Аристотеля, через неоплатоников, средневековых арабских и христианских мыслителей и вплоть до Канта, Гегеля, Ренувье, Амлена, структура трактата «Категории» остается вечно возобновляемым шедевром умозрительного дискурса. Но трактат «Категории» ставит вопрос о последовательном сцеплении значений бытия лишь потому, что «Метафизика» ставит вопрос, порывающий как с поэтическим дискурсом, так и с обыденным дискурсом, а именно: что такое бытие? Внеположность этого вопроса любым языковым играм абсолютна. Вот почему, когда философ упирается в парадокс, согласно которому «бытие высказывается многими способами», и когда для того, чтобы избежать рассеивания множественных значений бытия, он устанавливает между ними отношение отсылки к первому термину, не сводимое ни к унивокальности рода, ни к чисто случайной эквивокальности простого слова, то многозначность, которую он таким образом привносит в философский дискурс, принадлежит другому порядку, нежели множественный смысл, порожденный метафорическим высказыванием. Это многозначность того же порядка, что

и сам вопрос, открывший умозрительное поле. Первый термин — *ousia* — помещает все остальные термины в пространство смысла, разграниченное вопросом о том, что такое бытие. Пока неважно, что эти другие термины находятся в том отношении с первым термином, которое, с большей или меньшей правомочностью, можно назвать аналогией; важно то, что среди множественных значений бытия идентифицируется связь, которая, хотя и не проистекает из разделения рода на виды, тем не менее, представляет собой определенный порядок. Этот порядок — порядок категорий, в той мере, в какой он является условием возможности для упорядоченного расширения поля атрибуции. Регулируемая полисемия бытия упорядочивает по видимости беспорядочную полисемию предикативной функции как таковой. Точно так же, как категории, отличные от субстанции, являются «предикабиями» субстанции и тем самым приращивают первый смысл бытия — точно так же для каждой данной сущности сфера предикабельности представляет собой ту же концентрическую структуру отдаления от «субстанциального» центра и прироста смысла путем прибавления определений. Этот упорядоченный процесс не имеет точки соприкосновения с метафорой, даже по аналогии. Упорядоченная эквивокальность бытия и поэтическая эквивокальность осуществляются в радикально различных сферах. Философский дискурс утверждается как бдительный сторож упорядоченных расширений смысла, на фоне которых вы-

деляются уникальные расширения смысла в поэтическом дискурсе.

То, что между упорядоченной эквивокальностью бытия и поэтической метафорой нет точки соприкосновения, косвенно подтверждает обвинение, адресованное Аристотелем Платону. Упорядоченная эквивокальность должна встать на место платоновской причастности, которая всего лишь метафорична: «Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями» («Метафизика», А, 9, 991 а 19–22). Таким образом, философия не должна ни говорить иносказаниями (метафорами), ни поэтизировать, даже когда она рассматривает эквивокальные значения бытия. Но может ли она не делать того, что она делать не должна?

Было поставлено под сомнение, что аристотелевский трактат «Категории» образует самодостаточную последовательность, постольку, поскольку опирается исключительно на понятие аналогии, которое само заимствует свою логическую силу из иной области, чем умозрительное пространство. Но можно показать, что эти возражения в лучшем случае доказывают, что к трактату, несомненно, нужно подходить с иной стороны, чем аналогия. Они отнюдь не доказывают, что семантическая интенция, которая руководит им, заимствована из области, отличной от умозрительной.

Прежде всего, можно возразить, что так называемые категории мысли являются лишь завуалированными

категориями языка. Таково возражение Э. Бенвениста.¹ Исходя из общего утверждения о том, что «языковая форма является <...> не только условием передачи мысли, но, прежде всего, условием ее реализации» (64), автор старается показать, что Аристотель, «выделяя их (категории) как универсальные, на самом деле получает в результате основные и исходные категории языка, на котором он мыслит» (66).²

Корреляция, установленная Э. Бенвенистом, бесспорна до тех пор, пока рассматривается только переход от категорий Аристотеля (в том виде, в каком он их сам перечислил) к категориям языка. Как же обстоит дело с обратным движением? С точки зрения Бен-

¹ *Catégories de pensée et catégories de langue. Etudes philosophiques*, dec. 1958. PP. 419–429. (Рус. пер.: *Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. С. 104. — *Прим. пер.*).

² Первые шесть категорий относятся к именным формам (имеется в виду: лингвистический класс имен; затем в классе прилагательных вообще, — два типа прилагательных, обозначающих количество и качество; затем сравнительная степень, являющаяся по своей функции «относительной» формой, затем именованная места и времени), а следующие четыре все являются глагольными категориями: действительный и страдательный залоги, категория глагола среднего залога (в противоположность действительному), затем категория перфекта как «нахождения в определенном состоянии». (Заметим, что языковой гений Эмиля Бенвениста преобладает в истолковании двух последних категорий, которые поставили в тупик многих интерпретаторов). Так Аристотель «полагал, что определяет свойства объектов, а установил лишь сущности языка» (111).

вениста, полная таблица категорий мысли является лишь «перенесением категорий языка» (70), «понятийной проекцией определенного языкового состояния». Что касается понятия бытия, «которое охватывает все», то это понятие «отражает» богатство употребления глагола «быть».

Но, упоминая о «великолепных образах поэмы Парменида и о диалектике “Софиста”» (71), лингвист должен признать, что, «разумеется, язык не определял метафизической идеи “бытия”, у каждого греческого мыслителя она своя, но язык позволил возвести “быть” в объективируемое понятие, которым философская мысль могла оперировать, которое она могла анализировать и с которым могла обращаться как с любым другим понятием» (71). И еще: «Мы стремимся показать здесь лишь то, что сама структура греческого языка создавала предпосылки для философского осмысления понятия “быть”» (73).

Таким образом, проблема заключается в том, чтобы понять, по какому принципу философская мысль, будучи приложенной к грамматическому «бытию», порождает ряд значений термина «бытие». Между простым перечнем и дедукцией в кантовском смысле есть место для упорядочения, которое в пост-аристотелевской традиции — и уже у самого Аристотеля в нескольких местах — было помыслено как аналогия.

Можно показать вместе с Жюлем Вюиллеменом, во втором очерке его труда «От логики к теологии, пять

очерков об Аристотеле»,¹ что аристотелевский трактат «Категории» обладает логической артикуляцией. Уловив ее, «мы, возможно, обнаружим путеводную нить аристотелевской дедукции, которая, кажется, до сих пор не поддавалась анализу» (77).

Немаловажно, что трактат «Категории» открывается семантическим различием, которое, не будучи дихотомическим, предоставляет место для некоего третьего класса: кроме вещей, у которых общее только имя (*onoma*), но не понятие (*logos*), и которые Аристотель называет одноименными (омонимами), и тех, у которых общее и имя, и понятие — соименных (синонимов), есть еще отыменные (паронимы), то есть те, которые «получают именование от чего-то в соответствии с его именем, отличаясь при этом окончанием слова (*ptosis*),

¹ *Vuillemin J. De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Flammarion, 1967. Этот второй очерк озаглавлен напрямик: «Система категорий Аристотеля и ее логическое и метафизическое значение» (44–125). Я следую порядку, обратному принятому Вюиллеменом в его работе, в связи с тем, что передо мной стоит другая цель: Вюиллемен хочет показать, что аналогия относится к псевдонауке, которая связана с теологией. Поэтому он обращается непосредственно к аналогии и к ее логической несостоятельности в первом очерке своей работы. Поскольку я ставлю своей целью показать расхождение между философским дискурсом и поэтическим дискурсом в том самом месте, где они, как кажется, ближе всего друг к другу, я перехожу непосредственно к той точке, где отклонение максимально: там, где Жюль Вюиллемен отдает справедливость систематической конструкции трактата Аристотеля «Категории».

как, например, от “грамматики” — “грамматик”, от “мужества” — “мужественный”» («Категории», 1а 12–15). Здесь впервые вводится промежуточный класс между одноименными и соименными вещами и, следовательно, между просто эквивокальными выражениями и выражениями абсолютно унивокальными. Весь последующий анализ будет нацелен на расширение бреши, пробитой паронимами в сплошном фронте многозначности, и на снятие запрета, наложенного вообще на многозначность тезисом самого Аристотеля, согласно которому «означать более одной вещи — это вообще ничего не означать». Но это различие, которое еще относится к именованным вещам, а не прямо к значениям, не имело бы объекта, если бы не должно было прояснять формальную организацию таблицы категорий. В самом деле, различие, введенное во второй главе трактата противопоставляет друг другу и сочетает друг с другом два смысла глагола-связки «есть», а именно: *сказываться* (*быть* *сказываемом* о) о... (так, «человек», вторая сущность, говорится о Сократе, первой сущности) и *находиться* в (*быть-в...*) (например, «музыкант» — *привходящее* сущности «Сократ»). Это ключевое различие, на основе которого организуется весь дальнейший трактат, находит применение дистинкции синонимов и паронимов: лишь отношение *сказывается-о...* делает возможной синонимическую атрибуцию («единичный человек» тождествен «человеку»).¹

¹ *Vuillemin J.* Op. cit. P. 110.

Мы только что сказали, что оба значения глагола-связки, задействованные отношением *быть-сказанным о* и *быть-в* противопоставляются друг другу и сочетаются друг с другом. В самом деле, соединяя эти две характеристики в таблице наличия и отсутствия, можно вывести четыре класса существительных: два конкретных (Сократ, человек) и два абстрактных (определенное белое, наука). Аристотелевская морфология, таким образом, строится на пересечении двух фундаментальных оппозиций: оппозиции между частным и общим, которая делает возможной собственно предикацию (*быть сказанным о...*) и оппозиции между конкретным и абстрактным (которая делает возможной предикацию в широком смысле). Первая оппозиция, понимаемая в ключе реализма, освящает неустранимую неясность глагола-связки, сопряженную с материальностью единичных сущностей (за исключением бестелесных сущих); вторая, понимаемая в ключе концептуализма, занимает место так называемой причастности платоновским идеям, изобличенной Аристотелем как чисто метафорической. Абстрактное потенциально заключено в конкретном; эта укорененность тоже связывается с неявным фоном единичных сущностей.

Как вступает в игру аналогия, если не эксплицитно (поскольку само это слово не произносится), то, по крайней мере, имплицитно? Ее роль связана с тем, что синтаксические модальности глагола-связки, становясь более разнообразными, непрерывно ослабляют смысл связки, в переходе от первичной существенной предика-

кации — единственной, которая, как мы сказали, имеет синонимический смысл — к производной акцидентальной¹ предикации. В таком случае напрашивается корреляция между различением, проведенным в «Категориях» на уровне морфологии и предикации, и великими текстами из «Метафизики», *Г*, об отсылке всех категорий к первому термину: текстами, которые читались средневековыми мыслителями сквозь призму аналогии сущего. Эта корреляция заявлена в «Метафизике», *Z* — трактате, посвященном по преимуществу сущности (*substance*) и отчетливо связывающим различные формы предикации — а значит, категории — с возможной эквивокальностью в отношении первой категории, *ousia*.² Но поскольку «предикацию нельзя интерпретировать ни как отношение элемента к сово-

¹ «Таким образом, в “Категориях” Аристотель исходит из теории аналогии: “бытие” используется в различных значениях, но эти значения упорядочены, поскольку все они непосредственно или косвенно проистекают из фундаментального значения, в котором вторая сущность атрибутируется первой сущности» (*Vuillemin J.* Op. cit. P. 226).

² «Ибо последнее (бытие) должно обозначать как сущее или по одной только общности имени, или через прибавление или отнятие (в том же смысле, в каком мы и о неизвестном говорим как о известном); впрочем, правильно было бы обозначать это не по общности имени (*homonymie*) и не в одном и том же смысле (*synonymie*), а так, как “врачебное” употребляется в разных случаях, потому что имеет отношение к одному и тому же, не имея при этом один и тот же смысл, но и не в силу общности имени: ведь и о врачуемом теле, о врачебной деятельности и врачебном приборе говорится не по общности

купности, ни как отношение части к целому», она остается «предельной интуитивной данностью, значение которой движется от присущности к пропорции, а от пропорции к пропорциональности».¹ Именно этот результат мы рассмотрим впоследствии, когда будем исследовать переход от аналогии пропорции к аналогии атрибуции, явно осуществленный лишь средневековыми мыслителями.

Но прежде важно показать, что в пределах, очерченных различием, установленным во второй главе «Категорий», последовательность категорий в главах с 3-ей по 9-ую построена как раз не по языковому об-

имени и не в одном значении, а потому, что имеет отношение к одному и тому же («Метафизика», Z, 4, 1030 а 31).

Вианне Декари показывает в работе «Предмет Метафизики по Аристотелю» связь между *книгой Z* и изложением множественных смыслов бытия в книге Δ , и с силой подчеркивает «что другие категории получают свое значение от этого первого сущего» (138). Эта функция семантической и онтологической основы, присущая *ousia*, несколько теряется из виду в апоретической интерпретации аристотелевской онтологии.

¹ *Vuillemin J.* Op. cit. P. 229. Здесь, с точки зрения Вюиллемена, начинается «псевдонаука», в которой заплутала западная философия. По его мнению, аналогия смогла исчезнуть из современной философии лишь тогда, когда благодаря Расселу, Витгенштейну и Карнапу, за связкой признали единое фундаментальное значение — а именно принадлежность элемента к классу: «В этот момент понятие аналогии исчезло, и Метафизика становится возможна в качестве науки» (228). Это, разумеется, предполагает, что значение слова *быть* исчерпывается в этой логической редукции — посылка, которую настоящая работа как раз опровергает.

разцу. Текст из *Z*, 4, приведенный выше, дает нам ключ: «Ибо последнее (бытие) должно обозначать как сущее или по одной только общности имени (*homonymie*), или через прибавление или отнятие». Сущность, первая категория, ограничена рядом критериев, являющихся результатом длительной работы мысли относительно условий предикации. Сравнительное исследование «Категорий» и «Метафизики» выделяет, по крайней мере, семь таких критериев: три из них являются собственно логическими критериями предикации (в качестве первой сущности сущность не говорится о... и не находится в...; в качестве второй сущности она является субъектом синонимичной и первичной атрибуции); остальные четыре онтологическими критериями (три из них вторичны: сущность — это определенное «это»; у нее нет противоположности; она не содержит степени; последний же существен: сущность способна принимать в себя противоположности). На этом основании аристотелевский трактат «Категории» выстраивается посредством ослабления критериев, причем дедукция направлена от того, что больше всего сходно с сущностью, к тому, что менее всего сходно с нею.¹

¹ «Это онтологическое описание, накладывающееся на логическое описание, справедливо рассматривать как путеводную нить дедукции» (*Vuillemin J.* Op. cit. P. 78). «Философский анализ должен непрестанно исправлять видимости грамматики и переворачивать порядок подчинений, установленных ею. Тем самым, этот анализ выявляет путеводную нить дедукции» (86).

Вся проблема аналогии — хотя само слово здесь отсутствует — содержится *in nuce* в этой деривации посредством ослабления критериев. Суть бытия (чтойность), принятая в *Z*, 4 в качестве исходного термина, постепенно сообщается всем категориям: «Суть бытия (*quiddité*), так же, как и суть (*essence*) присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества» (1030 а 29-31). Далее следует текст, приведенный выше, который противопоставляет простой омонимии прием прибавления или отнятия характеристик бытия. Можно назвать этот трансцендентальный модус предикации паронимическим, в силу параллелизма с фрагментом из «Категорий» 1; и аналогическим, по крайней мере, в имплицитном смысле.¹ Аналогия потенциально обозначает это постепенное ослабление точности предикативной функции по мере того, как мы переходим от первичной предикации к производной предикации, и от сущностной предикации к акцидентальной предикации (которая паронимична).²

¹ Именно это делает Жюль Вюиллемен: «Так, если в первичном смысле не существует сути бытия (*quiddité*) для словосочетания *белый человек*, то существует суть бытия в производном смысле. Предикация будет иметь место по аналогии, не путем синонимии, но паронимии; таким образом, она “трансцендентальна”» (63).

² Вюиллемен воссоздает ее основную артикуляцию, подразделяя на первичный и производный каждый из двух классов сущностной и акцидентальной предикации, а затем каждый из четырех полученных таким образом классов в за-

То, что впоследствии мы назовем аналогией атрибуции, является той постепенно ослабляемой связью деривации, которую Аристотель ограничивает, с одной стороны, сущностной предикацией, которая одна лишь делает возможными точные или приблизительные формы пропорциональности (для них, как мы увидим, Аристотель сохраняет термин «аналогия»), с другой стороны — простой омонимией или эквивокцией.

Таким образом, было важно показать, что тройное подразделение — на омонимы, синонимы и паронимы — открывает трактат и тем самым служит введением в проблему аналогии.¹

Однако Аристотель не называет аналогией то, что мы только что назвали постепенно ослабляемой

висимости от разницы между первой сущностью и второй сущностью. Таблица априорных возможностей предикации находится на 66–75 с. работы Вюиллемена.

¹ Это признает Вюиллемен: «Теория аналогии, имплицитно содержащаяся в теории паронимов, позволяет рассматривать на одном и том же основании, хотя и ослабляя, так сказать, значение связки, отношение подчиненности между вторыми сущностями и отношения подчинения между абстрактными индивидами и абстрактными общностями» (111). Мы здесь не будем ничего говорить о четвертой части «Категорий» (главы 10–15): перечисление терминов, следующих за категориями, как замечает Жюль Вюиллемен, позволяет вписать ряд категорий в аристотелевскую метафизику; вводя основы теории движения, трактат отмечает различие между тремя видами сущности и подчинение вселенной третьему (Богу) и очерчивает «единство логики, физики и теологии» (Ibid.).

связью деривации. Более того, таблица категорий, сформированная «прибавлением и отнятием характеристик “бытия”», если и позволяет упорядочить ряд предположительно данных терминов, то все же не показывает, почему должны существовать термины, отличные от первого, и почему они именно таковы. Если перечитать канонический текст Г, 2,¹ то мы увидим, что другие категории высказываются «по отношению к чему-то одному (*pros hen*), к одному естеству (*katamianphysin*)» (Г, 2, 1003 а 33). Но мы не видим, чтобы множественные значения составляли систему. Аристотель вполне может утверждать, что отсутствие общности понятия не препятствует существованию *единой* науки о многих значениях бытия. Он вполне может заявлять, что «то, что находится в каком-то отношении к одному естеству», исследуется одной наукой, поскольку оно в некотором смысле «принадлежит к одному роду» (Ibid., 1003 b 14). В этом случае «наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего

¹ «Одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности...» («Метафизика» Г, 2, 1003 b 6–10). На этот счет можно прочесть великолепный комментарий В. Декарри, в котором вновь подчеркивается роль «общего понятия», которую играет *ousia*, благодаря чему «одна и та же наука изучает сущее как сущее» (Vuillemin J. Op. cit. P. 102).

зависит все остальное и через что это остальное получает свое название» (Ibid., 1003 b 16–18). Эти утверждения не устраняют чисто предположительного характера этой таинственной зависимости, и не исключают, что то, что Аристотель объявляет решением, может оказаться просто проблемой, гипостазированной в форме ответа.

Возможно, будет разумным на этой стадии нашего исследования забыть о средневековой интерпретации и извлечь всю возможную пользу из того обстоятельства, что Аристотель не назвал аналогией эту отсылку *ad unum*. Это позволило бы выявить все, что можно помыслить в этом термине. «Апоретическое» прочтение Аристотеля, наподобие предложенного Пьером Обанком¹, в сочетании с логическим и математическим прочтением Жюля Вюиллемена, позволяет вычленивать операцию, посредством которой средневековые мыслители попытались смягчить апорию «многих значений бытия», следуя подсказке, найденной в других текстах Аристотеля об аналогии. С точки зрения моего собственного исследования разнородности дискурсов вообще и, в частности, несводимости трансцендентального или умозрительного дискурса к поэтическому дискурсу, апоретическое истолкование онтологического дискурса Аристотеля яснее, нежели средневековые интерпретации, свидетельствует о радикальности вопроса, который раскрывается

¹ *Aubenque P.* Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne. PUF, 1962.

именно в качестве вопроса в силу несостоятельности ответа. Вюиллемен говорил, что первичная атрибуция, атрибуция второй сущности первой сущности не может быть истолкована как отношение элемента к совокупности или части к целому, а потому остается «предельной интуитивной данностью, значение которой переходит от присущности к пропорции и от пропорции к пропорциональности» (229). Таким образом, сама непрозрачность первичной атрибуции наводит на мысль об аналогии. С точки зрения Обанка, именно отсутствие родового единства, единственной опоры аристотелевой науки, и проистекающая отсюда невозможность порождения иных категорий, нежели *ousia*, не позволяет придать точный смысл референции *ad unum*. Дискурс о бытии становится местом бесконечного исследования. Онтология остается «искомой наукой».

В конечном счете, эти аргументы формулируют те доводы, которые хорошо известны со времени Аристотеля, согласно которым бытие не является родом. К этому они добавляют и те доводы, которые помог нам осознать Кант, и в силу которых таблица категорий не может образовать систему, но остается в состоянии «рапсодии».¹ Но, каков бы ни был статус этих аргументов, апория, если это и в самом деле апория, проистекает из цели, требования, необходимого усло-

¹ Обанк обнаруживает у Аристотеля трагизм, сравнимый с трагизмом Паскаля, связанным с «невозможностью необходимого» (*Ibid.* n. 2).

вия, оригинальность которого важно признать. Именно потому, что онтология нацелена на не-родовую науку о бытии, сама ее неудача специфична для нее. Развернуть апорию — *diaporein* — так, как это хочет сделать Обанк, не значит ничего не сказать. Ведь усилие, которое терпит неудачу, само имеет структуру, ограниченную самим этим выражением — *pros hen, ad unum*. Заявление, даже преобразованное в апорию, предъявляет некое требование: «Наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит все остальное и через что это остальное получает свое название» («Метафизика», Г, 2, 1003 b 16). И далее: «Поэтому, так как о едином говорится в различных значениях, то и о них [т.е. о других терминах], конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному и тому же» (Ibid., 1004 a 22–25). Поиск этого единства не может быть совершенно напрасным, в той самой мере, в которой *pros hen* образует, «в некотором роде», общее свойство. Если бы искомая наука не была таким образом структурирована самой формой вопроса, то мы не могли бы противопоставить друг другу, вместе с Аристотелем, реальность провала и «идеал» поиска (240), или действительный анализ и «программу». Сама диспропорция анализа и идеала свидетельствует о семантической интенции, на осно-

ве которой можно искать что-то вроде неродового единства бытия.

В этом отношении сближение между онтологией и диалектикой, которое, по видимому, предписывается апоретичностью учения о бытии (Обанк, 251–302), не может зайти далеко. Как признает сам автор, между диалектикой и онтологией имеет место совершенное «различие намерений» (301): «Диалектика предоставляет нам универсальную технику вопроса, не заботясь о возможности человека дать на него ответ; но человек не ставил бы вопросов, если бы не надеялся ответить на них <...>. Поэтому одно дело — отсутствие перспективы, в некотором роде требуемое нейтральностью диалектического искусства, а другое дело — фактическая незавершенность проекта, которая по определению содержит в себе саму перспективу завершения» (302).

Можно идти еще дальше, если мы хотим понять внутренние причины, по которым аналогия стала необходима в качестве решения центральной апории онтологического дискурса. Если правда, как это утверждает Аристотель, что этот дискурс получает свою «перспективу», свой «идеал», свою «программу» извне, а именно, от теологии, унаследованной от платонизма, то для онтологии еще более настоятельна необходимость ответить на этот внешний призыв, исходя из своих собственных возможностей.

Я тем охотнее приступаю к этой проблематике встречи между теологическим и онтологическим дис-

курсами, которую Обанк противопоставляет гипотезе простой хронологической последовательности между двумя состояниями системы Аристотеля (выдвинутой, как известно, Вернером Йэгером), что усматриваю в ней поразительную иллюстрацию своего собственного тезиса о множественности сфер дискурса и плодотворности пересечения между их семантическими целями.

Итак, примем, что проблематика единства поддерживается собственно теологическими соображениями, применяемыми к «бестелесным реальностям» — надлунному звездному порядку, неподвижному двигателю, мышлению мышления. Тем более настоятельным становится вопрос о том, как онтология отвечает на этот призыв. Тем самым, встреча у Аристотеля между онтологической проблемой единства (проистекающей из диалога с софистикой) и теологической проблемой отделения (проистекающей из диалога с платонизмом) представляет собой в определенном смысле парадигматический пример притяжения между разными сферами дискурса.¹

¹ Текст, который здесь имеется в виду, — это «Метафизика», *Е, 1*, где Аристотель применяет свое понятие отсылки к первому термину уже не к ряду значений бытия, но к самой иерархии сущих. Теперь первой из категорий уже является не просто *ousia*, но божественная *ousia*, которая есть сущее в превосходном смысле. Эта отсылка к первому термину уже не в порядке значений, но в порядке сущих должна служить основанием для самого дискурса о бытии: «В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия об-

Таким образом, неважно, что Обанк преувеличил гетерогенность теологического дискурса и дискурса онтологического и чрезмерно драматизировал встречу между «онтологией невозможного» (в силу отсутствия мыслимого единства между категориями) и «онтологией бесполезного» (331) (в силу отсутствия определимого отношения между мыслящим себя Богом и миром, который он игнорирует). Напротив, вновь преобразуя в апорию тезис «Метафизики», *E, 1*: наука о неподвижной сущности всеобща, поскольку она первична, — Обанк проблематизирует именно то, что является предметом обсуждения, а именно, новую семантическую направленность, проистекающую из встречи между двумя дискурсивными порядками.¹

щим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (*physis*): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (*physis*), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (*oysia*), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она Первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое» («Метафизика», *E, 1*, 1026 а 23–30). Исследование В. Декарти «Предмет Метафизики по Аристотелю» свидетельствует о постоянстве этой связи между онтологией и теологией на протяжении всего аристотелевского корпуса (относительно *E, 1: Aubenque P. Op. cit. P. 111–124*).

¹ Обанк без труда это признает: «Действительность *leborismos* можно ощущать скорее не как бесповоротное разде-

Работа мысли рождается из взаимодействия между теологией — даже астральной — которая обозначает Бога уже не сокрытым, но видимым вдали, в звездном созерцании, — и нашим человеческим дискурсом о бытии, во всем многообразии его категориальных значений.¹

Даже если примирение, предложенное в *E, 1*: «Учение о божественном — общее (знание) в том смысле, что оно первое», — является лишь гипостазированием проблемы, требующей решения, то все же обнаруженная гетерогенность между онтологическим дискурсом о множественных значениях бытия и теологическим дискурсом об «отделенной» (бестелесной) сущности не может простираться до невозможности сообщения между сферами смысла. Это грозило бы сделать немислимым взаимодействие, требуемое тем самым тезисом, согласно которому апоретическая онтология обретает свою перспективу от единой теологии. Я даже испытываю искушение усмотреть в этих аргументах, которые стремятся сделать немислимым взаимодействие в самый момент его утверждения, то глубинное основание, которое побудило преемников Аристоте-

ление, но как призыв к его преодолению. Короче говоря, между онтологическим поиском и созерцанием божественного могут и должны быть отношения, которые не исчерпываются словом «разделение» (335).

¹ Ср.: трактовку Обанка теологических моментов в разных фрагментах «Метафизики», *Г* и физического вступления в *А*, 1–5 к теологическому изложению в *А*, 6–10 (*Aubenque P. Op. cit.* P. 393 и след.).

ля, а может быть, и самого Аристотеля, прибегнуть к аналогии.

Рассмотрим эти аргументы. Поскольку сказано, что божественное неделимо, оно не принимает атрибуций и дает основание лишь для отрицаний. В свою очередь, многообразие значений бытия может прилагаться лишь к физическим вещам, в которых можно различать сущность, количество, качество и т. д. В конечном счете, движение порождает различие, в силу которого становится в принципе невозможным единство бытия, и бытие оказывается разделенным на сущность и приходящее. Короче говоря, именно в силу движения онтология оказывается не теологией, не наукой о божественном, но диалектикой раскола и конечности (422). Там, где нечто находится в состоянии становления, возможна предикация: она совершается на основе физического разделения, порожденного движением. Но если таково последнее слово, то как можно говорить о взаимодействии онтологии и теологии? Можно заявлять о неудаче подобного начинания. Но вопрос не в этом. Остается еще помыслить ту самую задачу, которую взял на себя Аристотель, а именно, мыслить одновременно горизонтальное единство значений бытия и вертикальное единство сущих.¹

¹ «Невозможный идеал мира, который обрел бы свое единство <...> должен оставаться, даже внутри безвозвратного рассеяния, регулирующим принципом человеческого исследования и действия» (402). И немного далее: «Единство дискурса никогда не было бы дано само по себе; более того, к не-

Аристотель обозначил точку пересечения этих проблематик: это *ousia*, первая из категорий в атрибутивном дискурсе, и единственный смысл божественного бытия.¹ Начиная с этого момента, оба дискурса расходятся, ибо о сущем, которое есть чистая *ousia*, ничего нельзя сказать, а единство значения сущих, которые суть *ousia* плюс что-то кроме этого, рассеивается. По крайней мере, расхождение между невозможным дискурсом онтологии и бесполезным дискурсом теологии, расщепление на тавтологию и многословие, пустую всеобщность и ограниченное обобщение, истекают из одного и того же средоточия — из *ousia*, которая, как признает Обанк, «означает не что иное, как акт сущего, свершение того, что дано в осуществлении актуальности или, используя уже знако-

му нельзя было бы даже стремиться, если бы дискурс не был движим идеалом существующего единства» (403). И далее: «Если божественное не демонстрирует единства, искомого онтологией, то, тем не менее, оно направляет онтологию в ее поиске» (404). И наконец: «...необходимость движения, через посредство философского дискурса разделяет бытие согласно множественным значениям, единство которых все же непременно является предметом поиска» (438).

¹ *Ousia*, по словам Обанка, является «одним из редких слов, употребляемых Аристотелем одновременно в отношении подлунной действительности и божественной действительности, причем ничто не указывает на то, что эта общность именования всего лишь метафорична или аналогична» (405). Это замечание должно было бы предварять более решительное признание объединяющей функции, возложенной на категорию *ousia*.

мое нам слово, — энтелехию» (406). Онтология вполне может быть лишь человеческим субститутом невозможной для нас теологии, науки о божественном, но *ousia* остается тем перекрестком, на котором их пути пересекаются.

Таким образом, если оба дискурса пересекаются в точке, которая одновременно является для них общей и локализована в каждом по отдельности, то не должна ли «искомая» наука ответить, исходя из своих возможностей, на предложение единства, которое исходит от другого дискурса?

Не из этого ли внутреннего требования родилась проблематика аналогии? Об этом свидетельствует фрагмент из книги *А* «Метафизики», 5, 1071а 33–35. В первой своей части он гласит, что «начала (*causes*) всех вещей <...> одни и те же в смысле соответствия [фр. пер. — аналогии]». Во второй части он устанавливает, что первенство божественной *ousia* лежит в основе категориального единства бытия: «Причины сущностей могут рассматриваться как причины всего». Тезис остается непровергнутым, даже если воспринимать «как» (*hos*) в слабом смысле «как будто».¹ В своей третьей части текст уточняет (кроме того, *eti*), что именно

¹ Обанк пишет: «Аристотель мог иметь в виду лишь следующее: человеческий дискурс должен действовать, как будто причины сущностей являются причинами всех вещей, как будто мир прекрасно упорядочен, и не является рапсодическим рядом, как будто все вещи можно привести к первым из них, то есть к сущностям, и к первой из сущностей, в качестве их основания» (401).

потому, что первая причина есть «первая в энтелехии», она также «является причиной всего».¹

Именно таким образом *апоретическое* прочтение Аристотеля по контрасту высвечивает доктрину аналогии, — в той самой мере, в какой оно начало с того, что заключило ее в скобки. Даже если обнаружится, что это понятие само является лишь проблемой, гипотезированной в форме ответа, оно обозначает в первую очередь работу мысли, посредством которой человеческий, слишком человеческий дискурс онтологии пытается ответить на призыв *другого* дискурса, который, может быть, сам является лишь не-дискурсом.

В самом деле, понятие референции *ad unum* ставит вопрос: если между множественными значениями бытия нет родовой общности, то какую природу может иметь «принадлежность к одному роду (*notion*)», постулированная Аристотелем в книге Г «Метафизики», 2, 1003b 14? Может ли существовать неродовая общность, которая исторгнет дискурс о бытии из его апоретического состояния?

Именно здесь вступает в игру понятие аналогии, по крайней мере, однажды упоминаемое Аристотелем в этом контексте. Проблема, которую оно ставит, рождается из размышления второго порядка о трактате «Категории». Она рождается из вопроса о том, является

¹ Дэвид Росс понимает это таким образом: «Если отвлечься от первой причины, то вещи, принадлежащие к разным родам, обладают теми же самыми причинами лишь аналогическим образом». (Ross. Aristotle, PP. 246–247, цит.: *Tricot*, II, 663).

ся ли *мыслимым* отношением, и если да, то до какой степени, референция к первому термину. Мы видели, как этот порядок деривации может порождаться рефлексией об условиях предикации. Теперь важно задаться вопросом о том, какого рода отношение здесь порождается. Именно здесь математическое понятие аналогии пропорции дает нам термин сравнения. Его происхождение гарантирует его научный статус. Отсюда можно понять сближение между отношением *ad similitudinem* и аналогией пропорции как попытку распространить на трансцендентальное отношение то преимущество научности, которым обладает аналогия пропорции.

Я тем более расположен признать гетерогенный характер этого сближения, что предыдущий анализ взаимодействий между теологическим и онтологическим дискурсами подготовил нас к постановке проблемы аналогии в терминах пересечения дискурсов. В самом деле, приложение понятия аналогии к последовательному ряду значений бытия тоже является случаем пересечения между сферами дискурса. И это пересечение можно понять без отсылки к теологическому дискурсу, хотя впоследствии теологический дискурс прибегнет к аналогии, чтобы аннексировать онтологический дискурс, впрочем, ценой существенных преобразований этого понятия.

У Аристотеля, — и это мы знаем наверняка — чистое понятие аналогии не имеет ничего общего с вопросом о категориях: лишь в силу смыслового сдвига,

ослабившего его изначальные критерии, оно может быть включено в теорию категорий, косвенным образом у самого Аристотеля и путем прямого пересечения — у средневековых мыслителей.

Здесь важна эта работа мысли, а не ее результаты, несомненно, разочаровывающие. Современные логик и философ могут с полным правом заявить, что эта попытка терпит неудачу, и вся теория аналогии в целом — это лишь псевдо-наука. Можно даже утверждать, что эта псевдо-научность распространяется и на ее теологическое употребление, и что это последнее, в свою очередь, отражается на изначальной трансцендентальной структуре, замыкая онто-теологию в порочный круг. На мой взгляд, важно не это. Я ставлю себе ясную цель — показать, как, входя в сферу проблематики бытия, аналогия одновременно привносит сюда свою собственную понятийную структуру и сама получает трансцендентальное определение от той области, к которой она применяется. В самом деле, в той мере, в какой понятие аналогии определяется той областью, в которую оно входит вместе с присущей ему артикуляцией, оно приобретает трансцендентальную функцию. Вследствие этого оно никогда не возвращается к поэзии, но сохраняет изначальное отклонение от нее, порождаемое вопросом о том, что такое бытие. Дальнейшее покажет, что это стремление к отклонению никоим образом не ослабляется теологическим использованием аналогии: отказ от метафоры как от несобственной аналогии послужит тому свидетельством.

Немаловажно, что математическое понятие аналогии, далеко не само собой разумеющееся, как могло бы показаться из общего определения (А так относится к Б, как В к Г), уже кристаллизует в себе всю работу мысли: ее более детальное определение выражает решение некоего парадокса, а именно, как «освоить “невозможные отношения” между определенными геометрическими величинами и целыми числами, косвенно сводя их лишь к рассмотрению отношений целых или, точнее, неравенств величины».¹

Нельзя ли сказать, что парадигматическое значение для философской мысли приобретает как раз эта мыслительная работа, задействованная в определении, а не ее результат? Здесь вновь распространение из радикально не-поэтического полюса происходит посредством ослабления критериев.

Ближайшим примером может служить определение распределительной справедливости в «Никомаховой Этике», V, 6. Определение основывается на той идее, что эта добродетель предполагает четыре термина: два лица (равные или неравные) и две доли (почести и богатства, преимущества и ущерб), и что она устанавливает пропорциональное равенство в распределении

¹ *Vuillemin J.* De la logique à la théologie. P. 14. Автор показывает, что математическое понятие аналогии проистекает из переформулировки Тезетом предыдущего определения, которое применялась лишь к рациональным числам. Именно посредством операции *чередующегося оттягивания*, которая «предполагает развитие ad infinitum» (13) греческая математика смогла распространить идею числа на иррациональные числа.

между этими четырьмя терминами. Но предложенное Аристотелем¹ применение идеи числа не подразумевает распространения идеи числа на иррациональные числа: оно подразумевает распространение пропорции на негомогенные термины, при условии, что о них можно сказать, что они равны или неравны в каком-либо отношении.

Та же самая формальная концепция пропорций в биологии делает возможной не только классификацию (когда говорится, например: полет так относится к крылу, как плавание к плавнику), но и демонстрацию (когда говорится: если некоторые животные обладают легкими, а другие — нет, то эти последние обладают органом, который замещает им легкие). Функции и органы, подлежащие такого рода отношениям пропорции, позволяют выстроить очертания общей биологии («О частях души», I, 5).

Отношение аналогии начинает свою миграцию в направлении трансцендентальной сферы, когда на него возлагается задача выразить тождественность принципов и элементов, сквозную для всего многообразия родов; так, мы скажем: «зрение в теле — как ум в душе (или еще что-либо в чем-либо другом)» («Никомахова Этика», I, 4, 1096b 28–29). Аналогия все еще

¹ «Ибо пропорциональность не является свойством естественных чисел, но свойством числа вообще (*holosarithmoi*), поскольку пропорция является равенством отношений, требующим не менее четырех членов» («Никомахова Этика», 1131 а 30–32).

формально остается равенством отношений между четырьмя терминами.¹

Решающий шаг — тот, который важен для нас, — сделан в «Метафизике» *A, 4* и *5*, где аналогия применяется к проблеме тождества принципов и элементов, принадлежащих к разным категориям.² Конечно, формулировка все еще позволяет выявить равенство или сходство отношений: так, можно сказать, что на уровне начал лишенность так относится к форме, как холод к теплу в чувственных телах, как черное к белому в качествах, как темнота к свету в категории отношения. В этом смысле следующий фрагмент из «Никомаховой Этики», к которому непрерывно обращаются средневековые мыслители, содержит более чем намек на переход от аналогии пропорции к референции *ad unum*: по словам Аристотеля, «здоровый» аналогически высказывается о причине здоровья, знаках здо-

¹ Именно в этой точке на пути распространения математической аналогии и ослабления ее критериев отношение пропорциональности присоединяется к теории метафоры, по крайней мере в ее наиболее «логическом» виде — пропорциональной метафоре (см. первый очерк). Но поэтический дискурс лишь использует ее. Это философский дискурс составляет ее теорию, помещая ее на смысловой траектории между математической пропорцией и референцией *ad unum*.

² *A, 4*, 1070 b 30: «Причины и начала разных сущностей в одном смысле различны, но если говорить вообще и по аналогии, то они те же самые для всех сущностей». См. также *A, 5*, 1071 a 4 и 27 и, разумеется, текст *A, 5*, процитированный выше (1071 a 33–37).

ровья и о субъекте здоровья; «врачебное» высказывается аналогически о враче, об инструменте, об операции и о пациенте; но аналогическое расширение регулируется порядком категорий.

Однако эта формулировка не может скрыть того, что аналогия затрагивает категории — те самые термины, в которых «начала» (форма, недостаток, материя) сходятся по аналогии. Отношение не только не уточняет число этих терминов, но и само это отношение изменило смысл: теперь обсуждается, каким образом сами термины соотносятся друг с другом, а референция *ad unum* лишь утверждает преобладание (первый термин) и иерархию (отсылка к первому термину). Это последнее ослабление критериев переносит нас от аналогии пропорции к аналогии атрибуции.¹

Современный логик будет более внимателен, чем средневековые мыслители, к тому логическому разрыву, который прерывает расширение аналогии по траектории от математики к метафизике. С его точки зрения ненаучные свойства аналогии, будучи взяты в их конечном смысле, на глазах превращаются в аргумент против аналогии.² Великий текст «Метафизики» А, 9,

¹ Относительно этого ср.: *Vuillemin J.* Op. cit. P. 22.

² Рассматривая сами термины аналогии, современный логик заметит, что общая атрибуция бытия сущности и акциденции имплицитно сводит суждения отношения к предикативным суждениям. Но подлинное предикативное суждение — если отклониться от его существенного определения — не допускает возвратности. Однако, прежде всего, помещая сущность во гла-

992 b 18–24 обращается против философа и становится высшим свидетельством ненаучности метафизики.¹

Но неудача Аристотеля может иметь два значения, выбор между которыми не может быть сделан путем чисто логического анализа. Согласно первому значению, трансцендентальный проект как таковой лишен смысла; согласно второму, его нужно возобновить на иной основе, чем аналогия, но сохраняя верность семантической интенции, руководившей поиском *перодового единства* значений бытия. Именно эту интерпретацию мы здесь пытались задействовать, всякий раз

ве метафизики, философия утверждает термин, относительно которого не существует науки, поскольку сущность всякий раз является определенным индивидом, а наука занимается лишь видами и родами. Поэтому порядок вещей ускользает от порядка науки, который абстрактен и не рассматривает сущности в первичном смысле. Кроме того, рассматривая отношение других категорий к сущности, логик может лишь согласиться с признанием самого Аристотеля: если наука имеет общий (родовой) характер и если связь между сущим не имеет такого характера, то аналогическая связь сущего ненаучна. Следует сделать вывод о «научной несообщаемости сообщения родов сущего» (*Vuillemin J. Op. cit. P. 41*).

¹ «Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их» («Метафизика», А 9, 992 b 18–24).

отдавая преимущество работе мысли, кристаллизованной в логическом результате. Поскольку «поиск» неродовой связи бытия остается задачей для мысли даже после неудачи Аристотеля, проблема «путеводной нити» все еще будет ставиться и в философии Нового времени. Трактат «Категории» смог стать предметом такого рассмотрения и обсуждения именно потому, что *однажды* была помыслена разница между аналогией сущего и поэтической метафорой.

В этом отношении первый параграф «Категорий» остается весьма знаменательным: утверждать, что есть не два класса подлежащих именованию вещей — синонимы и омонимы, а три класса, вследствие включения паронимов, означает открыть новую возможность для философского дискурса, основанного на существовании *неакцидентальных омонимов*. С этого момента прослеживается непрерывная цепь от паронимов в «Категориях», 1, до референции *pros hen, ad unum*, в «Метафизике» Г, 2 и Е, 1. Открытая таким образом новая возможность мысли заключалась в неметафорическом и собственно трансцендентальном сходстве между первыми значениями бытия. Если сказать, что это сходство ненаучно, то это ничего не решит. Важнее утверждение, что, поскольку это чисто трансцендентальное сходство порывает с поэтикой, оно еще и сегодня свидетельствует самой своей неудачей о том поиске, который его вдохновлял, а именно, о поиске отношения, которое следует мыслить иначе, нежели научным способом, если последний предполагает мышление в ро-

довых понятиях. Но первым шагом остается завоевание различия между трансцендентальной аналогией и поэтическим сходством. Исходя из этого первичного различия неродовая связь бытия сможет — и несомненно, должна будет — мыслиться по модели, которая ничем не будет обязана самой аналогии. Но этот шаг за пределы аналогии стал возможен лишь потому, что сама аналогия уже была шагом за пределы метафоры. Для мысли решающим окажется то обстоятельство, что некоторая часть эквивокальности была *однажды* отделена от поэзии и включена в философский дискурс, тогда как философский дискурс вынужден был освободиться от господства чистой унивокальности.

2. Метафора и «Analogia entis»: Онто-теология

Второй контр-пример, который можно противопоставить тезису об отсутствии непрерывности между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом, намного более грозен. Он представлен тем модусом дискурса, который уже сам является смешением онтологии и теологии. Со времени Хайдеггера, который сам следует Канту¹, его называют онто-теологией. В самом деле, именно в пределах этого смешанного дискурса учение об *analogia entis* получило полное разви-

¹ *Кант И.* Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика, Книга 2, глава 3, А 632; *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Frankfurt: Klostermann, 1965. S. 19–20.

тие. Таким образом, для целей нашего собственного исследования важно знать, был ли сохранен в смешанном онто-теологическом дискурсе изначальный разрыв, установленный Аристотелем между умозрительным дискурсом и дискурсом поэтическим.

Томистское учение об аналогии служит в этом отношении неоценимым свидетельством.¹ Его явная цель состоит в том, чтобы возвести теологический дискурс на уровень науки и посредством этого совершенно освободить его от поэтических форм религиозного дискурса, даже ценой разрыва между наукой о Боге и библейской герменевтикой.

И все же эта проблема значительно сложнее, чем проблема упорядоченного разнообразия категорий бытия у Аристотеля. Она касается возможности говорить рационально о Боге-Творце иудео-христианской традиции. Таким образом, предметом дискуссии является возможность распространить на вопрос о божественных именах проблематику аналогии, порожденной многозначностью понятия бытия.

¹ Из недавних работ можно прочесть: *Montagnes B. La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain. Paris: Nauwelaerts, 1963. Автор представляет диапазон попыток решения, предложенных поочередно Фомой Аквинским (65–114) вопреки чрезмерному выпячиванию Кастаном аналогии пропорциональности, которая, согласно Клубертранцу (*Klübertranz G. P. St. Thomas Aquinas on Analogy. A textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago, 1960) появилась во вполне определенный момент развития мысли Фомы, чтобы затем исчезнуть; *четвертая книга «Сентенций»* и «*De Veritate*» являются свидетельствами этого этапа учения Фомы.

Новое использование понятия аналогии могло казаться обоснованным в силу параллелизма изначальных ситуаций дискурса. В самом деле, в обоих случаях проблема заключается в том, чтобы сохранить средний путь между двумя невозможными крайностями. Для Аристотеля, столкнувшегося с проблемой единства категорий бытия, трудность заключалась в том, чтобы избежать альтернативы между родовым единством бытия и простым сокрытием его значений; отсылка к первому термину напрашивалась как срединное решение. Но теологический дискурс встречается с подобной альтернативой: утверждать возможность дискурса, общего для Бога и для творений, означало бы опровергать божественную трансцендентность;¹

¹ Относительно оснований для отказа от однозначной атрибуции см. *Комментарий к Книге I «Сентенций»*, dist. XXXV, qu. 1 art. 3 ad 5: «...Нет ничего общего между вечным и преходящим, как утверждает это Комментатор и сам Философ. Знание Бога вечно, наше же — преходяще, ибо подчас мы утрачиваем его в забвении и приобретаем обучением или вниманием. Таким образом, знание применяется к Богу и к нам многозначным образом». Далее, *Ibid.*, art. 4: «Его бытие (*esse*) есть его естество, вследствие того, что говорят некоторые философы, а именно, что он есть сущий не в некоей сущности (*essentia*), которую он знает не посредством знания и так далее, чтобы поняли, что его сущность (*essentia*) — не что иное, как его существование (*esse*) и что это же касается других свойств; следовательно, ничего нельзя высказать однозначным образом о Боге и о творениях». «*De Veritate*» утверждает в том же ключе, что *esse* присуще каждому существу, что в Боге Его естество — это Его *esse*, а значит, термин *ens* не может быть однозначно общим. «*De Potentia*» настаивает на разнообразии и неоднородности бытия.

признать же полную невозможность сообщения между значениями разного уровня означало бы заранее обречь себя на полный агностицизм.¹ Таким образом, разумным казалось распространить на теологию понятие аналогии, благодаря изобретению в эпоху после Аристотеля третьей модальности атрибуции — атрибуции аналогии, равноудаленной от унивокальной и от эквивокальной атрибуции.² Учение об аналогии сущего родилось из этого стремления охватить в одном учении горизонтальное отношение категорий к субстанции и вертикальное отношение сотворенных вещей к Творцу. Этот проект определяет онто-теологию.

¹ Относительно оснований для отклонения многозначной атрибуции: «В самом деле, основываясь на творениях, невозможно ничего познать о Боге; в рассуждение всегда вкрадется софизм, называемый двусмысленностью (*fallacia aequivocationis*), и это происходит как вопреки философу, который многое доказывает о Боге, так и вопреки Апостолу, который в послании к Римлянам говорит: “невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы”» («Сумма Теологии», Ia qn. 13 art. 5). Сопоставление между святым Павлом и Аристотелем само по себе знаменательно, в силу совмещения двух традиций и двух культур.

² Разделение предикатов на однозначные, многозначные и аналогические происходит не от Аристотеля, но из арабского аристотелизма, унаследовавшего изобретение класса двойственных [терминов] (*amphibola*) Александром Афродисийским в его Комментарий к Аристотелю. Ср.: *Wolfson H.A. The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides // Harvard Theological Review, 31, 1938. PP. 151–173.*

Здесь не место проследивать историю понятия *analogia entis*. Мы хотим лишь ухватить семантическую интенцию работы мысли, кристаллизовавшейся в дебатах схоластики, и показать, что эта семантическая интенция в тот самый момент, когда она, казалось бы, соприкасается с семантической интенцией метафорических высказываний (в основном благодаря возвращению к платоновской и неоплатонической причастности), вместо этого порождает новый разрыв между умозрительным и поэтическим дискурсом.

Для нас, тех, кто пришел после кантовской критики, обращенной против онтологии этого типа, примечателен способ мыслителя обращаться с трудностями, внутренне присущими его собственному решению. В самом деле, с одной стороны, аристотелевское решение категориальной проблемы в своих общих чертах сохраняется.¹ С другой стороны, его применение к тео-

¹ То, что Аристотель дает основную путеводную нить для решения посредством аналогии, подтверждается некоторыми собственно философскими текстами об аналогии, не затрагивающими божественные имена. Таковы тексты «De Principiis Naturae» и «Комментарий» к книге Г 2 «Метафизики» Аристотеля. «De Principiis» вводит вопрос об аналогии посредством вопроса о тождественности начал (материя и форма) посреди разнообразия сущих; аналогия — это тождество, отличное от родового тождества, опирающееся на определенный тип *attributio* (термин, заимствованный из комментария Аверроэса к «Метафизике»), на аналогическую *attributio*. Она основывается на не вполне различных *rationes*, в отличие от эквивокальной *attributio* (когда то же самое *nomen* — пёс — соответствует разным *rationes*: животное и созвездие). В свою очередь, *attributio*

логической области сталкивается с настолько большими препятствиями, что само понятие аналогии приходится переформулировать и подвергать новым

сообразуется со степенью единства сущих. Следует знаменитый пример предиката *sanum*, который высказывается аналогически о субъекте (человек), знаке (моча), средстве (зелье) в силу базового значения, которым здесь является цель (здоровье). Но базовое значение может быть производящей причиной, как в случае предиката *medicus*, который высказывается в первую очередь о деятеле (врач), а затем о следствиях и средствах. Таким образом, объединенное разнообразие модусов атрибуции регулируется единством порядка сущего: сущее высказывается по преимуществу (*per prius*) о субстанции, а затем производным образом (*per posterius*) — о других предикатах. Аналогическая связь начал отражает здесь аналогическую связь сущих. Соответствие названо *secundum analogiam, sive secundum proportionem*. Между тождественным и гетерогенным размещается аналогичное. — «Комментарий» к «Метафизике» Аристотеля (in XII Libros *Metaphysicorum Liber IV*) следует тому же направлению: тема *ens* высказывается разными способами (*dicitur multipliciter*). Но если в ряде значений бытия не преобладает одно и то же понятие (*ratio eadem*), «можно сказать, что бытие высказывается аналогически, то есть пропорционально (*illud dicitur "analogice predicare" id est proportionaliter*); в самом деле, сущее высказывается о других категориях "по отношению к одному термину" (*per respectum ad unum*)». Вновь появляются примеры *sanum* и *medicus*. И святой Фома говорит: «И относительно того, что мы только что сказали, можно также высказывать сущее (*ens*) во многих смыслах. Однако всякое сущее высказывается в качестве такового по отношению к одному первому (*per respectum ad unum primum*). Устойчивость собственно трансцендентальной теории, происходящей от Аристотеля подтверждается «Суммой Теологии»: «Мы знаем, что относительно

различениям; в этих различениях выражается та работа мысли, цель которой нас здесь интересует.

Основной источник всех трудностей связан с необходимостью основывать аналогическую предикацию на онтологии причастности.¹ В самом деле, аналогия

имен, высказываемых аналогично о нескольких сущих, необходимо, чтобы эти имена высказывались в зависимости от первого термина и в отношении к нему. Поэтому этот термин должен присутствовать в определении всех других. И поскольку понятие, выраженное именем является дефиницией того, что именуется, как говорит Аристотель, необходимо, чтобы это имя высказывалось по преимуществу о том термине аналогии, который присутствует в определении других терминов, а вторично — о следующих по порядку, в зависимости от того, насколько они приближаются к первому» (Ia, qu. 13, art. 6).

¹ *Lyttkens H.* The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino, Uppsala, 1952; первые 150 страниц посвящены истории аналогии от пресократиков до Альберта Великого. Автор демонстрирует подлинно неоплатоническую зависимость темы причастности, выраженную на языке Аристотеля в терминах аналогии через референцию к первому. Корнелио Фабро (*Fabro C.* Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino. Torino, 1960) показывает, что аналогия составляет лишь семантику причастности, которая, в соединении с причинностью, относится к самой реальности сущего, лежащей в основе понятий, посредством которых оно представлено. В том же ключе пишет Монтань: «Учение об аналогии состоит из синтеза двух тем: одна из них идет от Аристотеля, — это тема единства порядка посредством отсылки к первому термину, а вторая имеет платоновское происхождение, — это тема причастности» (*Montagne M.* Op. cit. P. 23).

функционирует на уровне имен и предикатов; она принадлежит концептуальному порядку. Но условие ее возможности лежит в другой области — в самом общении бытия. Причастность — это родовое имя, данное совокупности решений, предложенных для этой проблемы. Быть причастным означает асимптотически приближаться к тому, чем другой обладает или чем является в полноте. Поэтому борьба за адекватное понятие аналогии опирается на борьбу за адекватное понятие причастности.¹ Но в таком случае не знаменует ли причастность возвращение метафизики к поэзии, через постыдное обращение к метафоре, согласно аргументу Аристотеля против платонизма?

Однако святой Фома не остановился на решении, ближайшем к платоническому экземпляризму и принятом в «Комментарии» к I Книге «Сентенций» еще под влиянием Альберта Великого. Там выделялись две модальности: наряду с порядком первенства (*per prius et posterius*), который мы обнаруживаем в ряде: *бытие-потенция-акт* или в ряде *бытие-субстанция-акциденция*, необходимо помыслить порядок происхождения (*a primo ente descendit*) и подражания (*ens primum imitatur*), согласно которому «одно получает от другого *esse et rationem*» («Пролог», qu. 1 art. 2). *Distinctio XXXV* уточняет (кв. 1 ст. 4): «Существует другая аналогия [иная, чем порядок

¹ Важнейшей книгой в этой области остается работа Л. Гейгера (*Geiger L. B. La participation dans la philosophie de Saint Thomasd' Aquin. Vrin, 1953*): «Аналогия — это логика, а точнее часть логики причастности» (78).

первенства], когда один термин подражает другому по мере возможности, но не уравнивается с ним совершенно, и эту аналогию мы обнаруживаем между Богом и творениями». Конечно, нужно понимать основания этого обращения к *образцовой* причинности (*causalité exemplaire*): она позволяет обойтись без общего термина, который предшествовал бы Богу и творениям: «Между Богом и творениями имеется сходство не через нечто общее, а через подражание; отсюда говорится, что творение подобно Богу, но не наоборот, как это говорит Дионисий».¹ Причастность через неполное сходство, таким образом, не предполагает неравного обладания какой-либо общей формой: сам Бог сообщает свое подобие; ослабленный образ обеспечивает несовершенное и неадекватное представление божественного образца, на полпути между смещением в одной и той же форме и радикальной разнород-

¹ Относительно аналогии у Псевдо-Дионисия ср.: *Лосский Вл. Le rôle des analogies chez Denys le Pseudo'Areopagite // Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930. PP. 279–309. М.-Д. Шеню замечает: «Медленное созревание учения об аналогии сущего можно здесь взять в качестве критерия. Это одна из точек, где можно констатировать любопытное и плодотворное взаимодействие Аристотеля и Дионисия, которое подметит молодой Фома Аквинский. Аристотель, который не говорил прямо о необходимости трансцендентного, вскоре предоставит логические и метафизические координаты, позволяющие установить его понятийный статус (потенция и акт); но именно Дионисий с блеском утверждает его существование» (*La Théologie au XII siècle. Vrin*, 1957. P. 313).

ностью. Но за это приходится платить полной разобщенностью между атрибуцией божественных имен и категориальной атрибуцией. Теологический дискурс утрачивает всякую опору в категориальном дискурсе о бытии.

Если св. Фома не остановился на этом решении, то это вызвано двумя противоположными причинами, которые нужно изложить поочередно. С одной стороны, непосредственное сходство является отношением, все еще слишком близким к унивокальности. С другой стороны, образцовая причинность в силу своего формального характера должна быть подчинена производящей причинности, которая одна обеспечивает сообщение бытия, лежащее в основании аналогической атрибуции. Открытие бытия как акта становится, в таком случае, онтологическим краеугольным камнем теории аналогии.

Но святой Фома должен был сначала — в период написания «De Veritate» — подвергнуть испытанию различение двух видов аналогии, которые могли подпадать под аристотелевскую *analogia*. Речь идет о различении между *proportio* и *proportionalitas*, заимствованном из латинского перевода Евклида, *Книга V, опред. 3 и 5*.¹

¹ Схоластика, восходящая к Иоанну от св. Фомы и Кастану попросту отождествила учение Фомы об аналогии с аналогией пропорциональности; ср. в частности: *Penido M. T. L. Le rôle de l'analogie en theologie dogmatique*, 1931. Глава, посвященная «Философской пропедевтике», по словам Монтаня является лишь «изложением мысли Кастанана, а не святого Фомы» (*Montagne M. Op. cit. P. 11, примечание 12*).

Proportio связывает между собой две величины одного и того же вида, посредством прямого отношения между ними, когда значение одной из них само определяет значение другой (таковы, например, число и его двойная величина). Но святой Фома не ограничивает этот первый тип аналогии порядком величин, как не сделает он этого и в отношении *proportionalitas*. Он распространяет *proportio* на всякое отношение, предполагающее «определенное расстояние» (*determinata distantia*) и строгое отношение (*determinata habitudo*); вот почему он может связать с *proportio* отношение референции к первому термину, как в примере здоровья и, значит, категориальное отношение акциденций к субстанции. Существен прямой и определенный характер отношения. *Proportionalitas*, в свою очередь, не предполагает никакого прямого отношения между двумя терминами; она просто утверждает *similitude proportionum*, сходство отношений (например, 6 так относится к 3, как 4 к 2). Но точно так же, как *proportio* не является только математическим отношением, *proportionalitas* утверждает сходство отношений между любыми терминами; например, мы скажем, что интеллект так относится к душе, как зрение к телу. Преимущества для теологического дискурса очевидны: в самом деле, расстояние между творением и Богом бесконечно, ибо *finitia dinfinitum nulla est proportio*¹ [не существует соразмерности между конечным и бес-

¹ Эти слова принадлежат самому Аристотелю (цит. в: *Montagne M.* Op. cit. P. 84, примечание 34). Таким образом, теология воссоздает ситуацию несоизмеримости, которая напо-

конечным]; но пропорциональное сходство не устанавливает никакого определенного отношения между конечным и бесконечным, поскольку оно независимо от расстояния. И все же оно не является отсутствием отношения. Все еще можно сказать: как конечное относится к конечному, так бесконечное относится к бесконечному. Иными словами, божественное знание так относится к Богу, как человеческое знание к творению.¹

Таким образом, образцовая причинность в той мере, в какой она подпадает под понятие *proportio*, все еще предполагала слишком прямое отношение и упраздняла бесконечное расстояние, отделяющее творения от Бога. С другой стороны, *proportionalitas* не отдает должного сообщению бытия, которое мыслится в понятии творческой причинности. Формализм *proportionalitas* обедняет богатую и сложную сеть, образованную причастностью, причинностью и аналогией.

Таким образом, задача огромна. Нужно помыслить отношение причастности таким образом, чтобы оно

минает ту, с которой столкнулась древняя геометрия. Подобно греческой *analogia*, схоластическая *proportionalitas* делает «*proportionabilia*» термины, не являющиеся непосредственно «*proportionate*» («De Veritate», qu. 23, art. 7 ad 9, цит. в: *Montagne M.* Op. cit. P. 85, примечание 36).

¹ «Во втором модусе аналогии мы не достигаем никакого определенного отношения между терминами, для которых нечто является общим по аналогии; и следовательно ничто не препятствует, чтобы согласно этому модусу имя аналогичным образом высказывалось о Боге и о творении» («De Veritate», qu. 2, art. 11).

не предполагало никакого предваряющего ее термина, а значит, никакой унивокальной атрибуции совершенства Богу и творениям. Кроме того, нужно придать понятию *proportio creaturae*, всегда существующей между причиной и ее действием, такой смысл, чтобы оно было совместимо с диспропорцией конечного и бесконечного.¹ Наконец, нужно помыслить расстояние между конечным и бесконечным как простое несходство, не смешивая эту идею, единственно существенную, с идеей пространственной внеположности, которая, впрочем, исключается самой имманентностью божественной причинности.²

Именно для того, чтобы удовлетворять всем этим требованиям, бытие в произведениях, следующих за «De Veritate» (и главным образом в обеих «Суммах») мыслится скорее как акт (в смысле *actus essendi*), чем как форма. Тогда причинность представляет собой уже не сходство копии с образцом, а сообщение акта, причем акт является одновременно тем, что есть общего между следствием и причиной, и тем, в силу чего оно не тождественно с ней.³

¹ Ср. текст Монтаня, Op. cit. PP. 88–89.

² «Благодаря своему творческому присутствию Бог не далек, но очень близок: *est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (Ia, qu. 8, art. 3)» (Montagne M. Op. cit. P. 89).

³ Статья Рюймекера (Ruymaecker L. De. L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste // L'Analogie, Revue Internationale de la philosophie, 87, 1969/1. PP. 89–106) энергично отмечает подчинение формальной теории аналогии реалистской теории причинности и причастно-

Таким образом, созидающая причинность устанавливает между творениями и Богом связь причастности, которая делает онтологически возможным отношение аналогии.

Но какой аналогии? Произведения, написанные после «*De Veritate*», представляют новый тип раскола внутри понятия аналогии, который не соответствует различению, предварявшему «*De Veritate*». В самом деле, новый разрыв проходит не между горизонтальной аналогией, управляющей последовательностью категорий, и вертикальной аналогией, определяющей иерархию божественного и сотворенного. Напротив, он противопоставляет друг другу два способа упорядочения разнообразия, два способа, которые равным образом применяются и к горизонтальной, и к вертикальной аналогии. Первая аналогия, как мы читаем в «*De Potentia*», qu. 7, art. 6, — это аналогия двух вещей третьей (*duorum ad tertium*); так, количество и качество

сти: «Каждое отдельное сущее обладает своим *esse* и участвует в совершенстве совершенств в силу конкретной причастности и индивидуальным образом. Из этого следует заключить, что принцип единства совокупности конкретных и индивидуальных сущих может быть тоже только реальным. Он находится в точке совпадения направлений причастности: он служит реальным источником, из которого проницают отдельные сущие и от которого именно в силу своей причастности они непрестанно и всецело зависят» (105). Никто больше Этьена Жильсона не способствовал признанию кардинального места учения о бытии как об акте в мысли святого Фомы: *Le Thomisme*. Vrin, 1965; *L'Être et L'Essence*. Vrin, 1948. PP. 78–120.

соотносятся друг с другом, соотносясь с субстанцией. Не таким способом относятся к бытию Бог и творение. Вторая аналогия — это аналогия одной вещи другой (*unius ad alterum*, или же *ipsorum ad unum*). Например, акциденции непосредственно относятся к субстанции. Именно так сотворенное бытие относится к божественному. Аналогия направлена прямо от совокупности вторичных аналогов к главному аналогу, причем никакой общий для них род не предшествует Богу. В то же самое время это отношение может быть направлено от превосходнейшего к менее совершенному, следуя асимметричному порядку совершенства. Таков модус промежуточной общности между эквивокальностью и унивокальностью.¹

Так вновь сходятся два употребления аналогии, благодаря решающей корректировке ее определения.²

¹ «Все, что говорится сообща о Боге и о творении, высказывается в силу отношения, которое творение поддерживает с Богом, его началом и причиной, в котором предсуществуют превосходно все совершенство того, что существует. И этого рода общность в именовании находится посередине между чистой эквивокальностью и чистой унивокальностью; ибо в вещах, высказываемых по аналогии мы не находим ни общего понятия, как в случае унивокальности, ни совершенно разных понятий, как в случае эквивокальности; но имя, которое высказывается о многих, обозначает разные пропорции, разные отношения к чему-то одному» («Сумма теологии», Ia, qu. 13, art. 5).

² Ж. Вюиллемен, в работе «От логики к теологии», посвящает один параграф своего первого очерка об аналогии «определенному развитию понятия аналогии у Св. Фомы» (22–31).

Но эта новая цена более высока, чем когда-либо: в той самой мере, в какой мысль уже не удовлетворялась слишком формальным отношением *proportionalitas* — которое стало проблематичным вследствие его экстраполяции за пределы математической области, — она была вынуждена основывать разнообразие имен и понятий на упорядочивающем принципе, при-
сущем самому бытию, и относить синтез единства и многообразия, требуемый дискурсом, к одной произ-

Он пытается поместить в одну таблицу дистинкции, которые, согласно приведенным выше авторам, скорее заменяли друг друга, а именно, различие в «Сентенциях» между аналогией согласно только *intentio*, аналогией согласно *esse*, аналогией согласно *intentio u esse*, а затем различие в «De Veritate», противопоставляющее аналогию пропорциональности и аналогию пропорции, наконец, различие в «Сумме против язычников», противопоставляющее внешнее отношение двух терминов к третьему и внутреннее отношение субординации одного термина другому. Эта систематизация обладает тем преимуществом, что она синхронически отдает справедливость всем дистинкциям. Ее главный недостаток в том, что она лишает места аналогию пропорциональности, которая становится просто «элементом риторики и поэтики» (33), в той мере, в какой она «фактически является метафорой и эквивокальностью» (32), чтобы сохранить за аналогией между двумя терминами область общей метафизики и частной метафизики, т.е. теологии (33). Таким образом, упускается из виду, что аналогия пропорциональности, будучи родственной пропорциональной метафоре, в свое время была призвана занять то же самое место и играть ту же самую роль, что и тесное и непосредственное подчинение одного термина другому, когда оно имеет место между конечным и бесконечным.

водящей причинности. Короче говоря, нужно было саму причинность мыслить в качестве аналогической.¹ Действительно, если мы можем именовать Бога на основе творения, то именно «на основании отношения, которое творение поддерживает с Богом, своим принципом и своей причиной, в котором предсуществуют превосходным образом все совершенства существующих вещей» («Сумма теологии», Ia, qu. 13, art. 5).² Мы видим, как различие между унивокальностью, эквивокальностью и аналогией переносится с уровня значений на уровень производящей причинности. Если бы причинность была едина и неделима, она порождала бы лишь тождественное; если бы она была чисто эквивокальна, действие уже не было бы подобно своему деятелю. Самой разнородной причиной, таким образом, должна оставаться аналогическая причина. Именно эта структура реальности, в итоге, препятствует совершенной раздробленности языка. Сходство причинности сопротивляется рассеиванию логических классов, которое, в пределе, принудило бы нас к молчанию. Во взаимодействии Бытия и Высказывания, когда Высказывание вот-вот будет принуждено к молчанию под тяжестью разнородности бытия и су-

¹ Относительно *agens univocum* и *agens aequivocum* ср.: «De Potentia», qu. 7, art. 6 ad 7. Фрагмент Ia qu. 13, art 5 ad 1 также утверждает первенство эквивокального деятеля над унивокальным: «Unde oportet primum agens esse aequivocum».

² Перевод на русский: Фома Аквинский. Сумма теологии. М.: Изд-во Савин С. А., 2006. — Прим. пер.

щих, само Бытие придает новую силу Высказыванию при помощи скрытых непрерывных связей, сообщающих Высказыванию аналогическое расширение его значений. Но тем самым аналогия и причастность оказываются поставлены в зеркальное отношение, когда понятийное единство и единство реальное точно соответствуют друг другу.¹

Этот круг — аналогии и причастности — должен был поддаться под напором критики. Не то чтобы опровергалась семантическая интенция, вдохновлявшая поиски все более адекватного понятия аналогии. Круговое отношение было нарушено на физическом уровне, как раз в той точке, в которой эквивокальная причина поддерживает аналогический дискурс под совместным ударом физики Галилея и критики Юма. Из этого разрыва кантовская диалектика извлекает все возможные следствия, концептуальное единство, способное охватить упорядоченное многообразие значений бытия.

По крайней мере, в одном отношении битва за все более адекватное понятие аналогии остается образцовой: она отказывается от всякого компромисса с поэтическим дискурсом. Этот отказ выражается в стремлении всегда проводить различие между аналогией и метафорой. Со своей стороны, я вижу в этом стрем-

¹ «С этого момента структура аналогии и структура причастности строго параллельны и соответствуют друг другу как концептуальный и реальный аспекты единства сущего» (*Montagne M. Op. cit. P. 114*).

лении отличительную черту семантической направленности умозрительного дискурса.

Но разве обращение к причастности не предполагало возвращения к метафоре? Не утверждает ли фрагмент из «De Potentia», qu. 7, art. 6 ad 7, упомянутый выше, что «сама форма, которой причастно творение, стоит ниже, чем ее основание, коим является Бог, подобно тому, как тепло огня ниже, чем тепло солнца, посредством которого оно порождает тепло»?

И разве «Сумма» не говорит (Ia qu. 13, art. 5): «Например, Солнце единой своей силой производит многообразные и различные формы в вещах подлунного мира. Точно так же, как было сказано выше, все совершенства людей, присутствующие в сотворенных вещах раздельно и множественно, в Боге предсуществуют в единстве».

О, солнце! О, огонь! Мы здесь совсем недалеко от гелиотропа, предтечи и провозвестника всякого тропа по сходству!¹

Но именно в точке самой тесной близости между аналогией и метафорой решительнее всего проводится линия раздела между ними. В самом деле, когда аналогия находится ближе всего к метафоре? Когда она определяется как пропорциональность. Но именно эта последняя, в свою очередь, «случается двумя разными способами» (*dupliciter contingit*) («De Veritate», qu. 2, art. 11). С одной стороны, атрибуция лишь символична, с дру-

¹ Относительно роли солнечной метафоры и гелиотропа по Деррида ср. след. параграф.

гой стороны она поистине трансцендентальна. В символической атрибуции (*quae symbolice de Deo dicuntur*), Бога называют львом, солнцем и т. д.; в этих выражениях «имя привносит нечто из своего основного значения» и, вместе с этим, «материю», которую нельзя приписывать Богу. Напротив, лишь трансценденталии, такие, как бытие, благое, истинное, можно приписать Богу, поскольку они не содержат «изъяна» и не зависят в своем бытии от материи. Так, в период господства аналогии пропорциональности аналогическая атрибуция не только противопоставляется унивокальной атрибуции, то есть атрибуции родовой, но и вносит в сферу аналогии двойной раскол: раскол внутри отношения пропорции, — в той мере, в какой оно еще сохраняет нечто общее, что может предшествовать Богу и творениям и охватывать их; и раскол в символизме, который привносит в имя, приписываемое Богу, нечто из основного означаемого. Таков аскетизм именованья, который требует исключения поэзии.

Этот пуризм в отношении аналогии не уступает и тогда, когда сообщение акта бытия восстанавливает онтологическую непрерывность, которую грозило разрушить отношение пропорциональности. Вопрос о метафоре решительно поставлен в «Сумме теологии» (Ia, qu. 13, art. 6) под прикрытием вопроса о том, «Сказываются ли эти имена первично о творении, а не о Боге». В ответе различаются два порядка первенства — первенство согласно реальности, которое исходит из того, что само по себе первично, то есть из

Бога; и первенство согласно значению, исходящее из того, что нам лучше известно, то есть из творений. Собственно аналогия управляется первым типом первенства, а метафора — вторым: «Все имена, которые метафорически сказываются о Боге, первично сказываются о творениях; ибо, сказанное таким образом о Боге означает не что иное, как сходство с таковыми творениями». В самом деле, метафора покоится на «схождении пропорции»; ее структура остается одной и той же в поэтическом и в библейском дискурсе. Это доказывается примерами: назвать луг смеющимся, а Бога львом — это значит прибегнуть к одному и тому же роду переноса: этот луг приятен, когда он цветет, как человек, когда он смеется. Точно так же «Бог столь же силен в Своих действиях, как лев в своих». В обоих случаях значение имен проистекает из той области, из которой они заимствованы. С другой стороны, имя по преимуществу высказывается о Боге, а не о творении, когда речь идет об именах, которые нацелены на Его сущность: благость, мудрость. Разрыв, таким образом, проходит не между поэзией и библейским языком, а между этими двумя модусами дискурса, с одной стороны, и теологическим дискурсом, с другой. В этом последнем порядок реальности преобладает над порядком значений.¹

¹ «В соответствии с этим надлежит сказать, что если иметь в виду вещь, обозначаемую именем, то эти имена первично сказываются о Боге, а не о творениях, поскольку такого рода совершенства изливаются в творения от Бога. Но ес-

Таким образом, имеет место пересечение между двумя предикативными модальностями. В отношении предписывания божественных имен это пересечение иллюстрирует союз аристотелевского разума с *intellectus fidei* [понимание веры] в учении святого Фомы.¹

ли иметь в виду исходное приложение имени, то первично эти имена прилагаются нами к творениям, ибо прежде мы познаем творения. Поэтому и способ обозначения у них такой, какой подобает творению, как было сказано выше» («Сумма теологии», I, qu. 13, art. 6).

¹ М.-Д. Шеню (*Chenu M.-D. La Théologie comme science au XIII siècle*. Vrin, 1957) показывает, как конфликт между толкованием Писания, искусством *lectio* и теологией, стремящейся к регуляции посредством *quaestiones*, утихает у Святого Фомы в гармонии более высокого порядка, без наложения или смешения, но посредством почти подчинения (67–92). «Комментарий к Сентенциям» все еще оставляет внешними по отношению друг к другу *modus symbolicus* экзегезы и *modus argumentativus* теологии. Но, как замечает Шеню, «метод, обозначенный тремя синонимами — *metaphorica, symbolica, parabolica* — охватывает содержание, чрезвычайно обширное в Писании, непонятных форм выражения <...> Святой Фома основывает подобный метод на принципе приспособления слова Божия к разумному естеству человека, к которому это слово обращено: человек познает умопостигаемую истину лишь через посредство чувственной реальности» (43). Даже когда понимание веры и знание, основанное на принципах, будут лучше интегрированы в «теологический разум» (8), образуя органическую непрерывность, между герменевтикой и теологическим знанием останется разрыв. Об этом свидетельствует место метафоры в герменевтике. Метафора относится к герменевтике не только в силу того места, которое она занимает в теории четырех смыслов Писания, но и является,

Это пересечение двух модальностей переноса, согласно нисходящему порядку бытия и восходящему порядку значений, объясняет конституирование *смешанных* модальностей дискурса, в которых метафора пропорциональности и трансцендентальная аналогия кумулируют свои смысловые эффекты. Посредством этого хиазма умозрительное «вертикализирует» метафору, тогда как поэтическое придает умозрительной аналогии иконическое облачение. Это переплетение

наряду с параболами и различными фигуральными выражениями частью дословного или исторического смысла, который отличается в целом от тройного духовного смысла (VII «Quodlibet», qu. 6, «Сумма теологии», Ia qu. 10); дословный смысл придерживается вещей, обозначаемых словами, тогда как в духовном смысле вещи, обозначаемые в первой степени, сами становятся знаками других вещей (так, Закон Ветхого Завета является фигурой закона Нового Завета). На эту тему ср.: *Lubac H. de Exégèse médiévale*. Aubier, 1964, вторая часть, 2. PP. 285–302. Правда, дословный смысл имеет широкий охват, и даже множественность значений, в качестве первичного значения в противоположность вторичному значению и в качестве смысла, подразумеваемого автором. Так, выражение «десница Божия» все еще относится к дословному смыслу; но она высказывает о Боге не обладание телесными членами, а «то, что обозначается посредством члена — то есть действующую силу» Ia Paе, qu. 102, art. 2 ad 1 (цит.: *Любак А.* Op. cit. P. 277, прим. 7). Анри де Любак признает: «Обиходный язык, даже в Церкви, впрочем, не вполне воспринял указания англического доктора, поскольку сегодня как раз напротив, постоянно говорят об аллегории, подразумевая то, что он называл, в противоположность аллегории, параболическим, или метафорическим смыслом» (278).

особенно заметно всякий раз, когда святой Фома утверждает отношение превосходства, которое одновременно мыслится аналогически и выражается метафорически.¹ Этот взаимный обмен еще один случай пересечения между несколькими направлениями дискурса. Неудивительно, что слово и значение слов оказываются в точке пересечения. В самом деле, точно так же, как метафорический процесс «фокусируется» на слове, создавая впечатление, что перенос смысла затрагивает лишь значение имен, точно так же пересекающееся взаимодействие аналогии и метафоры фокусируется на некоторой особенности значения слова. Так, слово «мудрый» можно аналогически применить к Богу, хотя оно и не высказывается унивокально о Боге и о людях, ибо значение предоставляет разные характеристики в этих двух употреблениях. У человека «мудрость» является совершенством, «отличным» от любого другого совершенства; она «очер-

¹ «Невозможно, чтобы нечто сказывалось о Боге и о творении унивокально. Ибо всякое следствие, не равное силе действующей причины, воспринимает подобие действующего не сообразно одному и тому же смысловому содержанию, но в умаленном виде. Так, то, что раздельно и множественно в следствиях, в причине просто и единообразно: например, Солнце единой своей силой производит многообразные и различные формы в вещах подлунного мира. Точно так же, как было сказано выше, все совершенства людей, присутствующие в сотворенных вещах раздельно и множественно, в Боге предсуществуют в единстве» («Сумма теологии», I, qu. 13 art. 5).

чивает» (*circumscribit*) и «охватывает» (*comprehendit*) обозначаемую вещь. В Боге мудрость тождественна Его сущности, Его мощи, Его бытию; таким образом, термин ничего не очерчивает, но оставляет обозначаемую вещь как бы «не охваченной (*ut incomprehensam*) и превосходящей значение имени (*excedentem nominis significationem*)». Посредством этого избытка значения предикаты, приписываемые Богу, сохраняют свою способность означать, не вводя различения в бытие Бога. Стало быть, именно *res significata* (*означаемая реальность*) оказывается в избытке по отношению к *nominis significatio* (*значение имени*).¹ Этот раскол имени и значения имени соответствует расширению смысла, посредством которого слова в метафорическом высказывании могут удовлетворять необычной атрибуции. В этом смысле можно говорить о метафорическом смысловом эффекте в аналогии. Но если правда, что этот смысловой эффект уходит корнями в саму предикативную операцию, то именно на уровне этой последней различаются и пересекаются друг с другом аналогия и метафора. Одна опирается на предикацию трансцендентальных терминов, другая — на предикацию значений, приносящих вместе с собою свое материальное содержание.

Такова восхитительная работа мысли, посредством которой было сохранено различие между умозрительным дискурсом и поэтическим дискурсом именно в точке их наибольшего сближения.

¹ Св. Фомы. Ibid.

3. Мета-форика и мета-физика

Спор об *analogia entis* не исчерпывает возможностей взаимного обмена между умозрительным дискурсом и дискурсом поэтическим. В самом деле, обсуждение задействовало лишь семантические интенции обоих дискурсов, поддающиеся рефлексивному осмыслению, как об этом свидетельствует сам термин семантической интенции, или направленности, заимствованный феноменологией Гуссерля. Именно для сознания, которое намерено «обосновать само себя», «предельно фундировать само себя» и, таким образом, считать себя «совершенно ответственным за себя», резоны, на которые ссылается осознающая себя мысль, равнозначны ее действительным мотивам.¹

Но вот появился, главным образом благодаря Ницше, «генеалогический» способ задавать вопросы философам, который не просто собирает воедино их заявленные намерения, но ставит их под их подозрение и за их резонами ищет их мотивы и интересы. Между философией и метафорой проявляется импликация совсем другого рода, которая связывает их на уровне скрытых допущений, а не заявленных намерений. Не только инвертируется порядок терминов, так что философия предваряет метафору, но переворачивается и модус импликации, так что не-

¹ *Husserl E.* Nachwort zu den Ideen I. Hua III. S. 138–162. (Перевод на русский: *Гуссерль Э.* Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: ДИК, 1999. — *Прим. пер.*).

мыслимое философии предвосхищает не-высказанное метафоры.

Уже во введении я упомянул знаменитое выражение Хайдеггера: «Метафорическое существует лишь в пределах метафизики». Это высказывание утверждает, что пре-ступление метафоры и пре-ступление метафизики является одним и тем же переносом. Здесь предполагаются несколько вещей: с одной стороны, онтология, имплицитно присутствующая во всей риторической традиции, принадлежит к западной «метафизике» платновского и неоплатонического толка, в которой душа переносится из видимого места в невидимое; с другой стороны, метафорика означает перенос от собственного смысла к фигуральному смыслу; наконец, оба эти переноса являются одним и тем же *Übertragung* (пере-несением).

Как можно прийти к этим утверждениям?

У самого Хайдеггера контекст значительно ограничивает значение этой атаки против метафоры, так что можно прийти к выводу, что постоянное употребление метафоры самим Хайдеггером важнее, чем то, что он высказывает между делом против метафоры.

В первом тексте, где явно упоминается метафора, то есть в шестой лекции «Положения об основании»¹, контекст двойствен. Один контекст определяется рамками самой дискуссии, которая возвращается к преды-

¹ *Heidegger M. Der Satz vom Grund. Pfullingen, Neske, 1957. S. 77–90.* (Перевод на русский: *Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000. — Прим. пер.*).

дущему анализу «положения об основании», представленному в «О сущности основания». Хайдеггер замечает, что можно ясно видеть (*sehen*) ситуацию и все же не разглядеть (*er-blicken*) того, что в ней главное: «Мы многое видим, но немногое можем рассмотреть». Это справедливо и в отношении принципа «Ничего нет без основания». Смотрение не достигает усмотрения (*Einblick*). Но подойти ближе к тому, что может быть рассмотрено, — это значит явственнее услышать (*hören*) и сохранить в поле своего внимания (*im Gebörbehalten*) задающее меру ударение (*Betonung*). Это ударение позволяет нам расслышать гармонию (*Einklang*) слов «есть» и «основание», *est* и *ratio*. В таком случае, задача такова: «Мышление должно рассмотреть слышимое <...>. Мышление есть слушание, которое рассматривает». Иначе говоря, «мышление является неким слухом и неким зрением» (*Ibid.*).

Таким образом, первый контекст образован сетью терминов «видеть», «слышать», «мыслить», «гармония»: сетью, которая поддерживает мысль, размышляющую о связи между *ist* и *Grund*, в формулировке «Положения об основании».

Второй контекст формируется введением интерпретации, имеющей форму возражения («Однако мы сразу же должны объясниться»). Кто-нибудь скажет: «слух и зрение можно называть мышлением лишь в переносном (*übertragenen*) смысле...». В самом деле, в предыдущем обсуждении шла речь о том, что «чувственный слух и чувственное зрение переносятся в об-

ласть не-чувственной способности слышать, то есть мышления. Такое перенесение по-гречески зовется *μεταφῆρεσις*. Язык ученых называет такой перенос метафорой» (Ibid.). Следовательно, возражение таково: «Поэтому мышление может (*darf*) называться слухом и слушанием, смотрением и рассматриванием только в метафорическом, переносном смысле» (Ibid.). Но, спрашивает Хайдеггер, кто произносит это «может»? Тот, для кого слух и зрение в собственном смысле (*eigentlich*) — это слух с помощью ушей и зрение с помощью глаз. На это философ отвечает, что не существует сначала чувственного слуха и зрения, которые затем переносились бы на не-чувственный уровень. Наш слух и наше зрение никогда не являются простым чувственным восприятием. Поэтому, когда мы называем мышление рас-слышиванием и рассматриванием, мы не понимаем это только как (*nur als*) метафору, «а именно как (*nähmlich als*) перенесение чего-то предположительно (*vermeintlich*) чувственного на нечто нечувственное».

Именно в этом двойном контексте утверждается эквивалентность двух переносов: метафизического перенесения чувственного на не-чувственное, метафорического перенесения собственного на фигуральное. Первое является определяющим (*massgebend*) для западной мысли, второе «задает масштаб нашему представлению о сущности языка» (Ibid.). Вот сделанное мимоходом утверждение, к которому мы вернемся: «Поэтому метафора служит многофункциональным вспомога-

тельным средством при истолковании творений поэтов и художественных образов вообще» (Ibid.). Именно здесь появляются слова: «Метафорическое существует только в пределах метафизики» (Ibid.).

Важен двойной контекст этого высказывания. Первый контекст предписывает не только тон аллюзии и отступления, но и тип примера, который сразу ограничивает поле дискуссии. О каких метафорах идет речь? Что касается содержания, то речь идет никоим образом не о поэтических метафорах, но о метафорах философских. Вместо того чтобы встать лицом к лицу с иным дискурсом, чем его собственный, дискурсом, работающим иначе, чем его собственный, философ сразу же оказывается перед лицом метафор, порожденных самим философским дискурсом. В этом отношении то, что Хайдеггер делает, философски интерпретируя поэтов, тысячекратно важнее, чем то, что он высказывает полемически — не против метафоры, но против манеры называть метафорами некоторые высказывания философии.

Второй контекст еще более ослабляет возможное значение, на первый взгляд, внушительного заявления. Кто-то может возразить, что метафора не только не является поэмой в миниатюре, но остается простым перенесением смысла отдельных слов: видеть, слышать... Этот же возражающий, в целях истолкования этих однословных метафор, проводит двойное различие — между собственным и фигуральным, между видимым и невидимым. И, наконец, он же утверждает

эквивалентность (*nämlich*) этих двух пар терминов. С этого момента метафизика становится «лишь» метафорической; одновременно с этим возражение становится ограничением. Таким образом, именно возражающий встал под эгиду платонизма, который Хайдеггер затем без труда изобличает.

Со своей стороны, у меня нет никаких оснований к тому, чтобы узнать в этом возражающем самого себя. Различение между собственным смыслом и фигуральным смыслом, применяемое к отдельным словам, — просто семантическое старье, которое вовсе не нужно подвешивать к метафизике, чтобы разорвать его в клочья. Для его развенчания как «задающего меру» понятие метафоры достаточно просто более совершенной семантики. Что же до его употребления в интерпретации поэтических или художественных произведений, то речь идет не столько о самом метафорическом высказывании, сколько об особом стиле истолкования, — иносказательном толковании, которое, в самом деле, созвучно «метафизическому» различению чувственного и не-чувственного.

Остается утверждение о том, что разрыв между чувственным и не-чувственным «составляет основную черту того, что называется метафизикой, и решающим образом определяет западноевропейское мышление». Боюсь, что лишь ничем не оправданный акт насилия может уложить западную философию в это прокрустово ложе. Мы уже указывали, что семантической интенции подлинно поэтических метафор может отве-

чать иная онтология, нежели метафизика чувственного и не-чувственного. Именно это мы обсудим более подробно в конце настоящего очерка.

Впрочем, Хайдеггер сам говорит нам, как нужно воспринимать его «замечания» (*Hinweise*): «Их цель — привести нас к осмотрительности, чтобы мы не восприняли поспешно слова о мышлении как (*als*) о некоем рас-слышивании и рас-сматривании всего лишь как метафору (*nur als Übertragung*), и чтобы таким образом не поняли их слишком поверхностно». Весь наш проект тоже оборачивается против этой «просто метафоры» (*Übertragung*).

Но это явное предупреждение имеет свой положительный противовес в неявном применении метафоры в том самом тексте, который мы комментируем. Подлинная метафора — не «ученая теория» метафоры, но как раз то самое высказывание, которое возражающий свел к простой метафоре, а именно: «мышление смотрит, слушая, и слушает, глядя». Говоря таким образом, Хайдеггер производит отклонение от обыденного языка, отождествляемого с репрезентативным мышлением: этот «скачок» помещает язык, по словам Жана Грейша, «под знак дара, который коннотируется в выражении *es gibt*. Переход между *Il y a* [есть, существует] и *es gibt* невозможен.¹ Не принадлежит ли это отклонение подлинной метафоре?

¹ *Greisch J.* Les mots et les roses. La Metaphore chez Martin Heidegger // *Revue des sciences philosophiques et theologiques*. Vrin, 1973. P. 437.

В самом деле, рассмотрим то, что превращает это высказывание в метафору. На уровне всего высказывания в целом это гармония (*Einklang*) между *ist* и *Grund* в утверждении «ничто не есть без основания». Эта гармония и есть то, что рас-сматривается, рас-слышивается и мыслится. Таким образом, гармония, принадлежащая высказыванию первого уровня — высказыванию положения об основании — является также гармонией высказывания второго уровня: того, которое понимает мышление как (*als*) рас-сматривание и рас-слышивание. Что касается этой гармонии, то она не сводится к безмятежному созвучию; пятая лекция «Положения об основании» говорит нам, что она рождается из предшествующего диссонанса.¹ Действительно, из положения об основании проистекают два высказывания. Рационализирующее высказывание репрезентативного мышления выражается так: «Ничего нет без основания». Высказывание, заимствованное из духовной поэзии Ангелуса Силезиуса, гласит: «*Роза есть без “почему”; она цветет, потому что она цветет, Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее.* Ничего нет без «почему». И все же роза есть без «почему». Без почему, но не без «потому». Именно это колебание, делая положение об основании еще более непостижимым, принуждает услышать (*hören*) само положение: «нужно быть внимательным к его тону (*Ton*), к тому, как расставляются ударения». Положение теперь звучит с «двумя разными ударениями», одно из них подчеркивает «ничто»

¹ Der Satz vom Grund. S. 63–75.

и «без», другое подчеркивает «есть» и «основание». Второе ударение, стоящее в центре внимания в шестой лекции, которая послужила нам отправной точкой, требует, следовательно, противопоставления первому ударению, принадлежащему репрезентативной мысли.

Та же борьба между репрезентативной мыслью и мыслью мыслящей порождает в *Unterwegs zur Sprache*¹ [«На пути к языку»] подлинную метафору именно в том месте, где отвергается метафора в метафизическом смысле. Здесь также важен контекст. Хайдеггер стремится вырваться из того понимания языка, которое свойственно репрезентативному мышлению, трактующему его как *Ausdruck*, «выражение», то есть как экстериоризацию внутреннего, а значит, как преобладание внутреннего над внешним, господство субъективности над инструментальностью.

В подтверждение того шага, который делает философ, чтобы выйти из этого представления, приводятся слова Гёльдерлина, назвавшего язык *die Blume des Mundes*. Поэт, кроме того, говорит: *Worte, wie Blumen*. Философ может принять эти выражения, поскольку он сам обозначил обороты речи как *Mundarten*, «манеры уст», идиомы, в которых встречаются друг с другом земля и небо, смертные и боги. Здесь пульсирует целая сеть отношений взаимозначения. Именно тогда и оглашается приговор, тождественный произне-

¹ *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen. Neske, 1959. Систематическое обсуждение общих тезисов Хайдеггера относительно метафоры см. ниже, *нап.* 5.

сенному в «Положении об основании»: «Мы все еще охвачены метафизикой, если воспринимаем в качестве метафоры это определение Гёльдерлина в обороте: *Worte, wie Blumen*». Более того, протестуя против интерпретации Готтфрида Бенна, который сводит это *wie* к «как» сравнения, он обвиняет его в сведении поэтического слова к предмету из «гербария», к коллекции «высушенных растений». Скорее, поэзия восходит по тому склону, по которому нисходит язык, когда мертвая метафора укладывается в гербарий. Что же тогда такое подлинная поэзия? По словам Хайдеггера, это — такая поэзия, которая «пробуждает самое широкое видение», которая «возводит к истоку речи» и которая «проявляет мир».

Но не это ли делает и *живая* метафора?

Однако метафора «цветка» в применении к языку может навести на след противоположной мысли, той самой, к которой приближается замечание Хайдеггера об интерпретации Готтфрида Бенна. Распустившийся цветок однажды окажется в гербарии, а употребление — среди коллекции избитых фраз.

Это признание ведет нас от сдержанной критики Хайдеггера к беспредельной «деконструкции» Жака Деррида в «Белой Мифологии».¹ В самом деле, разве не языковую энтропию хочет забыть философия живой метафоры? Разве «метафизика» не цепляется за

¹ *Derrida J. Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) // Poétique, 5, 1971, pp. 1–52, переиздано в Marges de la philosophie, ed. De Minuit, 1972. pp. 247–324.*

растения из гербария, вместо того, чтобы стремиться к аллегорическому истолкованию метафор, уже существующих в языке? И не может ли более подрывное мышление, чем мысль Хайдеггера, подкрепить универсальное подозрение по отношению к западной метафизике более обостренным подозрением — подозрением в адрес невысказанного самой метафоры? Но невысказанное метафоры — это изношенная метафора. В ней метафоричность действует без нашего ведома, за нашей спиной. Притязание на то, что семантический анализ может удерживаться в некоей метафизической нейтральности, лишь выражает неосведомленность о взаимодействии между невысказанной метафизикой и изношенной метафорой.

В тесном переплетении аргументов Жака Деррида можно выделить два утверждения. Первое из них относится к действию изношенной метафоры в философском дискурсе, второе — к глубинному единству между метафорическим переносом и аналогическим переносом видимой сущности к умозрительной сущности.

Второе утверждение подрывает весь наш труд, направленный к открытию живой метафоры. Мастерским ходом здесь осуществляется вхождение в область метафоры не путем рождения, но, осмелюсь сказать, путем смерти. Понятие изношенности, износа¹ (*usure*)

¹ «В первую очередь нас будет интересовать определенный износ метафорической силы в философской дискуссии. Износ этот не возникает как следствие энергии тропов, которая

предполагает нечто совсем иное, чем понятие злоупотребления, которое, как мы видели, противопоставляется англосаксонскими авторами понятию употребления. Оно привносит свою собственную метафоричность, неудивительную в концепции, которая старается как раз продемонстрировать беспредельную метафоричность метафоры. В своей сверхдетерминированности понятие это приносит с собою, прежде всего, геологическую метафору отложения осадка, эрозии, выветривания; к этому прибавляется нумизматическая метафора затертости изображения на медали или монете; в свою очередь, эта метафора приводит на память много раз усматриваемую (в частности, Соссюром) связь между языковой значимостью и денежной стоимостью: сопоставление, которое вызывает подозрение, что изношенность (*usure*) использованных и изношенных вещей — это также ростовщический процент (*usure*). Тем самым, можно довести поучительный параллелизм между языковой значимостью и экономической ценностью до той точки, в которой *соб-*

в противном случае осталась бы нетронутой; напротив, он образует саму историю и структуру философской метафоры» (1). «Нужно было бы также предложить истолкование этого значения *износа*. Кажется, что он системно связан с метафорической перспективой. Мы обнаружим его повсюду, где получает преимущество тема метафоры» (6). И далее: «Это свойство — понятие износа — несомненно, не принадлежит узкой историко-теоретической конфигурации, но скорее самому понятию метафоры и длинной метафизической последовательности, которую оно определяет или которой оно определяется» (6).

ственный смысл и *собственность* внезапно оказываются родственными понятиями в той же самой семантической сетке; следуя далее этому созвучию, можно заподозрить, что метафора является «языковой прибавочной стоимостью» (2), функционирующей без ведома говорящих, тем способом, которым в области экономики продукт человеческого труда становится одновременно неузнаваемым и трансцендентным в прибавочной стоимости и товарном фетишизме.

Как видим, восстановление этой сети превосходит возможности исторической и диахронической семантики, а равно и лексикографии и этимологии. Оно относится к «дискурсу о фигуре» (6), который управляет экономическими эффектами и эффектами языка. Простое рассмотрение дискурса согласно его явному намерению, простое истолкование путем взаимодействия вопроса и ответа, уже недостаточны. Отныне хайдеггеровская деконструкция должна присоединить к себе генеалогию в стиле Ницше, фрейдовский психоанализ, марксистскую критику идеологии, то есть оружие герменевтики подозрения. Вооруженная таким образом, критика в состоянии разоблачить *неосмысленное* сочетание *скрытой* метафизики и *изношенной* метафоры.

Но действие мертвой метафоры обретает всю полноту смысла лишь тогда, когда устанавливается связь между *изношенностью*, затрагивающей метафору, и восходящим движением, которое конституируется образованием понятия. Изношенность метафоры скрывается в «снятии» понятия. Через «снятие» (*relève*) Деррида

удачно переводит гегелевское *Aufhebung*. Отныне оживить метафору означает разоблачить понятие.

Деррида здесь опирается на особенно красноречивый текст Гегеля в «Эстетике»¹, который начинается с признания того, что философские понятия вначале являются чувственными значениями, перенесенными (*übertragen*) в духовную сферу, и что установление собственно (*eigentlich*) абстрактного значения тесно связано со сглаживанием метафорического аспекта в первичном значении, а значит, с забвением этого значения, которое из собственного становится несобственным. Но Гегель называет термином *Aufhebung* это «снятие» чувственного и изношенного значения в духовном значении, ставшем собственным выражением. Там, где Гегель усматривает смысловую новинку, Деррида видит лишь изношенность метафоры и движение идеализации, которое совершается через сокрытие этого метафорического истока: «... движение метафоризации (возникновение, а затем сглаживание метафоры, переход от чувственного собственного смысла к духовному собственному смыслу окольным путем фигур) — не что иное, как процесс идеализации» (15). Этот процесс идеализации, общий для Платона и Гегеля, вводит в действие все оппозиции, характерные для метафизики: природа-дух, природа-история, природа-свобода, а также чувственное-духовное, чувственное-умозрительное, чувственное-смысл. Эта система «описывает пространство возможности метафизики,

¹ Гегель. Эстетика, §3 а (цитг.: Derrida. Op. cit. P. 14).

и к нему принадлежит определенное таким образом понятие метафоры» (15).

Нужно понимать, что речь не идет о генезисе эмпирического понятия, а о генезисе первых философов, — тех, которые артикулируют поле метафизики: *теория, эйдос, логос* и т. д. Здесь тезис формулируется следующим образом: там, где сглаживается метафора, возникает метафизическое понятие. Мы узнаем здесь слова Ницше: «Истины — иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл».¹ Отсюда само заглавие эссе — «Белая мифология»: «Метафизика устранила в самой себе ту сказочную сцену, которая ее породила и которая, тем не менее, остается деятельной, подвижной, вписанной белыми чернилами — невидимый рисунок, скрытый в палимпсесте» (4).

Это действие изношенной метафоры, подхваченное производством понятия, которое стирает ее следы, в итоге приводит к охваченности самого дискурса о метафоре всеобщей метафоричностью философского дискурса. В этом отношении можно говорить о парадоксе само-импликации метафоры.

Парадокс таков: не существует дискурса о метафоре, который не высказывался бы в понятийной сетке, а она сама порождена метафорическим путем. Не существует неметафорического места, с которого можно

¹ *Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеэтическом смысле.

было бы увидеть структуру и границы метафорического поля. Метафора высказывается метафорически. Да и сами слова «метафора» и «фигура» свидетельствуют об этом рецидиве метафоры. Теория метафоры кругообразно отсылает к метафоре теории, которая определяет истину бытия в терминах наличия. Поэтому не может существовать принцип разграничения метафоры, или определение, в котором определяющее уже не содержало бы в себе определяемое; метафоричность абсолютно неукротима. Проект расшифровки фигуры в философском тексте сам себя уничтожает; скорее нужно «признать принципиальное *условие невозможности* такого проекта» (9). Поскольку слой первых философов сам метафоричен, «им невозможно овладеть». Этот слой, по удачному выражению автора, «элиминирует сам себя всякий раз, когда одно из его произведений — здесь, понятие метафоры — напрасно старается охватить собою все то поле, к которому оно принадлежит» (9). Даже если бы удалось упорядочить фигуры, по крайней мере, одна метафора ускользнула бы — метафора метафоры, «добавочная метафора». Автор заключает: «Поле никогда не бывает насыщенным» (Ibid.).

Эта сбивающая с толку тактика, как мы поняли, — лишь эпизод в более широкой стратегии деконструкции, а она всегда и везде нацелена на разрушение метафизического дискурса посредством апории. Поэтому не следует придавать «выводам» эссе большего значения, чем значение канвы в проекте, подстрекающем ко

многим другим подрывным маневрам. Можно отвергать саморазрушение метафоры, включая ее в понятие, то есть в идею, наличную для себя; но все еще остается «*другое* саморазрушение» (52), — то, которое совершается путем уничтожения главных оппозиций: прежде всего, оппозиции между семантическим и синтаксическим, затем между фигуральным и собственным; затем, мало помалу между чувственным и умопостигаемым, конвенцией и природой, — короче говоря, между всеми оппозициями, которые учреждают метафизику как таковую.

Итак, через внутреннюю критику изношенной метафоры мы достигли уровня, на котором находилось заявление Хайдеггера: «Метафорическое существует лишь внутри пределов метафизики». В самом деле, «снятие», посредством которого изношенная метафора скрывается в фигуре понятия, не является просто некоторым языковым фактом: это метафорический жест по преимуществу, который в «метафизическом» режиме нацелен на невидимое через посредство видимого, на умопостигаемое через чувственное, после того, как он же их отделил друг от друга. Таким образом, есть лишь один процесс: метафорическое «снятие» является также и метафизическим «снятием».

Согласно этому второму утверждению, подлинная метафора есть метафора вертикальная, восходящая, трансцендирующая. Охарактеризованная таким образом, «метафора, по видимости, вводит в действие использование философского языка в целом, и даже

употребление естественного языка в философском дискурсе, а именно, использование естественного языка *в качестве* языка философского» (1).

Для того чтобы понять силу этого утверждения, вернемся к нашему собственному анализу действия сходства. Нередко это действие относилось к аналогии, которая в предельно терминологическом смысле означала пропорциональность, как в «Поэтике» Аристотеля, или же, менее технически, всякое обращение к сходству в «сближении» «отдаленных» семических полей.¹ Тезис, который мы сейчас рассматриваем, гласит, что всякое использование аналогии, по видимости нейтральное по отношению к «метафизической» традиции, неосознанно опирается на метафизическое понятие аналогии, означающее движение отсылки от видимого к невидимому; здесь, по мнению автора, содержится первичная «иконичность»: то, что, по существу, может предоставить «образ» — это все видимое в целом; именно его сходство с невидимым определяет его как образ; следовательно, самое первое перенесение — это перенос смысла из эмпирии в «умопостигаемое место». С этого момента важно разоблачить (методом, не имеющим ничего общего с логической грамматикой Макса Блэка) эту метафизику аналогии вплоть до самых невинных по видимости употреблений метафоры. К тому же сама классическая риторика непрестанно проговаривается: случайно ли с регулярностью возвращается под видом примера перенос не-

¹ См. Шестой очерк, §4.

одушевленного на одушевленное? Так, Фонтанье спешит прибегнуть к этой диалектике неодушевленного и одушевленного для построения видов метафоры, восстанавливая, таким образом, параллелизм с двумя другими основными тропами (метонимия и синекдоха), виды которых происходили из логического анализа отношений связи и корреляции. Вместе с метафорой виды принадлежат уже не логическому, но онтологическому порядку.¹

Таким образом, говорим ли мы о метафорическом характере метафизики или о метафизическом характере метафоры, нужно ухватить единое движение, которое уносит слова и вещи за пределы..., *мета...*

Эта привилегированная направленность метафизической метафоры объясняет устойчивость некоторых ключевых метафор, которые обладают особой способностью принимать и концентрировать движение «метафизического снятия». На первом плане среди этих метафор можно обнаружить Солнце.

Можно подумать, что Солнце — это просто иллюстрирующий пример (*qui illustre*). Вот именно, оно является «самым известным (*illustre*), проясняющим началом (*l'illustrant*) по преимуществу, самым естественным блеском (*lustre*) всех возможных» (28). Уже у Аристотеля Солнце представляет необычную метафору («Поэтика», 1457 b), поскольку для выражения его порождающей способности недостает слова, и оно восполняется метафорой засева. Для Ж. Дерри-

¹ См. Второй очерк, §4 и 5.

да в этом обнаруживается симптом некоей решающей характеристики; благодаря своей устойчивости «движение мысли, которое превращает солнце в метафору», оказывается тем самым движением, которое «обращает философскую метафору к солнцу» (34). В самом деле, в чем уникальность гелиотропной метафоры? В том, что она говорит о «парадигме чувственного и о метафоре: солнце регулярно (пре)вращает(ся) и скрывает(ся)» (35). Это означает признать, что «вращение солнца всегда будет траекторией метафоры» (35).

Перед нами фантастическая экстраполяция: «Всякий раз, когда есть метафора, несомненно, где-то присутствует солнце; но и всякий раз, когда есть солнце, уже началась метафора». Началась метафора: ибо вместе с солнцем приходят метафоры света, взгляда, глаза, преимущественные фигуры идеализации, от платоновского эйдоса вплоть до гегелевской *IИдеи*. На этом основании «идеализирующая метафора конститутивна для философемы вообще» (38). Точнее, как подтверждает картезианская философия *lumen naturale*, свет метафорически нацелен на то, что обозначается в философии: «Именно к этому основному означаемому онто-теологии будет всегда принадлежать содержание доминирующей метафоры: круг гелиотропа» (48). К той же сети господствующих метафор принадлежат метафоры почвы-основания и жилища-возвращения, преимущественные метафоры пере-присвоения (*réappropriation*). Они также обозначают саму метафоричность: метафо-

ра жилища, в самом деле, является как раз «метафорой метафоры: экспроприация, быть вне-своего-дома, но все еще в доме, вне своего дома, но в некоем доме, в котором можно прийти в себя, признать себя, собраться с силами и походить на себя, быть вне себя в себе. Это философская метафора как обходной путь в пере-присвоение (или в виду пере-присвоения), в парусию, само-присутствие идеи в своем собственном свете. Метафорическое путешествие от платоновского *эйдоса* к гегелевской Идее» (38).

Таким образом, благодаря своей стабильности, устойчивости, господствующим метафоры обеспечивают эпохальное единство метафизики: «Наличие, исчезающее в своем собственном сиянии, сокрытый источник света, истины и смысла, стирание лика бытия, — таково непрестанное *возвращение* того, что подчиняет метафизику метафоре» (49).

Тем самым парадокс само-импликации метафоры уже не проявляется в виде чисто формального парадокса: он выражается материально, посредством само-импликации господствующих метафор света и дома, в которых метафизика обозначает себя в своей исконной метафоричности. Образно представляя идеализацию и присвоение, свет и жилище изображают также сам процесс метафоризации и обосновывают возвращение метафоры к себе самой.

Критические замечания, которые я здесь предлагаю, разумеется, не могут задеть всю программу деконструкции и диссеминации в целом. Они затрагивают лишь

аргументацию, источником для которой служит сговор между изношенной метафорой и метафизической темой аналогии. Кроме того, эта собственно полемическая фаза моего аргумента неотделима от положительного прояснения онтологии, подразумеваемой в теории метафоры, которая представлена в остальной части этого очерка.

Я отдельно рассмотрю тезис о невысказанной ответственности изношенной метафоры и на время абстрагируюсь от тезиса, отождествляющего метафорическое и метафизическое снятие. Гипотезе об особой плодотворности изношенной метафоры энергично противостоит семантический анализ, развернутый в предыдущих очерках. Этот анализ склоняет к мысли о том, что мертвые метафоры — больше не метафоры, и что они присоединяются к буквальному значению, расширяя, таким образом, его полисемию. Разграничивающий критерий ясен: метафорический смысл слова предполагает контраст с буквальным смыслом, который, в качестве предиката нарушает семантическую уместность. В этом отношении изучение лексикализации метафоры, например, в работе Ле Герна¹, весьма способствует рассеиванию ложной загадочности изношенной метафоры. Вместе с лексикализацией, действительно, исчезают те характеристики, которые поддерживают эвристическую функцию метафоры; забвение обыденного смысла мешает нам увидеть отклонение по отношению к изотопии контекста.

¹ *Le Guern*. Op. cit. PP. 44–45, 82–89.

Таким образом, лишь зная этимологию слова, мы можем восстановить во французском слове *tête* латинское *testa* (горшок, сосуд) — и народную метафору, от которой происходит наше французское слово; в нашем нынешнем употреблении этого слова метафора настолько лексикализована, что стала отдельным словом. Под этим мы подразумеваем, что она вносит в дискурс свое лексикализованное значение, без отклонения или сокращения отклонения. Таким образом, этот феномен менее интересен, чем казалось. Ле Герн даже полагает, что лексикализация «затрагивает лишь очень небольшое число метафор из всех тех, которые создает язык».

Действие мертвой метафоры переоценивается, как мне кажется, лишь в семиотических концепциях, которые предписывают первенство именованного, а значит, смыслового замещения, заставляя таким образом анализ обходить стороной подлинные проблемы метафоричности, связанные, как мы знаем, с игрой семантических неуместности и уместности.

Но если проблема именованного переоценивается таким образом, то это, несомненно, потому, что оппозиции фигурального и собственного придается само по себе метафизическое значение, которое рассеивается в более точной семантике. В самом деле, такая семантика искореняет иллюзию, согласно которой слова сами по себе обладают собственным, то есть первичным, естественным, исконным (*etymon*) смыслом. Но предыдущий анализ не удостоверяет это истолкование. Ко-

нечно, мы допустили, что метафорическое употребление слова всегда можно противопоставить его буквальному употреблению; но буквальное не означает собственное в смысле первичного, а всего лишь обиходное¹, обычное; буквальный смысл — тот, который лексикализован. Таким образом, нет нужды в метафизике собственного для обоснования различия между буквальным и фигуральным; именно употребление в дискурсе, а не какой-то там престиж первичного и первоначального определяет различие между буквальным и метафорическим. Более того, различие буквального и метафорического существует лишь благодаря конфликту между двумя интерпретациями: одна из них, используя лишь уже лексикализованные значения, падает жертвой семантической неуместности; другая, устанавливая новую семантическую уместность, требует от слова деформации, которая смещает смысл. Таким образом, более совершенный семантический анализ метафорического процесса достаточен для того, чтобы развеять мистику «собственного», причем сама метафоричность от этого не страдает.

Правда, философский язык в своей работе именованья, кажется, противоречит суждению семантика от-

¹ «Общеупотребительным (*kurion*) именем я называю то, которым все пользуются» («Поэтика» 1457 b). Что касается «собственного» (*idion*) у Аристотеля, то мы показали, что оно не имеет ничего общего с каким-либо первичным смыслом (*etimon*) (Первый очерк, §2). См. также: Интерпретацию Деррида аристотелевской теории метафоры (Первый очерк, §2).

носителем редкости лексикализованных метафор. Причина проста: создание новых значений, связанное с появлением нового способа вопрошания, приводит язык в состояние семантической недостаточности; именно тогда в игру вступает лексикализованная метафора, чтобы восполнить этот недостаток. Но, как прекрасно заметил Фонтанье, речь идет о тропе «по необходимости и путем расширения, для восполнения слов, которых языку недостает для некоторых идей...» («Фигуры речи», 90); коротко говоря, речь идет о катахресе, которая, впрочем, может происходить от метонимии или синекдохи, равно как и от метафоры.¹ Таким образом, когда в философии говорится о метафоре, следует четко отличать относительно банальный случай «расширительного» использования слов обыденного языка в ответ на недостаточность именованного от намного более интересного, на мой взгляд, случая, когда философский дискурс намеренно прибегает к живой метафоре для того, чтобы извлечь новые значения из семантической неуместности и выявить новые аспекты реальности при помощи семантической инновации.

Из этого первого обсуждения следует, что размышление об изношенности метафор скорее прельщает, чем по-настоящему потрясает. Если она воздействует с подлинным очарованием на многие умы, то это происходит, наверное, в силу смущающей плодотворно-

¹ Относительно изобретенной метафоры и вынужденной метафоры у Фонтанье см.: Первый очерк, §6.

сти забвения, которое, как кажется, в ней выражается, но также в силу оживляющих возможностей, которые, кажется, продолжают существовать и в наиболее угасших метафорических выражениях. Здесь помощь семантика неопределима. Вопреки тому, что весьма часто говорится, замечает Ле Герн, «лишь в особых условиях лексикализация влечет за собой полное исчезновение образа» (Op. cit. P. 87). В остальных случаях образ приглушается, но остается заметным; вот почему «почти все лексикализованные метафоры могут вновь обнаружить свой первоначальный блеск» (88). Но оживление мертвой метафоры представляет собой положительную операцию делексикализации, которая равносильна новому порождению метафоры, а значит метафорического смысла. Писатели достигают этого при помощи различных согласованных и контролируемых приемов: подставляя синоним, который внушает образ, добавляя более свежую метафору и т. д.

В философском дискурсе омоложение мертвых метафор особенно интересно в случае, когда они вызывают семантический прирост; вернувшись к жизни, метафора вновь приобретает функцию басни и переописания, характерную для живой метафоры, и оставляет свою функцию простого восполнения на уровне именованного. Таким образом, делексикализация никоим образом не симметрична предшествующей лексикализации. Впрочем, в философском дискурсе реконструкция угасших метафор вводит в действие более сложные приемы, чем упомянутые выше; самое приме-

чательное — это пробуждение этимологических мотивов, доведенное до ложной этимологии. Этот прием, близкий уже Платону, широко применяется у Гегеля и Хайдеггера. Когда Гегель слышит *принимать-за истину* в *Wahrnehmung*, когда Хайдеггер слышит *не-скрытость* в *a-letheia*, то философ создает смысл и таким образом порождает нечто вроде живой метафоры. Отныне анализ мертвой метафоры отсылает к первому основанию, которым является живая метафора.

Сокрытая плодотворность мертвой метафоры еще больше теряет свой престиж, если увидеть настоящую меру ее участия в образовании понятий. Оживление мертвой метафоры вовсе не означает разоблачения понятия: в первую очередь потому, что оживленная метафора действует иначе, чем мертвая метафора, но главным образом потому, что полнота генезиса понятия не сводится к процессу, посредством которого метафора подверглась лексикализации.

В этом отношении обсуждавшийся выше текст Гегеля, как мне кажется, не может служить обоснованием тезиса о сговоре между метафорой и *Aufhebung*. Этот текст описывает две операции, которые пересекаются в одном месте — в мертвой метафоре — но остаются различными: первая операция, чисто метафорическая, берет собственное (*eigentlich*) значение и переносит (*übertragen*) его в сферу духовного; вторая операция превращает это несобственное (*uneigentlich*), ибо перенесенное, выражение в абстрактное собственное значение. Именно эта вторая операция конститутивна для «устра-

нения-сохранения», которое Гегель называет *Aufhebung*. Но обе операции, перенос и устранение-сохранение, различны. Только вторая из них превращает происходящее из чувственного не-собственного в духовное собственное. Феномен изношенности (*Abnutzung*) — лишь условие для формирования второй операции на основе первой.

Эта пара операций не отличается фундаментальным образом от того, что Кант понимает как производство понятия в своей схеме. Так, понятие «основание» символизируется в схеме «почвы» и «построения»; но смысл понятия никоим образом не сводится к его схеме. Нужно как раз осмыслить то, что оставление чувственного смысла дает в результате не только не-собственное выражение, но и собственное выражение понятийного ранга; конвертирование изношенности в мысль не является самой изношенностью. Если бы эти две операции не были различны, нельзя было бы и говорить ни о понятии изношенности, ни о понятии метафоры; по правде говоря, не существовало бы философов. Философия существует, потому что понятие может быть деятельно в качестве мысли в метафоре, которая сама мертва. Гегель как раз и помыслил жизнь понятия в смерти метафоры. «*Comprendre*» обладает философским собственным смыслом именно потому, что мы уже не слышим «prendre» в «comprendre». Таким образом, мы проделали лишь половину работы, когда мы оживили мертвую метафору, лежащую в основе понятия; еще остается доказать, что износ метафоры не по-

родил никакого абстрактного значения. Эта демонстрация принадлежит уже не метафорическому порядку, но анализу понятий. Лишь этот анализ может доказать, что Идея Гегеля не тождественна Идее Платона, хотя и правдиво утверждение, сделанное Деррида, о том, что традиционный метафорический заряд «делает систему Гегеля продолжением системы Платона» (39). Но это продолжение не равнозначно определению смысла Идей у каждого из этих философов. Никакой философский дискурс — даже дискурс деконструкции — не был бы возможен, если бы мы отказались от того, что Деррида справедливо считает «единственным тезисом философии», а именно от того, что «смысл, намеченный через посредство этих фигур, обладает сущностью, строго независимой от средства его переноса» (17).

Достаточно применить, в свою очередь, к понятию метафоры эти замечания относительно образования понятия в его схеме, чтобы развеять парадокс метафоричности всех определений метафоры. Метафорическое высказывание о метафоре перестает быть кругообразным с того момента, когда полагание понятия диалектически проистекает из самой метафоры. Так, когда Аристотель определяет метафору через эпифору слова, выражение «эпифора» концептуально определяется его включением в сеть взаимно-означенности, где понятие эпифоры обрамляется основными понятиями *physis, onoma, logos, semainein*. *Эпифора*, таким образом, отрывается от своей метафоричности и конституируется

в качестве собственного смысла, хотя, как говорит Деррида, «поверхность этого дискурса продолжает разрабатываться метафорикой» (19). Этому концептуальному конвертированию мертвой метафоры, лежащему в основании выражения *эпифора*, способствует последующая детерминация понятия метафоры, будь то методом дифференциации, позволяющим идентифицировать ее среди различных стратегий *lexis*, будь то посредством экзemplификации, придающей индуктивную основу понятию указанной операции. Добавим, что концептуализации различных метафор способствует не только лексикализация используемых метафор, как в случае слова «перенесение», но и омоложение изношенной метафоры, которое ставит на службу образованию понятий эвристическое использование живой метафоры. Это происходит в случае других метафор, много раз упоминаемых в настоящей работе: экран, фильтр, линза, наложение, перегрузка, стереоскопическое видение, напряжение, взаиможивление, переселение ярлыков, идиаллия и двоеженство и т. д. Ничто не мешает, чтобы языковой факт, каковым является метафора, сам был «переописан» при помощи различных «эвристических вымыслов», вызванных к жизни новыми живыми метафорами или же изношенными, а затем реконструированными метафорами. Таким образом, понятие метафоры далеко не сводится лишь к идеализации своей собственной изношенной метафоры: омоложение всех мертвых метафор и изобретение новых живых метафор, переописи-

сывающих метафору позволяют считать порождение новых понятий продуктом метафорического порождения как такового.

Итак, эффект разрыва, произведенный «этой имплицитированностью определяемого в определении», (81) рассеивается, когда мы усматриваем верную иерархию понятия эпифоры и его схемы.

Теперь мы можем рассмотреть общее теоретическое ядро в концепциях Хайдеггера и Деррида, а именно, мнимое соучастие между метафорической парой собственного и фигурального и метафизической парой видимого и невидимого.

Со своей стороны, я считаю эту связь необязательной. Упомянутый выше случай Фонтанье в этом отношении поучителен. Данное им определение метафоры — «представление одной идеи под знаком другой, более яркой или известной»¹ — вовсе не влечет за собой с необходимостью разделение на виды, которое он затем основывает на рассмотрении объектов. К тому же его первоначальное определение проиллюстрировано бесчисленными примерами, которые не содержат никакого переноса видимого в невидимое: «*Лебедь Камбрэ, блестящий орел из Мо*», «*пожирающее сожаление*», «*мужество, жаждущее опасности и славы*», «*то, что понимается, ясно излагается*» и т. д.; все эти примеры поддаются истолкованию в терминах содержания и носителя, фокуса и фона. Я бы предпочел утверждать, что сдвиг, который переводит нас от определе-

¹ Fontanier. Les Figures du discours. P. 95.

ния метафоры, основанного на операции, к определению, основанному на родовом понятии предметов, мотивируется, с одной стороны, рассмотрением метафоры в рамках слова, когда виды предмета приводят нас к идентификации видов слова, а с другой стороны — теорией замещения, которая непрерывно приносит предикативный, а значит, синтагматический аспект в жертву парадигматическому аспекту, а значит, — классам предметов. Достаточно вернуть теорию метафоры с уровня слова на уровень фразы, чтобы преградить путь этому сдвигу.

Таким образом, если теория метафоры-замещения обнаруживает некоторое сходство со «снятием» чувственного в умопостигаемом, то теория напряжения отбирает все привилегии у этого снятия. Действие семантической неуместности совместимо со всеми ошибками по расчету, которые могут иметь смысл. Таким образом, не метафора поддерживает здание платонизирующей метафизики; напротив, это метафизика завладевает метафорическим процессом, чтобы заставить его работать на себя. Метафоры солнца и жилища господствуют лишь в той мере, в которой они избраны философским дискурсом. Метафорическое поле в целом открыто всем фигурам, которые играют на отношениях сходства и различия в каком бы то ни было регионе мыслимого.

Что касается привилегии, дарованной самому метафизическому дискурсу — привилегии, которая регулирует разграничение той узкой области метафор, где

схематизируется этот дискурс, — то она представляется продуктом подозрения, направляющего стратегию деконструкции. В этом отношении ценен контр-пример, предоставляемый аристотелевской философией метафоры. Именно к нему мы в последний раз обратимся в конце этого очерка.

4. Пересечение сфер дискурса

Теперь можно вернуться к вопросу, поставленному в начале этого очерка: какая философия имплицирована в том движении, которое переносит наше исследование от риторике к семантике и от смысла к референции? Предыдущее обсуждение выявило тесную связь между вопросом о содержании имплицитной онтологии и вопросом о модусе взаимной имплицированности поэтического и умозрительного дискурсов. Остается выразить в позитивных терминах то, что до сих пор выражалось полемически.

Передо мной одновременно стоят две задачи: построить на признанном различии модальностей дискурса общую теорию пересечений между сферами дискурса и предложить такую интерпретацию онтологии, имплицитно содержащейся в постулатах метафорической референции, которая бы удовлетворяла этой диалектике модальностей дискурса.

Диалектика, которую мы здесь очерчиваем, считает очевидным отказ от наивного тезиса о том, что семантика метафорического высказывания уже содержит

в готовом виде непосредственную онтологию, которую философия должна лишь вычлени́ть и сформулировать. С точки зрения этой диалектики, динамика дискурса в целом была бы разрушена, если бы мы слишком рано сложили оружие и согласились с тезисом, соблазнительным в силу своего либерализма и миролюбия, о радикальной разнородности языковых игр, подсказанным «Философскими исследованиями» Виттгенштейна. Согласно выражению Платона в «Филебе», не нужно слишком быстро приходить ни к единому, ни ко многому. Философия являет свою искусность в регулировании упорядоченных множеств. Именно в этом духе важно фундаментализировать в феноменологии семантических интенций каждого дискурса общую теорию их взаимодействий. Конкретная интенция, направляющая задействованную метафорическим высказыванием систему языка, включает в себя требование прояснения, на которое можно ответить лишь одним способом: предоставить семантическим виртуальностям этого дискурса иное пространство артикуляции, а именно пространство, принадлежащее умозрительному дискурсу.

Можно показать, что, с одной стороны, условие *возможности* умозрительного дискурса коренится в семантической динамике метафорического высказывания, а с другой стороны, — *необходимость* умозрительного дискурса коренится в нем самом, в привлечении возможностей понятийной артикуляции, которые, несомненно, принадлежат самому интеллекту и суть интел-

лект, рефлектирующий о себе самом. Иначе говоря, умозрительное выполняет семантические требования метафорического, лишь производя разрыв, знаменующий неустранимое различие между двумя модусами дискурса. Каково бы ни было последующее отношение умозрительного к поэтическому, первое продолжает семантическую интенцию второго лишь ценой преобразования, проистекающего из его переноса в другое пространство смысла.

В этой диалектике ставкой являются именно постулаты референции, изложенные в начале и в конце седьмого очерка. В самом деле, эта диалектика регулирует переход к эксплицитной онтологии, в которой поддается осмыслению то, что имплицитовано в этих постулатах. Между имплицитным и эксплицитным заключено все различие, которое отделяет друг от друга два модуса дискурса и не может быть устранено через тематизацию первого во втором.

А) Как можно было заметить уже в конце третьего очерка, констатировавшего прирост значения через установление новой семантической уместности на уровне метафорического высказывания в целом, *возможность* понятийной артикуляции, присущей умозрительной модальности дискурса, коренится в семантическом функционировании метафорического высказывания. Но этот прирост значения неотделим от напряжения, причем не только между терминами высказывания, но и между двумя интерпретациями — буквальной, ограниченной установившимися значени-

ями слов, и метафорической, проистекающей из «деформации», которой подвергаются слова, чтобы обрести смысл в контексте всего высказывания. Проистекающий из этого прирост значения, стало быть, — это еще не *понятийный* прирост в той мере, в которой семантическое новшество неотделимо от возвратно-поступательного движения между двумя прочтениями, от их напряжения и от того типа стереоскопического видения, которое порождается этой динамикой. Таким образом, можно сказать, что из семантического столкновения проистекает необходимость понятия, но еще не знание посредством понятий.

Этот тезис находит поддержку в нашем истолковании работы сходства в шестом очерке. Там мы отнесли прирост значения к вариации «расстояния» между семантическими полями, то есть к предикативной ассимиляции (уподоблению). Но утверждая, что это [есть] (как) то — «маркировано» ли это *как*, или нет, — ассимиляция не достигает уровня тождественности смысла. «Похожее» меньше, чем «тождественное». Видеть сходство, по словам Аристотеля, означает схватывать «тождественное» в «различии» и несмотря на «различие». Вот почему мы смогли отнести эту схематизацию нового смысла к продуктивному воображению. Прирост значения, таким образом, неотделим от предикативного уподобления, посредством которого он схематизируется. Это еще один способ сказать, что прирост значения не достигает степени понятия в той мере, в которой он остается вовлеченным в конфликт между

«гождественным» и «различным», хотя и представляет собой набросок и требование понятийности.

Третье предположение проистекает из тезиса, который получил развитие в седьмом очерке и согласно которому сама референция метафорического высказывания может рассматриваться как расщепленная референция. Можно сказать, что расщепленному смыслу положено иметь расщепленную референцию. Именно это мы выражали, перенося метафорическое напряжение в глагол-связку высказывания. Мы сказали, что *быть-как* означает быть и не быть. Именно таким образом динамика значения вела к тому динамическому видению реальности, которое является имплицитной онтологией метафорического высказывания.

Итак, наша нынешняя задача получает свое точное выражение: речь идет о том, чтобы показать, что переход к эксплицитной онтологии, требуемый постулатом референции, неотделим от перехода к понятию, требуемого смысловой структурой метафорического высказывания. В таком случае уже недостаточно подогнать друг к другу результаты предыдущих исследований, но следует теснее связать их друг с другом, показав, что всякий прирост значения является одновременно приростом смысла и приростом референции.

В исследовании «Богословский дискурс и символ»¹ Жан Ладриер замечает, что семантическое функционирование символа — то есть, в нашем контексте, ме-

¹ *Ladrière J.* Discours théologique et symbole // *Revue des sciences religieuses*, t. 49, 1–2. Strasbourg, 1975. PP. 120–141.

тафоры — продолжает динамику значения, которую можно обнаружить даже в самом простом высказывании. Этот анализ привносит в наш собственный то новшество, что динамика эта описывается как пересечение между актами — актами предикации и актами референции. Таким образом, Жан Ладриер принимает стросоновский анализ пропозиционального акта, понимаемого как сочетание операции индивидуирующей идентификации и обобщающей характеристики. Затем, подобно Джону Серлу в *Speech Acts*, он помещает этот анализ в рамки теории дискурса и в результате может говорить об отношении между смыслом и референцией как о взаимодействии операций. Динамика значения проявляется здесь как двойной и перекрестный динамический процесс, в котором всякое продвижение в направлении понятия сопровождается более продвинутым исследованием референционного поля.

В самом деле, в обыденном языке мы осваиваем абстрактные значения в предикативной позиции, лишь относя их к предметам, которые обозначаем как референты. Это возможно потому, что предикат функционирует сообразно собственной природе лишь в контексте фразы, когда он нацелен на тот или иной относительно изолируемый аспект определенного референта. В этом отношении лексический термин является лишь правилом для его употребления в контексте фразы. Следовательно, именно варьируя условия употребления в отношении различных референтов, мы осваиваем их смысл. И наоборот, мы исследуем новые

референты, лишь описывая их по возможности точно. Таким образом, референционное поле может распространяться за пределы вещей, которые мы можем показать, и даже за пределы видимых и воспринимаемых вещей. Язык поддается этому, позволяя строить сложные референционные выражения с использованием предварительно понятых абстрактных терминов, таких как определенные описания Рассела. Именно так предикация и референция оказывают поддержку друг другу, соотносим ли мы новые предикаты со знакомыми референтами, или же, в целях исследования непосредственно недоступного референционного поля, используем предикативные выражения с уже освоенным смыслом. Стало быть, то, что Жан Ладриер назвал способностью к обозначению, дабы подчеркнуть ее оперативный и динамичный характер, является пересечением двух процессов, один из которых стремится более строго определить понятийные характеристики реальности, тогда как другой стремится выявить референты, то есть сущности, к которым применяются соответствующие предикативные термины. Это круговое отношение между абстрагирующей и конкретизирующей фазами делает способность к обозначению незавершенным процессом, «непрерывной Одиссеей».¹

Эта семантическая динамика, присущая естественному языку, придает способности к обозначению «историчность»: открываются новые возможности обозначения, находящие поддержку в уже установив-

¹ *Ladrière J. Op. cit.*

шихся значениях. «Историчность» поддерживается усилием к выражению со стороны говорящего, который, желая высказать новый опыт, ищет в уже фиксированной сети значений адекватный носитель своего намерения. В таком случае сама нестабильность значения позволяет семантической интенции отыскать способ своего выражения. Отсюда следует, что, толща мобилизованных значений может быть возобновлена в новой семантической цели всегда лишь в отдельном высказывании, которое соответствует тому, что Бенвенист называл «инстанцией дискурса». В перспективе своего использования значение проявляется уже не как определенное содержание, которое можно принять или отвергнуть, но, по выражению Жана Ладриера, как индуктивный принцип, способный направлять семантическое нововведение. Акт означивания является «инициативой, которая как бы впервые позволяет синтаксическим элементам, проистекающим из синтаксической истории, вновь ею присвоенной, производить подлинно небывалые смысловые эффекты».

Сегодня такой синтез можно осуществить на основе теории инстанции дискурса, предложенной Эмилем Бенвенистом, теории речевых актов Остина и Серла и теории смысла и референции Стросона (происходящей из теории Фреге).

Можно с легкостью поместить на этом фоне теорию напряжения, которую мы применяли к трем разным уровням метафорического высказывания: напряжение между терминами высказывания, напряжение

между буквальной интерпретацией и метафорической интерпретацией и напряжение в референции между «быть» и «не быть». Если правда, что значение, даже в его наиболее элементарной форме, находится в поиске самого себя в двух направлениях — смысла и референции, то метафорическое высказывание лишь доводит до предела эту семантическую динамику. Как я уже пытался сказать, пользуясь возможностями более бедной семантической теории, и как Жан Ладриер гораздо лучше выражает это на основе более тонкой теории, которую мы только что коротко изложили, метафорическое высказывание действует в двух полях референции одновременно. Эта двойственность объясняет артикуляцию двух уровней значения в символе. Первое значение относится к известному полю референции, то есть к области сущностей, которым можно придать предикаты, взятые в их установленных значениях. Что касается второго значения, того, которое следует выявить, то оно относится к полю референции, прямая характеристика которого отсутствует, и, следовательно, его нельзя идентифицировать через описание в соответствующих предикатах.

За невозможностью прибегнуть к возвратно-поступательному движению между референцией и предикацией, семантическая интенция прибегает к сети предикатов, которые уже функционируют в знакомом поле референции. Именно этот уже сформированный смысл освобождается от укорененности в первичном поле референции и проецируется в новое поле рефе-

ренции, которое он далее помогает разграничить. Но такой перенос из одного референционного поля в другое предполагает, что это поле уже в некотором роде присутствует, хотя и неявно, и что оно притягивает к себе уже сформированный смысл, чтобы исторгнуть его из первичной укорененности. Следовательно, именно в семантической направленности этого другого поля заключена энергия, способная реализовать такое исторжение и перенесение. Но это не было бы возможно, если бы значение было стабильной формой. Его динамический, направленный, векторный характер сочетается с семантической интенцией, которая стремится наполнить его интенцию.

Таким образом, здесь встречаются две энергии: гравитационное воздействие, оказываемое вторым полем референции на значение (это воздействие дает значению силы покинуть свою изначальную область) и динамика самого значения как принципа, индуцирующего смысл. Семантическая интенция, руководящая метафорическим высказыванием, устанавливает отношение между этими двумя энергиями, чтобы вписать семантический потенциал, который сам находится в процессе преодоления, в сферу влияния второго поля референции.

Но о метафорическом высказывании еще в большей степени, чем о простом высказывании, будет верным сказать, что оно образует лишь семантический набросок, недостаточный по сравнению с понятийной определенностью. Это набросок в двойном смысле:

с одной стороны, в том, что касается смысла, он воспроизводит форму движения на участке траектории смысла, превосходящего знакомое референционное поле, в котором смысл уже сформировался. С другой стороны, он открывает языку неизвестное референционное поле, в сфере влияния которого действует и развертывается семантическая интенция. Таким образом, у истока процесса находится то, что я бы назвал онтологическим порывом семантической интенции, движимым неизвестным полем, которое он приоткрывает. Именно этот онтологический порыв отделяет значение от его первичного укоренения, освобождает его как форму движения и переносит его в новое поле, которое оно может формировать посредством своей собственной фигуративной силы. Но для того, чтобы заявить о себе, этот онтологический порыв располагает лишь указаниями смысла, которые никак не являются детерминациями смысла. Здесь требует высказанности некий опыт, который не является просто чем-то, что мы претерпели; его предвосхищаемый смысл обнаруживает в динамике простого значения, сменяемого динамикой расщепленного значения, тот набросок, который теперь важно соотносить с требованиями понятия.

Б) То, что умозрительный дискурс находит в описанной динамике некий набросок детерминации понятия, вовсе не отменяет того факта, что умозрительный дискурс зарождается сам по себе и в самом себе находит принцип своей артикуляции. Сам по себе он опи-

рается на ресурсы концептуального поля, которое предоставляет развертыванию смысла, набросанного метафорически. Его *необходимость* не является продолжением его возможности, вписанной в динамику метафорического. Скорее, она проистекает из самих структур сознания (*esprit*), артикуляция которых является задачей трансцендентальной философии. Переход от одного дискурса к другому возможен лишь путем *эпохе*.

Но что следует понимать под умозрительным дискурсом? Нужно ли считать его эквивалентом того, что мы называли выше детерминацией понятия, в противоположность семантическим наброскам метафорического высказывания? На мой взгляд, умозрительный дискурс — это тот, который устанавливает первичные понятия, принципы, изначально артикулирующие пространство понятия. Если понятие как в обыденном, так и в научном языке, никогда невозможно действительно вывести из восприятия или образа, то именно потому, что разрыв между уровнями дискурса обусловлен по меньшей мере виртуально, самой структурой понятийного пространства. В это пространство вписываются значения, когда они отрываются от метафорического процесса, который, как мы сказали, порождает все семантические поля. Именно в этом смысле умозрительное является условием возможности понятийного. Оно выражает его систематичность в дискурсе второй степени. Если в порядке открытия оно проявляется как вторичный дискурс (если хотите, метаязык), то по отношению к дискурсу, артикулиро-

ванному на понятийном уровне, оно все же является первичным дискурсом в порядке фундирования. Именно этот дискурс действует во всех умозраительных попытках упорядочения «высших родов», «категорий бытия», «категорий рассудка», «философской логики», «основных элементов репрезентации» или как бы мы это ни называли.

Именно сила умозраительного начала — даже если не признавать его способности к само-артикуляции в отдельном дискурсе — открывает горизонт, или, как было сказано, логическое пространство, в котором прояснение означающей интенции всякого понятия радикально отлично от любого генетического объяснения, основанного на восприятии или на образе. В этом отношении различие, установленное Гуссерлем между «разъяснением» (*Aufklärung*) «актов, придающих значение»¹ и любым «объяснением» (*Erklärung*) в генетическом стиле порождается в умозраительном горизонте, в который вписывается значение, приобретающая понятийный статус. Различить в значении «один и тот же» смысла возможно не только потому, что мы видим его именно таким образом, но и потому, что можно связать его с сетью значений того же порядка, согласно законам, определяющим само логическое пространство. Только в этом умозраительном горизонте возможна критика гуссерлевского типа, получающая выражение в оппозиции между *Aufklärung* и *Erklärung*. Умозраительное — это то, что позволяет

¹ *Husserl*/E. Logische Untersuchungen, II, §6. S. 120.

утверждать: «понять (логическое) выражение» есть нечто иное, чем «открыть образы»¹; направленность на всеобщее есть нечто иное, чем разворачивание образов, которые ее сопровождают, иллюстрируют или содействуют «различению» специфических черт и «прояснению» смыслового содержания. Умозрительное является самим принципом неадекватности между иллюстрацией и процессом мышления, между экземплификацией и понятийным схватыванием. Если *imaginatio* является царством «схожего», то *intellectio* является царством «тождественного». На горизонте, раскрытом умозрительным началом, «тождественное» фундирует «похожее», а не наоборот. «Везде, где есть сходство, где-то присутствует тождество в строгом и истинном смысле».² Кто это говорит? Умозрительный дискурс, переворачивая порядок преимущества метафорического дискурса, который достигает «тождественного» лишь в качестве «похожего». В силу того же фундирующего принципа понятийное схватывание (*Auffassung*)³ становится несводимым к простой замещающей функции образа-представления. Понятие

¹ Ibid. I. § 17.

² Ibid. II. S. 113. Важная работа Прайса (*Price H. H. Thinking and Experience, London: Hutchinson Univ. Library, 1953*) начинается с обсуждения фундаментальной альтернативы, предполагаемой всяким признанием (*recognition*): сходны ли вещи между собой потому, что они являются примерами одного и того же всеобщего, или же мы находим, что они «снова те же самые» (*the same again*), потому что они представляют некое сходство?

³ Ibid. I. §23.

далеко не сводится к сокращению, в силу некоего принципа бережливости и экономии, некоей игры субституции: ведь именно понятие делает возможной игру пред-ставления.¹ Обозначать — это всегда нечто иное, чем представлять. В силу той же самой способности вписываться в логическое пространство интерпретация, действующая в восприятии, может стать вместилищем двух разных направленностей: одна из них стремится к индивидуальным вещам, другая — к логическому значению, для которого интерпретация на уровне восприятия или воображения играет лишь «вспомогательную» роль.²

Несомненно, образ привносит момент отсутствия и в этом смысле первую нейтрализацию «полагания», внутренне присущего воспринимающей вере.³ Но схватывание одного и того же смысла — это еще нечто иное.

Эта критика «образа» у Гуссерля имеет для нас первостепенную важность: ее можно без труда превратить в критику «метафоры» в той мере, в какой *imaginatio* охватывает не только так называемые ментальные образы, но также, и прежде всего, предикативные ассимиляции и схематизации, которые лежат в основании

¹ Ibid. II. § 27–29. В этом контексте *Repräsentation* означает «означать, замещать» (*vertreten*).

² Husserl E. Op. cit. S. 131.

³ Husserl E. Ideen I. § 99, 101. Гуссерль пишет в противоположность «Логическим исследованиям»: «“Вымысел” представляет собой жизненно важный элемент феноменологии, как и всех эйдетических наук». Ibid. S. 132.

метафорического выражения. *Imaginatio* — это некий уровень и порядок дискурса. *Intellectio* — это другой уровень и другой порядок. Здесь метафорический дискурс обнаруживает свой предел.

Это ограничение метафорического дискурса умозрительным дискурсом можно выразить языком, заимствованным выше у Жана Ладриера. Можно сказать так: нацеленность понятия на означивание освобождается от интерпретаций, схематизаций, образных иллюстраций, только если мы заранее располагаем горизонтом конституции, горизонтом умозрительного *логоса*. В силу этого открытия горизонта понятие приобретает способность семантически функционировать в силу одних лишь свойств конфигурации пространства, в которое оно вписывается. Ресурсы систематичности, заключенные в самой артикуляции умозрительной мысли, занимают место ресурсов схематизации, заключенных в предикативном уподоблении. Будучи системой, понятийный порядок способен освободиться от игры двойного значения, а следовательно, от семантической динамики, характерной для метафорического порядка.

В) Но следует ли из этого разрыва между семантическими модальностями, что понятийный порядок устраняет или разрушает порядок метафорический? Со своей стороны, я склонен видеть универсум дискурса как универсум, приводимый в движение игрой притяжений и отталкиваний: они непрестанно порождают взаимодействие и пересечение между областями, цен-

тры организации которых децентрированы по отношению друг к другу, причем эта игра никогда не обретает покоя в абсолютном знании, которое вобрало бы в себя ее напряжения.

Притяжение, которое испытывает метафорический дискурс со стороны дискурса умозрительного, выражается в самом процессе интерпретации. Интерпретация — это работа понятия. Она не может не быть работой по прояснению, в гуссерлевском смысле слова, а следовательно, борьбой за унивокацию. В то время как метафорическое высказывание оставляет в подвешенном состоянии второй смысл, а его референт остается без непосредственной презентации, интерпретация по необходимости оказывается рационализацией. В предельном случае она устраняет опыт, получающий языковое выражение посредством метафорического процесса. Несомненно, рационализация приводит к такому устранению символической основы лишь в редуцированных интерпретациях. Эти интерпретации можно, пожалуй, суммировать так: такой-то символ, казалось, говорит нечто новое и небывалое о семантическом поле, которое лишь подразумевалось или предвосхищалось. В конце концов, по зрелом размышлении, оказывается, что символ означает лишь... некое желание, некую классовую принадлежность, некоторую степень силы или слабости основополагающей воли. В сравнении с этим истинным дискурсом символический дискурс становится синонимом иллюзорного дискурса.

Следует признать, что эти редуцирующие интерпретации согласуются с семантической направленностью, характерной для умозрительного порядка. Всякая интерпретация стремится вновь вписать семантический набросок, очерченный метафорическим высказыванием, в доступный горизонт понимания, поддающийся концептуальному контролю. Но уничтожение метафорического концептуальным в рационализирующих интерпретациях не является единственным исходом взаимодействия между различными модальностями дискурса. Можно помыслить герменевтический стиль, в котором интерпретация соответствовала бы одновременно пониманию понятия и пониманию конституирующей интенции опыта, стремящегося к высказанности метафорическим способом. В таком случае интерпретация является модальностью дискурса, действующей на пересечении двух областей — области метафорического и области умозрительного. Следовательно, это смешанный дискурс, который в качестве такового не может не испытывать притяжения со стороны двух соперничающих требований. С одной стороны, интерпретация стремится к ясности понятия, а с другой — она стремится сохранить динамику значения, которую понятие останавливает и фиксирует. Именно эту ситуацию рассматривает Кант в знаменитом § 49 «Критики способности суждения». Он называет это «*Духом (Geist)* в эстетическом смысле», «оживляющим принципом в душе (*Gemüt*)». Если метафора жизни напрашивается

на этом этапе аргументации, то именно потому, что *игра* воображения и рассудка берет на себя задачу, предписанную идеями разума, которым не удовлетворяет ни одно понятие. Но там, где терпит неудачу рассудок, воображение все еще способно «представить» (*Darstellung*). Именно это «представление» Идеи воображением заставляет концептуальную мысль *мыслить больше*.¹ Творческое воображение — не что иное, как это требование, обращенное к концептуальной мысли.²

Сказанное здесь бросает свет на наше собственное понимание живой метафоры. Метафора жива не только в том смысле, что она оживляет сформированный язык. Метафора жива в том смысле, что она вписывает порыв воображения в «мыслить больше» на уровне по-

¹ «Под эстетической идеей я понимаю такое представление воображения, которое заставляет напряженно думать (*vielzudenken*) без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определенная мысль, то есть *понятие*; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление», «Критика способности суждения», § 49, А 190.

² «Если под понятие подводится представление воображения, которое необходимо для изображения, но само по себе требует такого глубокого мышления (*soviel... als*), которое никогда не может быть охвачено определенным понятием, тем самым безгранично расширяет само понятие эстетически, то воображение действует при этом творчески и приводит в движение способность интеллектуальных идей (разум), а именно заставляет мыслить по поводу этого представления (хотя это относится к понятию предмета) больше, чем (*mehr... als*) могло бы быть постигнуто и уяснено в нем». *Ibid.*, А 192.

нения.¹ Именно эта борьба за то, чтобы «мыслить больше», ведомая «оживляющим принципом», и является «духом» интерпретации.

5. Онтологическое прояснение постулата референции

Какой ответ на семантическую направленность поэтического дискурса даст умозрительный дискурс со своими возможностями? Он ответит онтологическим прояснением постулата референции, предполагаемого в предыдущем очерке.

Это прояснение является задачей уже не лингвистики, но философии. В самом деле, отношение языка к своему иному, к реальности, затрагивает условия возможности референции вообще, а следовательно, значения языка в целом. Но семантика может лишь ссылаться на отношение языка к реальности, а не мыслить это отношение как таковое.² Она может рискнуть фи-

¹ Как и поэзия и ораторское искусство, которые Кант упоминает немного далее, она придает «изображению размах (*Schwung*), который заставляет мыслить больше (*mehr ... als*), хотя и в неразвитом виде, чем может быть охвачено понятием, то есть определенным словесным выражением», А 193.

² Фреге аксиоматически утверждает, что именно поиск истины и стремление к ней побуждают нас переходить от смысла к денотату согласно «намерению, предполагаемому мыслью и языком» (см.: Ricoeur, 1975, pp. 273–310). В «Семантике» Бенвениста реальность фигурирует в качестве «ситуации дискурса», «всякий раз неповторимой совокупности обстоятельств», «от-

лософствовать, сама того не ведая, утверждая язык как целое и как опосредование между человеком и миром, между человеком и человеком, а также внутри самого «я». В таком случае язык предстает как то, что возвышает опыт мира к артикуляции дискурса, то, что фундаментирует языковое общение и способствует пришествию человека в качестве говорящего субъекта. Неявно признавая эти постулаты, семантика принимает на свой счет тезис о «философии языка», унаследованный от фон Гумбольдта.¹ Но что такое философия языка, если не сама философия, — в той мере, в какой она мыслит отношение между бытием и высказанностью?

Прежде чем идти дальше, следует ответить на возражение, согласно которому о таком отношении невозможно говорить, поскольку не существует места, внеположного языку, и мы притязаем говорить *о* языке всегда *на* языке.

Это, разумеется, справедливо. Однако умозрительный дискурс возможен, ибо язык обладает рефлексив-

дельного объекта, которому слово соответствует в конкретике обстоятельств или употребления» («форма и смысл»). У Джона Серла существование чего-либо постулируется функцией единичной идентификации пропозиции (*Ricoeur*, 1975, pp. 273–310).

¹ Не будем путать этот тезис с его интерпретацией, предложенной Ли Уорфом: говорить, что язык придает форму одновременно миру, обмену между людьми и самому человеку, не означает приписывать эту формирующую силу лексической или грамматической структуре языка; это означает, что человек и мир формируются совокупностью *вещей, высказанных* на языке, поэзией, равно как обыденным языком и наукой.

ной способностью дистанцироваться от себя и рассматривать самого себя как такового и в своем целом как отнесенного к совокупности существующего. Эта рефлексивность является продолжением того, что лингвистика называет мета-языковой функцией, но артикулирует эту функцию в другом дискурсе — умозрительном. Это уже не просто функция, которую можно противопоставить другим функциям, в частности, референционной функции, это — знание, сопровождающее саму референционную функцию¹, *знание о своей отнесенности к бытию*.

Благодаря этой рефлексивной функции язык знает, что укоренен в бытии. Он переворачивает свое отношение к референту таким образом, что воспринимает самого себя как дискурсивное выражение, самоартикуляцию бытия, о котором говорит. Это рефлексивное сознание далеко не замыкает язык в себе самом, но является как раз сознанием его открытости. Оно предполагает возможность высказывать предложения о том, что есть, и говорить, что это артикулируется в языке, когда мы говорим о нем. Именно это знание артикулирует постулаты референции в дискурсе, отличном от

¹ С точки зрения Якобсона, метаязыковая функция является одним из измерений коммуникативного отношения, наряду с другими функциями — эмотивной, конативной, фатической, референционной и поэтической. Она состоит не в отношении к референту, но в отношении к кодам, присущим структуре языка; она выражается, например, в уравнительных определениях, посредством которых один термин в коде относят к другим терминам того же самого кода (см.: *Ricoeur*, 1975, § 2).

семантики, даже когда ее отличают от семиотики. Когда я говорю, я знаю, что нечто получает языковое выражение. Это знание имеет уже не внутриязыковой, но внеязыковой характер: оно движется от бытия к бытию-высказанным, в то время как сам язык движется от смысла к референции. Кант писал: «Для того чтобы что-то являлось, нужно, чтобы что-то было»; мы же говорим: «для того, чтобы что-то было высказано, нужно, чтобы что-то было».

Это утверждение превращает реальность в предельную категорию, исходя из которой целое языка может быть помыслено, хотя и не познано, как бытие-высказанным, присущее реальности.

На фоне этого общего тезиса теперь нужно предпринять онтологическое прояснение постулатов, относящихся уже не просто к референции вообще, но к расщепленной референции, согласно семантической направленности поэтического дискурса.

Сначала умозрительная мысль принимает понятие расщепленной референции в свое собственное пространство артикуляции в качестве *критической* инстанции, обращенной против нашего конвенционального понятия реальности. Вопрос о том, знаем ли мы, что означают слова «мир», «истина», «реальность», вставал перед нами уже много раз. Этот вопрос предвосхищал критический момент спекулятивного дискурса в самом сердце семантического анализа. Но логическое пространство этого вопроса не было открыто. Вот почему он должен был оставаться неартикулированным, по-

добно сомнению, которое смутно ощущалось по отношению к некритическим употреблениям понятия реальности у многих специалистов по поэтике. Так, мы сомневались относительно различения между денотацией и коннотацией, которое считается само собой разумеющимся. В той мере, в которой оно сводилось к взаимному противопоставлению когнитивной и эмоциональной ценностей дискурса, мы могли видеть в нем лишь проекцию — на область поэтики — позитивистского предрассудка, согласно которому лишь научный дискурс высказывает реальность.¹ Две более артикулированные темы навели нас на след собственно критического употребления понятия реальности: мы говорили, что поэтический дискурс — это дискурс, в котором *эпохе* обыденной референции является негативным условием развертывания референции второго порядка. К этому мы добавили, что такое развертывание регулируется способностью к переописанию, которая связана с некоторыми эвристическими вымыслами по образу моделей в науке.²

Теперь важно прояснить критическое значение этих понятий вторичной референции и переописания, чтобы вписать их в умозрительный дискурс.

Может появиться искушение превратить эту критическую функцию в защиту иррационального. И в самом деле, нарушение установившейся категоризации действует как логическое разрегулирование в силу не-

¹ Ср. выше: *Ricoeur*, 1975, § 2.

² *Ibid.* § 4.

уместных сближений, несообразных наложений, как будто поэтический дискурс работает на постепенную декатегоризацию всего нашего дискурса. Что касается референции второго порядка, позитивного противовеса этому беспорядку, то она, кажется, отмечает вторжение в язык до-предикативного и до-категориального, и требует другого понятия истины, чем понятие истины-верификации, коррелятивное нашему обыденному понятию реальности.

Предыдущий анализ подсказывает нам в связи с этим и другие соображения. Обсуждение понятий приемлемости и правильности в номинализме Нельсона Гудмана¹ позволило увидеть, что умозрительный дискурс может признать адекватность некоторых вербальных и невербальных предикатов лишь ценой преобразования коррелятивных понятий истины и реальности. Тот же вопрос вновь настоятельно встал в связи с тем, что мы рискнули назвать лирическим мимесисом, чтобы выразить способность к переописанию, связанную с поэтической артикуляцией так называемых «настроений» (*moods*)²: эти поэтические текстуры, как мы сказали, не менее эвристичны, чем вымысел в форме повествования; чувство не менее онтологично, чем репрезентация. Не взрывает ли эта обобщенная способность к «переописанию» первоначальное понятие «описания» в той мере, в какой последнее остается в границах предметной репрезентации?

¹ Ср.: *Ricoeur*, 1975, § 3.

² *Ibid.* § 2

Не следует ли, тем самым, отказаться от оппозиции между дискурсом, обращенным «вовне», который является именно дискурсом описания, и дискурсом, обращенным «вовнутрь», который лишь моделировал бы настроение, чтобы возвести его на гипотетический уровень? Не оказывается ли поколебленной сама оппозиция между «внутри» и «снаружи», вместе с противопоставлением между репрезентацией и чувством?

Вслед за этим начинают колебаться и другие различия, например, различие между открытием и созиданием, между обнаружением и проецированием. То, что поэтический дискурс артикулирует в языке, есть до-объектный мир, в котором мы оказываемся уже от рождения, но в который мы также проецируем наши наиболее собственные возможности. Таким образом, нужно поколебать господство объекта, чтобы позволить быть и быть высказанной нашей изначальной принадлежности к миру, в котором мы живем, то есть к миру, который одновременно предшествует нам и принимает отпечаток наших трудов. Короче говоря, нужно вернуть прекрасному слову «изобретать» его двойной смысл, предполагающий одновременно открытие и созидание. В силу того, что анализ оставался заложником привычных дистинкций, понятие метафорической истины, намеченное в конце седьмого очерка, казалось в плену непреодолимой антиномии: «метапоэтика» Уилрайта, которую мы могли назвать наивной, и критическая бдительность Тербэйна, развенчавшая онтологический порыв поэ-

тического высказывания в согласованном господстве «как бы», продолжали противостоять друг другу на почве верификационистского понятия истины, которое само тесно связано с позитивистским понятием реальности.¹

Именно здесь, как мы и опасались, критическая инстанция оборачивается в защиту иррационального. Не колеблется ли сама структура высказывания, если приостанавливается референция к объектам, противостоящим *выносящему суждение* субъекту? Не исчезает ли само понятие умозрительного дискурса, а с ним и диалектика умозрительного и поэтического, вместе со сглаживанием стольких хорошо известных различий?

Пора вспомнить о самом значительном достижении седьмого очерка: расщепленная референция, как мы говорили, означает, что носителем напряжения, характерного для метафорического высказывания, в конечном счете, является глагол-связка *есть*. «Быть как» означает быть *и* не быть. Это было и не было. В рамках семантики референции онтологическое значение этого парадокса не могло быть замечено; вот

¹ Хайдеггеровский акцент этих замечаний бесспорен; в этом можно легко распознать оппозицию между истиной-несокрытостью и истиной-соответствием, получившую известность после «Бытия и времени». Однако мы отложим момент, когда мы займем твердую позицию по отношению к мысли Хайдеггера в целом, пока наш анализ не достигнет более продвинутой критической точки, где будет уже невозможно сослаться на «раннего» Хайдеггера, не приняв решения относительно «позднего» Хайдеггера.

почему бытие могло там фигурировать только как связка утверждения, как *апофантическое* (*высказывающее*) бытие. По крайней мере, различение реляционного смысла и экзистенциального смысла в самой сердцевине бытия-связки указывало на возможное включение в умозрительный дискурс диалектики бытия, которая обладает своим апофантическим признаком в парадоксе связки *есть*.

Какой своей чертой умозрительный дискурс о бытии ответит на парадокс связки, на апофантическое *есть* / *не есть*?

Если вернуться к предыдущим этапам исследования, то интерпретация *быть-как* напоминает нам, в свою очередь, о таинственном замечании Аристотеля, оставшемся без отклика, насколько я знаю, в остальном аристотелевском корпусе: что означает для живой метафоры «ставить перед глазами» (или, согласно другим переводам, «рисовать», «изображать картину»)? Ставить перед глазами — отвечает третья часть «Риторики» — это значит «изображать вещи в действии» (1411 b 24–25). Философ уточняет: когда поэт представляет одушевленными неодушевленные вещи, его стихи «изображают все движущим и живущим, а действие есть движение» (1412 a 12).

Прибегая в этом моменте своей рефлексии к категории «первой философии», Аристотель предлагает искать ключ к онтологическому прояснению референции в умозрительном осмыслении значений бытия. Но примечательно, что он вновь отсылает не к разли-

чению категориальных значений бытия, а к различению еще более радикальному: между бытием как возможностью и бытием как действительностью (*acte*).¹ Это расширение поля полисемии бытия очень важно для нашей темы. Прежде всего, это означает, что именно в умозрительном дискурсе артикулируется последний смысл референции поэтического дискурса: в самом деле, акт имеет смысл лишь в дискурсе о бытии.

¹ Метафизика, Д, 7, (*Aristote*, 1953, 1017 а 35–b 9) относительно слова «бытие» подчеркивает, что дистинкция «действительность (акт) — возможность» проходит красной нитью сквозь все категории (в акте и в возможности может быть не только сущность, но и качество, состояние и т. д.). Таким образом, дистинкция является онтологической и трансцендентальной дистинкцией второго порядка, так как она удваивает категориальный анализ. Уве Арнольд (*Arnold U. Die Entelechie*, Wien und München: Oldenburg, 1965. S. 141–170) твердо подчеркивает чрезвычайную радикальность теории энтелехии по отношению к категориальному анализу: «Содержательный смысл бытия (*Aussagesinn*), *ousia*, имплицирован в определениях: возможности, энергии, энтелехии, прежде чем он непосредственно определяется категориями. Существование, возможность, энергия, энтелехия — это понятия, которые по необходимости применяются ко всему категориально действительному, но ничего не добавляют к эмпирическому понятию; это понятия трансцендентально предполагаемые; они опосредуют действенность всякой естественной потенциальности в той мере, в которой они не направлены непосредственно на объекты, но косвенным образом затрагивают смысл непосредственности, принадлежащий объектам. Именно в этом смысле предположения (*Voraussetzungsinn*) состоит вся семантика аристотелевской философии» (*Uwe*, 1965, 142–143).

Далее, это означает, что семантическая направленность метафорического высказывания пересекается самым решительным образом с семантической направленностью онтологического дискурса не в той точке, где метафора по аналогии встречается с категориальной аналогией, а в точке, где референция метафорического высказывания вводит в действие бытие как акт и как возможность. Наконец, это означает, что это пересечение между поэтикой и онтологией затрагивает не только трагическую поэзию:¹ ведь приведенное выше замечание из «Риторики» распространяет способность «обозначать акт» на всю поэзию, а значит, и на лирический мимесис (по выражению, которое мы рискнули употребить в седьмом очерке).

Но что же такое может означать «обозначать акт»?

¹ Мы уже приводили фрагмент из «Поэтики», в котором говорится, что трагедия подражает жизни, «представляя всех изображаемых лиц как действующих (*bosprattontas*) и деятельных (*energountas*)», «Поэтика» (*Aristote*, 1969, 1448 а 24). У Аристотеля переход от *praxis* к *energeia* обеспечивается центральным понятием *ergon*, которое имеет двойную направленность: с одной стороны, оно связано с этикой, поскольку обозначает единую «функцию» человека как такового, лежащую в основе его разнообразных техник и навыков (*Aristote*, 1959, I, 6); с другой стороны, оно связано с онтологией, поскольку воспринимается как синоним энтелехии: Метафизика, Θ, 1 гласит: «О сущем говорится... в смысле действительности или осуществления» (1045 в 33) и далее (Θ, 8): «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и «деятельность» (*energeia*) производно от «дела» (*ergon*) и нацелено на осуществленность (*entelecheia*)» (*Aristote*, 1953, 1050 а 22).

Не отражаются ли на поэтике трудности, связанные с онтологией акта и возможности? Ведь, как мы знаем от самого Аристотеля, онтология говорит не более чем следующее: возможность и акт определяются в корреляции, то есть круговым образом¹; дискурс, который к этому относится, является не демонстративным, но индуктивным и аналогическим.² Конечно, как мы установили выше, аналогия не сводится к постыдной метафоре. Но к трудностям онтологического дискурса вообще прибавляются трудности, присущие этим двум наиболее радикальным значениям бытия: действитель-

¹ Фрагменты Δ, 12 и Θ, 1–5 непосредственно определяют возможность в сильном смысле, то есть возможность, «относящуюся к движению»: это начало изменения вещи, находящейся в ином или в ней самой, поскольку она иное. Но возможность в широком смысле как способность быть (*Aristote*, 1953, Θ, 6–8) является чистым коррелятом: возможность отсылает к действительности, как способность быть отсылает к бытию; более того, «действительность первее возможности» (*Aristote*, 1953, Θ, 8). Таким образом, мы мыслим только отличие действительности и возможности: «Действительность — это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности... а в смысле осуществления» (*Aristote*, 1953, Θ, 6 1048 а 31–35).

² Определение это индуктивно: оно основывается на отдельных примерах (когда мы говорим, например, об (изображении) Гермеса, что оно в дереве»). Оно аналогично; здесь нельзя дать определение путем рода и различия: действительность относится к возможности как «строящее относится к способности строить, бодрствующее относится к спящему, и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением» (*Aristote*, 1953, Θ, 6, 1048 б 1–3).

но ли Аристотель овладел всеми вариациями амплитуды понятия возможности?¹ Убедительно ли он упорядочил смежные понятия акта, *praxis*, *poiesis*, движения?²

¹ В первой части книги Θ «Метафизики» (главы 1–5) возможность «в собственном смысле» определяется («в отношении к движению»); вопрос в таком случае в том, как она актуализируется в зависимости от того, характеризует ли она искусственное, естественное или разумное сущее (*Aristote*, 1973, Θ, 2, 5). Во второй части (главы 6–7) возможность воспринимается в более широком смысле, соответствующем широте диапазона понятия действительности, которое, как мы сказали, определяется путем индукции и аналогии: «Говоря о возможности, я имею в виду не только ту определенную способность, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще... всякое начало, способное вызвать и остановить движение чего-то» (*Aristote*, 1953, 1049 б 7). Действительность коррелятивна именно этого рода возможности; именно по отношению к ней действительность переее, и по определению и в отношении времени, и в отношении сущности (Θ, 8). Относительно всего этого см. Декари В. (*Décarie V. L'objet de la Métaphysique selon Aristote*. P. 157–161).

² В определенном смысле движение есть акт — «акт того, что находится в возможности», как говорится в «Физике», и приведенный выше фрагмент из «Риторике» (*Aristote*, 1953, 1412 а 10) напоминает об этом. В книге Θ «Метафизики» движение и акт также являются родственными понятиями: «Ведь за деятельность больше всего принимают движение» (*Aristote*, 1953, Θ, 3). Но различие между *praxis* и *poiesis* стремится разделить эти понятия: только имманентное действие (*praxis*), в котором заключена его цель, по-настоящему является действием; переходное же действие (*poiesis*), цель которого находится вовне его, является всего лишь движением (*Aristote*, 1953, Θ, 6).

С этого момента мы можем предпринять интерпретацию формулы «обозначать акт» лишь предварительным, а не догматическим образом, при котором утверждать можно, лишь вопрошая. И эта интерпретация неотделима от онтологического прояснения постулата метафорической референции.

Итак, что можно понимать под выражением «обозначать вещи в акте»?

Это может означать видение вещей в качестве *деяний, поступков*. Это, разумеется, верно в случае трагедии, которая показывает людей «действующими, в действии». И действительно, привилегия поступка в том, что акт в нем целиком находится в деятеле, как видение находится в видящем, жизнь — в душе, созерцание — в уме. В поступке акт полон и закончен в каждом из своих моментов и прекращается лишь с достижением цели: ведь можно сказать, что «он живет хорошо — и тем самым жил хорошо; он счастлив — и тем самым уже был счастлив» («Метафизика», Θ 1048 b 25–26). Это видение мира в образе одного большого *жеста* могло бы принадлежать Гете, переписывающему пролог святого Иоанна: «В начале было дело». Однако видеть все вещи в качестве деяний — не означает ли видеть их как «человеческие, слишком человеческие», и тем самым признавать за самим человеком чрезмерную привилегию?

Означает ли видение вещей в акте, что они воспринимаются наподобие произведения искусства, *технического произведения*? Тогда действительность пред-

ставала бы перед нашим взором как мастерство, порожденное волей художника, «который не встречал бы никаких препятствий», как сказано в «Метафизике» (Θ, 7). Но не означает ли это навязать взгляду еще более обременительный антропоморфизм, чем в предыдущей интерпретации?

Может быть, видеть все вещи в акте означает видеть их как естественное расцветание? Эта интерпретация, кажется, ближе к примерам из «Риторики» (видеть неодушевленные вещи одушевленными). Не это ли мы предполагали в конце первого очерка, говоря: *живое* выражение — то, которое высказывает *живой* опыт? Обозначать акт означало бы видеть вещи, которым ничто не мешает происходить, видеть их как то, что распускается, расцветает. Но не было бы тогда обозначение акта одновременно обозначением возможности в широком смысле, включающем в себя всякое движение и покой? Поэт в таком случае разве не был бы тем, кто видит возможность как акт и акт как возможность. Тем, кто видит полным и завершенным то, что лишь намечается и становится, тот, кто видит всякую достигнутую форму как обещание новизны?.. Короче говоря, тем, кто достигает «этого имманентного начала, пребывающего в природных сущностях, будь то в возможности или в энтелехии», который по-гречески называется *φύσις*?¹

¹ В книге Δ «Метафизики» (*Aristote*, 1953, Δ, 4) относительно слова *physis* говорится: «Природой, или естеством называется [1] возникновение того, что растет... [2] первооснова ра-

Для нас, современных людей, живущих уже после конца аристотелевской физики, этот смысл слова *фюзис*, возможно, вновь пуст, и его осмысления поэтический дискурс требует от умозрительного дискурса. Тогда задача умозрительного дискурса — отправиться на поиски места, в котором явление означает «порождение того, что растёт». Если этот смысл уже не следует искать в регионе предметов, занимаемом физическими телами и живыми организмами, то кажется, что поэтическое слово «обозначает акт» именно на уровне явления в целом, явления как такового. По отношению к этому необъятному значению обозначение деяния, обозначение мастерства, обозначение движения являются уже детерминацией, то есть определением и ограничением, в силу которых утрачивается часть из того, на что указывает выражение «обозначать расцветание явления». Если существует момент нашего опыта, в котором живое выражение высказывает живое существование, то это тот момент, когда движение восхождения по энтропическому склону языка встречается с движением возвращения по сю сторону различий между актом, действием, производением, движением.

Таким образом, задача умозрительного дискурса — поиски места, в котором явление означает «рождение того, что растёт». Этот проект и эта программа вновь по-

ступающего, из которой оно растёт [3] то, откуда первое движение, присущее каждой из природных вещей как таковой, ... природы или естество... есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом».

зволяют нашему пути пересечься с путем Хайдеггера, чья поздняя философия пытается найти созвучие между умозрительной мыслью и поэтическим высказыванием. Упоминание о Хайдеггере тем более уместно, что метафора расцветания оказалась для него действительно необходимой в самом средоточии его критики метафизического истолкования метафоры как метафоры метафоры: «Цветы» наших слов — *Worte, wie Blumen* (слова, как цветы) — высказывают существование в его расцветании.¹

В предпоследней стадии этого исследования философия Хайдеггера поистине предстает перед нами как попытка (*tentative*) и вместе с тем искушение (*tentation*). Попытка, в которой следует черпать вдохновение всякий раз, когда она очевидно способствует выстраиванию умозрительной мысли в соответствии с семантической направленностью, которая одушевляла уже аристотелевское исследование множественных значений бытия. Искушение, которое следует отвергать всякий раз, когда различие между умозрительным и поэтическим вновь оказывается под угрозой.

Я согласен с главными интерпретаторами Хайдеггера² в том, что средоточие хайдеггеровской мысли на последнем этапе ее развития заключается в сопринадлежности друг другу *Erörterung* и *Ereignis*. Первый тер-

¹ Untertwegs zur Sprache. P. 206; ср. выше, § 3.

² Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1963; Lafoucrière O. Le Destin de la pensée et la mort de Dieu selon Heidegger, La Haye, Nijhoff, 1967. PP. 1–40. Puntel L. B. Analogie und Geschichtlichkeit, t. 1, Freiburg i. Br., Herder, 1969.

мин означает поиск «места» и в то же время «комментирование» этого поиска, а второй термин означает «самую вещь», которую надлежит помыслить. Сопринадлежность *Erörterung* и *Ereignis* как «топология бытия» есть то, что обозначает умозрительную мысль в ее «конституирующем жесте».

То, что *Ereignis* обладает той же смысловой направленностью, что и мыслимое ранее в паре *акт-возможность*, подтверждается как отрицательно — путем отказа от сведения всей гаммы его значений к событию (*Geschehnis*) или к процессу (*Vorkommnis*), так и положительно — сближением *Ereignis* с *es gibt*, которое в своем аспекте дара возвещает всякое расцветание явления. *Ereignis* и *es gibt* знаменуют открытие и развертывание, на основании которых для выносящего суждение субъекта существуют объекты. «Вещь», которая поддается осмыслению, называется в терминах топологии «областью», способность идти «навстречу», близость «близкого». Но разве игра сходства уже не подготовила нас к этим вариациям расстояния?

То, что *Erörterung*, со своей стороны, знаменует трудность высказывания, соответствующую трудности бытия,¹ не должно удивлять читателя, который уже узнал работу мысли, включенную в старое учение об аналогии бытия. Когда философ сражается на двух фронтах — против соблазна невыразимого и против мощи «обыденной речи» (*Sprechen*), короче говоря, за

¹ Эти выражения принадлежат Станисласу Бретону: *Breton S. Du Principe*, Paris: Bibl. Des Sc. Rel., 1971. P. 137.

высказывание (*Sagen*), не являющееся ни триумфом неартикулированного, ни триумфом знаков, доступных говорящему и манипулируемых им, — не оказывается ли он в ситуации, сравнимой с ситуацией античного или средневекового мыслителя, который ищет свой путь между бессилием дискурса, отданного во власть рассеянных значений, и унивокальностью, над которой господствует логика рода?

Erörterung, направляясь к *Ereignis*, направляется к «тождественному», «идентичному», которое характеризует ее как умозрительную мысль.¹ И это «тождественное» находится в ситуации аналогии древних авторов, поскольку быть похожим (*ressembler*) и здесь также значит собирать воедино (*rassembler*).

¹ «Каждый мыслитель продумывает только одну-единственную мысль... Мыслителю же нужна лишь одна-единственная мысль. И трудность для мыслителя заключается в том, чтобы эту одну-единственную мысль удерживать как единственно ее данное мышлению (*zu-Denkende*), осмыслять это одно как то же самое и говорить об этом том же самым соразмерным способом и тоном», Was heisst Denken, Tübingen, Niemeyer, 1971, S. 20; (Русский перевод: Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Территория будущего, 2005. С. 85. — Прим. пер.). Ж. Грейш, который приводит этот текст, сопровождает его комментарием: «Вопрошать мыслящим образом мысль Хайдеггера — это значит вопрошать ее в первую очередь относительно этого «того же самого», которое держит ее в напряжении», Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis, Revue des sciences philosophiques et théologiques, январь 1973. P. 73.

Означает ли это, что умозрительный дискурс вновь оказывается под угрозой возврата к поэзии? Ничего подобного. Даже если Ereignis называют метафорой¹, речь идет о метафоре философа в том смысле, в каком метафорой можно назвать в конечном счете и аналогию бытия, тем не менее остающуюся всегда отличной от метафоры поэта. Сама манера сопоставлять поэтический и философский дискурсы у Хайдеггера (например, в *Aus der Erfahrung des Denkens*)², смешивая их, свидетельствует о непреодолимой пропасти между тождественным, которое следует мыслить, и метафорическим сходством. В этом небольшом тексте примечательно то, что поэтическое произведение не служит украшением философскому афоризму, а этот последний не представляет собой перевода поэмы: поэтическое произведение и афоризм находятся друг с другом в резонирующем согласии, сберегающем их различие. Поэт отвечает на си-

¹ Ж. Грейш (*Greisch J.* Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1973: «Ereignis — это, должно быть, последняя инстанция, которая гарантирует мышление метафоры у Хайдеггера и тем самым выживание самого философского дискурса (449)».

² *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954; мы остановимся на этих нескольких афоризмах: «Поэтичность мысли еще сокрыта — там, где она показывается, она долго похожа на утопию полу-поэтического разума — но мыслящая поэзия на самом деле является топологией бытия (*Seyns*) — она высказывает ему пребывание его существа».

лу воображения мыслящей поэзии умозрительной силой поэтизирующей мысли.

Конечно, различие сводится к минимуму, когда философ выбирает в качестве собеседника мыслящую поэзию — поэзию поэтов, которые сами поэтически представляют язык, наподобие Гельдерлина, и отвечает ей поэтизирующей мыслью, «полу-поэтической мыслью». Но даже тогда именно умозрительная мысль пользуется метафорическими ресурсами языка, чтобы создать смысл, и тем самым отвечает семантической инновацией на требование «вещи», которую нужно высказать. Такой процесс не несет в себе ничего постыдного, пока умозрительная мысль осознает, что она отлична и что она ответна, поскольку она — мыслящая. Таким образом, метафоры философа вполне могут походить на метафоры поэта, поскольку, подобно им, они отклоняются от мира предметов и от обыденного языка; но они не смешиваются с метафорами поэта. То же самое следует сказать относительно известного пристрастия к этимологиям, характерного уже для Платона и Гегеля. Философу дозволено стремиться высказать странное и чуждое, омолаживая некоторые мертвые метафоры или восстанавливая некоторые архаичные способы употребления слова. Наше собственное исследование подготовило нас к тому, что этот языковой маневр не предполагает никакой мистики «первичного смысла». Уже погребенный был смысл становится новым значением в нынешней инстанции дискурса. Тем более если умозрительная мысль принимает его, чтобы расчистить себе

путь к самой «вещи». Точно так же следует рассматривать возвращение старых метафор — метафоры света, солнца, жилища, пути. Их использование в новом контексте равносильно инновации. Те же самые метафоры могут служить платонизму невидимого или же восхвалять видимость явления. Вот почему, если ни одной из них не отдается преимущества, ни одна также и не запрещена. Поэтому неудивительно, что возвращается старое размышление о полисемии бытия и что, на манер теоретиков аналогии сущего, размышляем о «большем значении» (*Mebrdeutigkeit*), которое отличается от простого расценивания — *Vieldeutigkeit*.¹ В своем споре с этой новой полисемией бытия философия подтверждает, что философское мышление и поэтическое творчество — не одно и то же.

Можно возразить, что это прочтение Хайдеггера вовсе не учитывает его стремления порвать с метафизикой и того «прыжка» за пределы метафизического круга, которого требует поэтизирующая мысль. Признаюсь, что именно здесь я сожалею о занятой Хайдеггером позиции.

В этом заключении всей предыдущей истории западной мысли в рамки единой метафизики я могу видеть лишь некоторого рода мстительность. Однако эта мысль побуждает нас отвергнуть эту позицию вместе с волей к власти, от которой она представляется Хайдеггеру неотделимой.² Единство метафизики есть

¹ Was heisst Denken, S. 68. Unterwegs zur Sprache, S. 74–75.

² *Greisch J.* Identité et difference, Op. cit. P. 83.

конструкция хайдеггеровской мысли, созданная постфактум и предназначенная для обоснования его собственного труда мысли и отказа от мышления, не являющегося преодолением метафизики. Но с какой стати эта философия должна отказывать всем своим предшественникам в привилегии прорыва и инновации, которую она приписывает себе одной? Мне кажется, что пора отринуть удобство, ставшее ленью мысли и проистекающее из заключения всей западной философии в рамки одного-единственного слова — «метафизика».¹

Если можно сказать, что Хайдеггер принадлежит к традиции умозрительной мысли, то именно потому, что фактически в служении новому опыту он решает при помощи новых инструментов мысли и новых

¹ Нынешняя тенденция охватывать всю западную мысль в туманном понятии «репрезентации» вызывает аналогичные замечания. В этом случае упускают из виду, что в философии одни и те же слова непрерывно возвращаются всякий раз с новым смыслом, который им придает смысловая ситуация контекста. В этом аспекте я не могу согласиться с Ж. Грейшом, который видит в «представляющей мысли» «единственный взгляд на бытие»: в этом, по его словам, «основная определенность, лежащая в основе всех исторических осуществлений этой мысли» (*Greisch J. Op. cit. P. 84*). Однако, тот же автор пишет: «Ereignis непосредственно сталкивает нас с вечной мукой мысли, коей является ее отношение к бытию (77)». Не говорит ли сам Хайдеггер об Ereignis, что если оно неслыханно для мысли, оно является «старейшим в западной философии» (*Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969. S. 25*)?

дискурсов задачу, аналогичную задаче своих предшественников.

Кто из философов, заслуживающих этого имени, не размышлял до него о метафоре пути и не считал себя первым, кто встал на путь, который есть язык, обращающийся к нему? Кто из них не искал «почву», «глубину», «жилице» и «опушку»? Кто не думал, что истина близка и все же трудноуловима и еще труднее выразима, что она сокрыта и вместе с тем явлена, открыта и все же скрыта под покровом? Кто не связывал тем или иным образом движение мысли вперед с ее способностью «регрессировать», делать шаг «назад»? Кто не приложил усилия, чтобы отличить «начало мысли» от всякого хронологического начала? Кто не понимал свою наиболее собственную задачу как работу мысли ради себя самой и против себя самой? Кто не полагал, что, для того, чтобы продолжать, нужно уметь порывать, совершать «прыжок» за пределы круга принятых идей? Кто не противопоставлял мысль на горизонте предметному познанию, размышляющую мысль представляющей мысли? Кто не сознавал, что в конечном счете «путь» и «место», «метод» и «вещь» тождественны между собой? Кто не замечал, что отношение между мыслью и бытием не является отношением в логическом смысле слова, что оно не предполагает терминов, предваряющих его, но тем или иным образом есть сопринадлежность мысли и бытия? Наконец, какой философ до Хайдеггера не пытался помыслить тождественность иначе, нежели как

тавтологию, исходя из самой сопринадлежности мысли и бытия?

Вот почему, вопреки самоинтерпретации Хайдеггера, его философия *Erörterung* — *Ereignis* имеет вес лишь благодаря своему вкладу в непрекращающуюся проблематику мысли и бытия. Философ может писать поочередно “*Sein*”, “*seyn*”, “*sein*”, — но в том, что вычеркнуто, все еще ставится вопрос о бытии. К тому же не в первый раз бытие зачеркивается, чтобы получить признание в своей сдержанности и в своей щедрости, в своей скромности и в своем бескорыстии. Как и предшествующие умозрительные мыслители, Хайдеггер находится в поиске решающего слова, «того, которое решительно обосновывает весь ход мысли». Для него этим решающим словом является *es gibt*. Оно содержит признак определенной онтологии, в которой средний род говорит больше, чем личное начало и в которой дар принимает в то же время форму судьбы. Эта онтология проистекает из того, что он прислушивается внимательнее к грекам, чем к евреям, и к Ницше, чем к Кьеркегору. Пускай! Так же внимательно следует прислушиваться к этой онтологии, без каких-либо требований. Но как таковая она не обладает привилегией противостоять всем остальным, относя их к единой метафизике. Ее недопустимое притязание — положить конец истории бытия, как будто «бытие исчезает в *Ereignis*».

Цена, которую приходится платить за это притязание, — это непреодолимая двусмысленность послед-

них работ, разрывающихся между логикой своей непрерывной связи с умозрительной мыслью и логикой разрыва с метафизикой. Согласно первой логике, *Ereignis* и *es gibt* продолжают движение мысли, которая непрерывно корректирует себя самое, непрерывно стремится к высказанности, более адекватной, чем обыденная речь, высказанности, которая показывает и позволяет-быть, наконец, то движение мысли, которое никогда не отказывается от дискурса. Вторая логика ведет к ряду сглаживаний и устраниний, которые ввергают мысль в пустоту, сводят ее к герметизму и вычурности и вновь обращают этимологические игры в мистификацию «первичного смысла». Более чем что-либо другое, эта логика призывает к освобождению дискурса от его пропозициональной обусловленности, забывая об уроке, преподанном Гегелем, согласно которому умозрительное предложение — это все еще предложение.¹ Именно таким образом эта философия вновь вдыхает жизнь в соблазны неартикулируемого и невыразимого и даже в некоторую отчаянность в языке, близкую той, которая высказана в предпоследнем тезисе «Трактата» Виттгенштейна.

¹ *Гегель*, Феноменология духа, Предисловие, IV. Стоит ли упрекать Гегеля в возвеличивании субъекта, когда он утверждает, что истинное есть субъект? Этот субъект не является самодостаточным и отдельным «я», которому Хайдеггер предьявляет справедливые обвинения. Относительно субъекта можно сказать то же самое, что и относительно репрезентации: не существует единой, неподвижной и завершенной философии субъекта.

В завершение я хочу удержать из последнего этапа творчества Хайдеггера лишь это замечательное заявление: «Между мышлением и поэзией царит сокровенное родство, ибо они, будучи на службе у языка, ходатайствуют за него и бескорыстно расходуют себя. В то же время, однако, между ними зияет бездна, ибо они “обитают на отдаленнейших вершинах”».¹

Здесь охарактеризована сама диалектика модусов дискурса в их близости и в их различии.

С одной стороны, поэзия по своей сути и сама по себе позволяет помыслить набросок «напряженной» концепции истины; эта концепция резюмирует все формы «напряжений», выявленные семантикой: напряжение между субъектом и предикатом, между буквальным и метафорическим истолкованием, между тождеством и различием; затем она собирает их воедино в теории расщепленной референции, и наконец, она приводит их к кульминации в парадоксе связки, согласно которому «быть-как» означает быть и не быть. Посредством этого речевого *оборота* поэзия артикулирует и сохраняет, во взаимодействии с другими модусами дискурса,² опыт принадлежности, который включает человека в дискурс, а дискурс — в бытие.

¹ Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993, № 8. С. 113–123. — *Прим. пер.*

² Опыт принадлежности отмечает не только поэтический дискурс, но и другие модусы дискурса; он предваряет не только эстетическое сознание и его суждение вкуса, но и историческое сознание с его критикой предрассудков и все языковое сознание с его притязанием на овладение и мани-

С другой стороны, умозрительная мысль полагает в основание своей работы динамику метафорического высказывания и упорядочивает ее в соответствии со своим собственным смысловым пространством. Ее ответ возможен лишь потому, что дистанцирование, определяющее критическую инстанцию, одновременно опыту принадлежности, открытому или вновь обретенному поэтическим дискурсом¹, а также потому, что поэтический дискурс как текст и произведение² превосхищает дистанцирование, которое умозрительная мысль возводит на наивысшую ступень рефлексии.

пуляцию знаками. В этом тройственном разделении мы узнаем три «региона», которые рассматривает герменевтическая философия Х.-Г. Гадамера в «Истине и методе».

¹ В другой работе — два фрагмента из которой были опубликованы в *Philosophy Today*, 17, n. 2/4, 1973 под заголовками «The Task of Hermeneutics», PP. 112–128 и «The Hermeneutical Function of Distantiation», PP. 129–141 — я разрабатываю эту диалектику принадлежности и дистанцирования в рамках немецкой герменевтики от Шлейермахера до Гадамера и в контексте спора этой последней в первую очередь с науками о духе, а затем с критическими общественными науками, главным образом с критикой идеологий. Этот последний аспект диспута выходит на первый план в моем очерке «Герменевтика и критика идеологий» (С. 25–64).

² В другом месте я показываю, каким образом понятие «текста» перекрывается с множественными модальностями дистанцирования, связанными не только с письмом, но и с производством дискурса как произведения («Qu'est-cequ'untexte?» in *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift* в честь Х.-Г. Гадамера, Tübingen, Mohr, 1970, t. II. PP. 181–200).

Наконец, расщепление референции и переописание реальности, подчиненное воображаемому вариациям вымысла, проявляются как специфические фигуры дистанцирования, когда они поддаются рефлексии и новой артикуляции в умозрительном дискурсе.

«Напряженная» истина поэзии дает помыслить самую изначальную и самую сокрытую диалектику: ту диалектику, которая имеет место между опытом принадлежности в целом и способностью к дистанцированию, открывающему пространство умозрительной мысли.

*Перевод с французского Ф. Станжевского,
под ред. Г. Вдовиной*

Комментарий переводчика

Язык Поля Рикёра очень непрост, в особенности с учетом того, что он нередко использует *осмысленную* игру слов, несущую на себе существенную смысловую нагрузку. Ярким примером может служить словосочетание *pertinence impertinente* (слово *pertinent* означает «уместный», тогда как отрицательный префикс придает слову *impertinent* значение «дерзкий, бесцеремонный»). Это важный термин в книге Рикёра, поскольку он означает метафорическую замену существующей смысловой адекватности («уместности») новой адекватностью. Переводчику пришлось перевести этот термин этимологически дословно как «неуместная уместность», дабы не исказить изначальной смысловой интенциональности термина.

Еще один неоднозначный термин — *visée sémantique*. В дословном переводе он звучал бы как «семантическая направленность», однако, поскольку этот термин используется автором в контексте феноменологической концепции интенциональности, мы перевели его как «семантическая интенциональность».

Мы также приняли ряд менее существенных, но, по нашему мнению, облегчающих понимание, методологических решений. Так, термин *univocité* мы решили перевести не как «однозначность», а при помощи технического термина «унивокация», который, да простят нам дурной каламбур, представляется более *однозначным*.

Мы прибегли к уже устоявшейся традиции русского перевода терминов Фреге *Sinn* и *Bedeutung* как «смысл» и «денотат». Однако мы намеренно не стали «русифицировать» ряд французских терминов — прежде всего, термин *représentation* в разных его употреблениях, поскольку в данном случае русский перевод этого термина как «представление», в силу чрезмерной многозначности русского слова, затрудняет понимание.

Термины и цитаты из Мартина Хайдеггера и Жака Деррида мы старались переводить на основании существующих переводов на русский язык. Там, где автор использует термины Хайдеггера в оригинале, мы также в тексте оставляли немецкие оригиналы без перевода.

Фёдор Станжевский

Ирина Казакова

Опыт совладения
и опыт совпадения
в чтении Целана

Предисловие к переводу

«Лирическое стихотворение является предельным случаем потому, что в нем, вне всякого сомнения, в наиболее чистом виде воплощена неотделимость произведения искусства от оригинальности его языкового выражения, что доказывается непереводимостью лирического стихотворения на другие языки».¹ Гадамер говорит о предельной форме употребления языка, какой является лирическая поэзия. И мы здесь оказываемся в парадоксальной ситуации, потому что в отличие от Гадамера, пребывающего внутри одного — немецкого — языка, мы как раз-таки находимся в ситуации перевода, более того — находимся в ситуации двойного, если не тройного перевода, тем самым, если следовать логике приведенного высказывания, как бы умножая непереводимость и попадая в ситуацию невозможности высказывания. Во-первых, мы перево-

¹ *Гадамер Х.-Г.* *Философия и поэзия // Кн. Актуальность прекрасного.* М.: Искусство, 1991. С.120.

дим философский текст Гадамера, во-вторых, стихотворение Пауля Целана, в-третьих — то особое языковое отношение, которое устанавливается между текстами Гадамера и Целана, вернее сказать, то уникальное единство смысловой интенции, которое устанавливается Гадамером в отношении стихотворения поэта, которое, в свою очередь, также обретает в процессе совершаемой работы свой «язык» и осуществляется в нем. Но та же самая гадамеровская «логика» обосновывает и возможность нашего движения в этом онемении, поскольку «отказ языка служить нам свидетельствует о его способности искать выражение для чего бы то ни было, а сама утрата дара речи есть уже некоторый вид речи; эта утрата не только не кладет конец говорению, но, напротив, позволяет ему осуществиться».¹ Слух наш с легкостью улавливает уже знакомый хайдеггеровский дискурс: понимание — это процедура языка, сам процесс понимания — это событие языка, «даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах или об умолкнувшем и застывшем в буквах голосе — событие языка, свершающееся в том внутреннем диалоге души с самой собой».²

Речь принадлежит говорению, слышанию и молчанию, — говорит Хайдеггер.³ Речь и событие находятся в теснейшей взаимосвязи. Событие сущностно уже от-

¹ *Гадамер Х.-Г.* Язык и понимание // Кн. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 44.

² Там же.

³ *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. С.162.

крыто в со-расположении и со-понимании. «Со-бытие в речи явно “выражено” разделяется... <...>. Всякая речь о..., в своем проговоренном сообщающая, имеет вместе с тем характер *самовыговаривания*». Взаимосвязь речи с пониманием и понятностью, согласно Хайдеггеру, становится отчетливой из принадлежащего пространству экзистенциальной, то есть онтологической возможности слышания. Речь здесь идет об экзистенциальной открытости Дазайн как «со-бытия для другого». И потом происходит решающее: «Присутствие слышит, ибо понимает. Как понимающее бытие-в-мире с другим оно “послушно” со-бытию и самому себе, и в этой послушности принадлежит. Слышание друг друга, в котором складывается со-бытие, имеет возможные способы следования, сопутствия, приватные модусы неслышания, противоречия, упрямства, отказа».¹

Но герменевтические условия нашей языковой практики гораздо лучше высвечивает другая форма герменевтической рефлексии, направленная не столько на сказанное в речи, сколько на то, что с помощью речи угаивается.² «Спор открытия и сокрытия — это не только истина творения»³, но и, согласно Хайдеггеру, истина всего сущего. Поэтому движение понимания в тол-

¹ Там же. С. 163.

² Гадамер Х.-Г. Семантика и герменевтика // Кн. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 67.

³ Гадамер Х.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Кн. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 113.

ковании поэтического произведения — это движение к истине. Истине, которая сказана словом Целана.

Но здесь же мы и сталкиваемся и с необходимостью вспомнить о рецепции целановской поэзии вообще, которая происходила в последние десятилетия XX века, размышление над которой наводит на предварительное заключение о том, что возможны два основных способа установления себя по отношению к ней. Эти две задним числом схватываемые установки, необходимо обнаруживающие себя в некотором непреодолимом «между», можно в первом приближении определить как опыт совпадения и опыта совладания. Гадамер принадлежит второму. Даже если пишет: «И ни в коем случае я не следую здесь какому бы то ни было «герменевтическому методу». Я даже не знаю, каким он должен быть. Я только стараюсь привести к осознанию то, что совершал по сути каждый читатель». Значение этой принадлежности определяется тем, что он остается предан дискурсу, «из» которого обращается к предельному поэтическому, под его словами твердая почва языка, знающая «атопон», но не ведающая «горы» и «утопии», его движение не перестает быть методичным. Будто мельничное колесо, герменевтический круг его метода движется неизменно, согласно мерной частоте тактов, не зная спотыканий, «аттракциона смыслов», «искусным образом созданных затруднений». Легкость схватывания «единства речевой интенции» аналитики Гадамера не понуждает нас к преодолению «сопротивляющихся опор». Мы дома,

мы в языке, обретающие тождественность, не успевают ее в потрясении задетости стихотворением. Гадамер размышляет о новом способе написания стихов, которому принадлежит и поэтика Целана — мы же, если мы расположены в опыте совпадения (втором из упомянутых выше, который отсылает нас, прежде всего, к левинасовской рецепции), преданные и преданные травме, вросшие в близость, которая есть «язык, более древний, чем язык истины бытия»¹, хотим содрогнуться от гадамеровского вопроса: «что стоит за этим видом поэтического искусства», то мы с удивлением и опаской вслушиваемся в его метод — «испытания чтением». Ведь мы знаем, что не так должен звучать вопрос! Но кто — мы? И как он должен звучать? «Я, со своей стороны, — пишет Гадамер в 1991 году, когда оглядывается на попытку своего толкования двадцатилетней давности, — в то время следовал пути, по которому, как увидел я позднее, сам поэт снова и снова проходил: “Только читать, снова и снова читать”».²

Девятый том собрания сочинений Х.-Г. Гадамера «Эстетика и поэтика. Герменевтика в действии»³ со-

¹ Левинас Э. От бытия к иному // Э. Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 350.

² Гадамер Х.-Г. Феноменологический и семантический подход к Целану? // наст. изд. С.

³ Издание, по которому сделан перевод: *Gadamer H.-G. Ästhetik und Poetik. — 2. Hermeneutik im Vollzug. GW. Bd. IX. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 1999. S. 452–469.*

держит в разные годы написанные тексты о поэтическом творчестве Фридриха Гёльдердина, Иоганна Вольфганга фон Гёте, Стефана Георге, Райнера Марии Рильке, Иоганнеса Бобровски, Готтфрида Бенна. Три текста посвящены Паулю Целану: 1) Кто я и кто ты. Комментарий к циклу стихотворений Целана «Кристалл дыхания» (1986), 2) Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана (1975), 3) Феноменологический и семантический подход к Целану? (1991). Переводы двух из них («Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана», «Феноменологический или семантический подход к Целану») представлены в данном сборнике. В некотором роде они приоткрывают нам путь, который прошёл Гадамер в своей попытке чтения и понимания творчества этого поэта. В попытке проникнуть в то сказание, которое оставляет после себя Целан, особенно своим зрелым и поздним творчеством, Гадамер формулирует своё собственное «как» в этом чтении. Остановиться, взглядеться, вслушаться через «всегда-снова-чтение», чтобы стихотворение в какой-то момент самим собой могло сказать то, что оно «волит здесь сказать». Что нужно знать (*wissen*), для того, чтобы понять стихотворение, и что можно узнать (*erfahren*), только вчитавшись в него, только из самого опыта чтения? Можно ли «потерпеть неудачу в попытке понять стихотворение», если чего-то не знать? Особенно остро этот вопрос встаёт для нас — русскоязычных читателей. Ведь любой перевод никогда не является тем же самым тек-

стом, который мы переводим. Перевод — это лишь попытка сказать из того места, в которое мы можем попасть, «правильным» образом вчитавшись в стихотворение. И что значит правильным? На эти вопросы пытается ответить Гадамер в своих текстах, на примерах чтения конкретных стихотворений Пауля Целана.

Итак, с «горы» мы знаем, что Целан есть «не только до всякого синтаксиса и логики <...>, но и до всякого смыслораскрытия: в миг чистого прикосновения, чистого контакта, осязания, ощупывания, которое, может быть, и есть сам способ данности для дающей что-либо понять руки»¹, но при этом видим взгляд Другого и слышим его голос, речь которого пусть и кажется мерным постукиванием гончарного круга, но который есть неотъемлемость иного в нас — неумолимого Логоса, *opera operans*, возвращающая в точку гераклитовского вопроса — случимся ли мы хотя бы раз, вынырнем ли мы из потока, удержимся ли от повторения. И в случае Гадамера, наверное, можно сказать, что его попытка толкования Целана действительно является герменевтикой в действии, преданности обосновываемому методу. И это та герменевтика, которая действительно есть практика, ищущая понимания и совпадения, все еще остающаяся совладанием, и все же где-то в своем го-

¹ Левинас Э. От бытия к иному // Э. Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. С. 350.

ризонте смыкающая эти две перспективы, ибо то «единство мелодики, которым стихотворение проникнуто насквозь» и которое Гадамер в итоге ставит во главу угла в своем чтении, возможно, и указывает на то одно, что говорит.

Ирина Казакова

Ханс-Георг Гадамер

СМЫСЛ

и сокрытие смысла
у Пауля Целана

(1975)

¹ Перевод выполнен по изданию: *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr, 1985–1995 (10 Bände). Ästhetik und Poetik. II. Hermeneutik im Vollzug. Bd.9. — 1. Auflage. 1993. S. 452–460.

Печатается с любезного разрешения Mohr Siebeck GmbH & Co. KG.

©Mohr Siebeck GmbH & Co. KG

Смысл и сокрытие смысла в поэтическом произведении Пауля Целана — данная тема не является поводом для обоснования какой-то особой нашей позиции в интерпретации целановского искусства. Скорее, это будет попытка выразить словами то, что отзовется в каждом, кто знаком с творчеством Целана. Когда читаешь этого поэта, создается ощущение аттракциона точного смысла, при этом присутствует осознание того, что смысл этот утаивается, если вовсе не скрывается неким искусным образом. Мы должны спросить себя, а что стоит за этим видом поэтического искусства, представленного, в конце концов, не одним только Целаном, но целым поколением, и как мы, со своей стороны, можем это искусство осилить? На данный момент задача состоит не столько в том, чтобы определить какие-то теоретические положения, сколько в том, чтобы осуществить испытание чтением.

Наверное, имеет смысл сделать одно общее замечание. Очевидным является стремление сегодняшней ли-

рики на полную мощь использовать гравитационную силу слов, без того, чтобы как-то заставить их работать посредством синтаксических или логических средств. Эта блочная речь, в которой одиночные, отдельные, стоящие рядом слова вызывают определенные представления, не означает, что при таком построении не может образоваться единства смысловой интенции. Однако чтобы это могло произойти, необходима работа, выполнить которую предстоит читателю. Совершенно неверно полагать, будто поэт умышленно вуалирует и скрывает смысловое единство. Подобным образом поэт, скорее, стремится нечто сделать ясным. Посредством такого блочного сцепления слов он высвобождает многоуровневость смыслового содержания, которая подавляется в логически господствующей одноуровневой повседневной речи благодаря практическому единству речевой интенции. Ошибочно думать, будто здесь отсутствует единство речевой интенции, поскольку только она и создает стихотворение.

Стихотворение гласит:

ТЕНЕБРЕ

Близко мы, Господи,
близко и постижимо

Уже постигнуты, Господи,
друг в друга вцепившись,
как если бы
плоть каждого из нас была
плотью твоей, Господи.

TENEBRAE

Nah sind wir Herr,
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkralt,
als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.

Молись, Господи,
молись нам,
мы близко.

Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.

Согбенные ветром шли мы,
шли мы, чтобы склониться
над котловиной и мааром.

Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.

К водопою идем, Господи.

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Это была кровь, та,
что ты пролил, Господи.

Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.

Она блестела.

Es glänzte.

Лик твой глазам нашим
брошен, Господи,
глаза и уста пустотой зияют
открыты, Господи.

Es warf uns dein Bild in die
Augen, Herr,
Augen und Mund stehn so offen
und leer, Herr.

Испили мы, Господи.
Кровь и тот лик, что в крови
был, Господи.

Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im
Blut war, Herr.

Молись, Господи,
Мы близко.

Bete, Herr.
Wir sind nah.

Через заголовок «Тенебре», как и через любой заголовок, который несет в себе определенное значение, пробуждается предпонимание. Естественно, следует знать, что «Тенебре» означает не только затмение и темноту в буквальном смысле, но и несет значение определенного духовного затмения и тьмы, которая, следуя Евангелию, наступает, когда Иисус на кресте

делает свой последний вздох. В католической культуре это явление вспоминается на страстной утрени, утрени страстной пятницы, таким образом, что событие затмения неба в момент смерти Иисуса повторяется в культе. Эта страстная утренья включает, кроме того, чтение Плача Иеремии. Само слово Иисуса на Кресте «Боже Мой! Боже Мой! Для чего ты меня оставил?» — это цитата из Ветхого Завета. Таким образом, христианский культ связывает оставленность Богом, бывшую судьбой еврейского народа в вавилонском пленении, с оставленностью Богом Иисуса на Кресте. Эта мольба, обращенная к темнеющему небу в устах сегодняшнего поэта, не передает ли она еще нечто большее? Нужно ли вспоминать о страданиях и смертях евреев в гитлеровских лагерях смерти? Или даже о страхе смерти, присущем всем людям? О божественном гневе, как он в иудейской истории Ветхого Завета карает свой избранный народ? Или об отчуждении Бога, которое нависло над нашим временем, когда происходит ослабление традиции христианской веры? Все это звучит в слове «Тенебре» и заставляет нас прислушиваться.

Вопрос, который возникает в связи с этим: в каком смысле стихотворение связано с этим «Тенебре»? Во всяком случае, оно так называется, и несет в себе возможность пробуждения всей традиции истории страданий Христовых — от ветхозаветных жалобных песен до страданий человечества под тяжестью потемневшего неба нашей современности. Это предориентация, которая через само стихотворение долж-

на прийти к своему более точному и детальному осуществлению.

Это стихотворение — вызов. Как нужно его понимать? Как богохульное или как христианское стихотворение? Не кощунство ли это, когда стихотворение так прямо и отчетливо обращается к умирающему Иисусу: Не Богу, который тебя покинул, должен ты молиться, а нам! Это противопоставление тотчас заставляет разгадать этот заявленный во всеуслышание смысл: поскольку Бог не знает смерти, то в смертный час он недостижим. Мы же знаем смерть, знаем о ней и ее неизбежности, и поэтому нам в высшей степени становится понятен этот последний вздох оставленности. Понятно, что эти последние слова Иисуса не несут в себе намерения выразить сомнение в своем Боге, а подтверждают сверхсилу страдания и смерти. В этом лежит последнее сходство сына человеческого Иисуса с детьми человеческими — в том, что они претерпевают смерть.

Но что значит, что Иисус должен молиться именно нам? Есть ли это крайняя степень издевки и отвержения всякой веры в Бога и молитвы к Богу, а, следовательно, дерзкое, чуждое Богу переосмысление всей истории страданий и оставленности Иисуса на кресте? — И к тому же, является ли эта последняя оставленность сущностным моментом самой христианской мысли о воплощении, из чего получается, будто поэт здесь как бы воскрешает поступок, что, собственно говоря, и предполагает христианское уче-

ние, говоря о замещающем страдании и смерти Иисуса? Я не хочу пытаться отвечать на этот вопрос. Но на него и не нужно отвечать. Это зависит не от мнения поэта, а от того, что становится предметом обсуждения в стихотворении. Поэт не оставляет нам ответа. Как и во всех речевых творениях, которые создает поэт, мы вынуждены решать это сами. Мы не можем обращаться к нему.

И всё же, к Иисусу обращаются с призывом молиться нам. Что здесь означает «молиться»? Что значит «молиться»? Стихотворение недвусмысленно выступает с вызовом: «Молись нам, Господи!». Намекая тем самым на последние слова Иисуса на кресте: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» Молитва ли это вообще? Безусловно, это призыв к Богу. И, может быть, действительно можно сказать, что в этом только и состоит единственно возможное содержание молитвы — выразить такой призыв. Ведь, «мы не знаем, о чём мы должны молиться» (как говорится об этом в *Послании к римлянам* и в известных мотетах Баха).

Мольба, на самом деле, не может быть выпрашиванием чего-то. Так, как если бы мы из самих себя знали, что является нужным и подходящим для нас. Внемливание молитве, более того, как кажется, предшествует исполнению всех возможных желаний. Внемливание молитве — это значит стать самим услышанным молитвы, бытием (*Dasein*) того, к чему в ней зывают. То, что Он слышит, и то, что ты не остаешься покинута, это и есть внемливание. Так понимается содержание

последних слов Иисуса, молитва сама по себе, последний вздох, молящий присутствия, молящий не остаться в одиночестве.

Таков смертельный час, это последнее восстание природы в нас, час предельной оставленности для каждого. Решительный поворот, который принимает стихотворение, состоит в том, что речь при этом идет, безусловно, не только об оставленности Богом, но и всеми другими людьми. Что должно означать «молиться» этим людям? Как будто люди в этот момент могут помочь! Тем не менее, если мольба означает призыв, предназначенный другому, чтобы другой услышал его, то возникает более глубокий смысл. Поскольку люди знают смерть, ходят под законом смерти, то они уникальным образом близки и причастны в этом тому, кто умирает. То, чем должен умирающий заручиться в своей мольбе к нам, так это вот этим последним, что нас объединяет.

Это та общность, которая звучит в начале стихотворения. В начале и в конце вступления, как и в заключение всего стихотворения, говорится: Мы близко. «Мы близко, Господи, близко и постижимо». Мне кажется, что на «мы» падает более слабое ударение. Не Ты близко, а мы. Это нечто совершенно иное, нежели подражание Гёльдерлину. Похожее звучание, с которого начинается гимн «Патмос»¹: «Близок, но с трудом постижим Бог» указывает на противоположную направленность обращения. Не Бог здесь близко для

¹ Nah ist und schwer zu fassen der Gott. — *Прим. пер.*

нас, а мы близко для Господа. Переход от «постижимого» к «уже постигнутому» открывает градацию, которая ведет к фазе, выраженной словами «друг в друга вцепившись». Она устраняет дистанцию между постигаемым и постигнутым, отделенность умирающего от еще живущего.

Так чем же мы сами «постигнуты»? Конечно же, не тобой, Господи, для которого мы названы «постижимыми». Тем, чем мы постигнуты, может быть только «абсолютный Господин», смерть, которой принадлежат люди. Она настолько наш Господин, что мы перед ней все равны. «Друг в друга вцепившись» держимся мы как в смертельной схватке за «постигаемое». Это отчаяние является настолько подлинной общностью, что люди, вцепившись друг в друга, в каждом другом ищут помощи и исцеления — «как если бы плоть каждого из нас была плотью твоей, Господи».

Далее становится ясно, что есть плоть умирающего и умершего Иисуса, которая здесь недвусмысленно полагается как «твоя плоть». Но есть в этом повороте и что-то другое. Мне кажется важным, что названо это «плоть каждого из нас», а не «наша плоть», плоть нас всех. Каждый из нас есть для каждого из нас самый близкий, до которого он еще не дотянулся. В смерти же каждый из нас только один и оставлен, как умирающий Иисус на кресте. Опыт смерти разъединяет, как Хайдеггер сформулировал этот поворот от «моего и только моего» (*Jemeinigkeit*) смерти, или как Рильке сказал это в известном стихотворении. Очевидным яв-

ляется то высказывание, что так ужасно разделяющая смерть тесно связывает не только каждого с каждым другим, но и с умирающим Иисусом. Это есть вцепленность в неминуемость самой смерти. Это есть, по меньшей мере, ясное заключение, которое высказано в стихотворении: «Молись, Господи, молись нам, мы близко». С тобой в моей и только моей смерти (*Sterben*) одно, это единство в наивысшей оставленности представляет собой еще и близость и тесную связь.

Здесь не просто высказывается эта общность между Иисусом и нами в нашей смертности. В большей мере это история, если я правильно вижу, в сути своей не только о постижении неизбежности смерти, но и ее принятии. Ничто, конечно, при этом не указывает на христианское преодоление смерти через воскресение и веру в него. Об этом здесь ни слова. Принятие смерти происходит, напротив, в испытании крови твоей и «лика, что в крови был». Это опять-таки совершенно не христианское причастие. Это звучит так, как будто он пред-умирает нам, так, что мы, когда умираем после него, принимаем равную оставленность, проживаем такое же божественное затмение.

Стихотворение разворачивает смысл этой полной страха близости и парадоксальной тесной связи тем, что оно движется назад во времени — не в историческом времени, а в вечно себя повторяющем времени, которое уже является временем того самого человеческого бытия (*Dasein*). Эта история сообщает, как нам удалось понять такую тесную связь с умирающим

Иисусом. Имперфект¹ уже показывает то, что нам рассказывается наша пред-история, которая находится всегда позади нас. «Согбенные ветром мы шли». В выражении «согбенные»² заключено что-то о дезориентации, потере направления. Безысходность жизни человека, чей путь хотел бы избежать смерти, сжата тем самым в одном единственном слове. «Согбенные ветром идем мы, идем мы, чтобы склониться над котловиной и мааром».³ Повторение «шли мы» создает ощущение длительности и твердой настойчивости тех, кто идет туда, то есть непреклонность нашей жизненной воли. «Котловина и маар» вызывает, конечно, в нас идею влажности, воды, которая могла бы утолить мучающую нас жажду и вызывает вместе с тем саму жажду. Утоление жажды жизни, чего-то вроде структурной формы жизни как таковой. Так следует понимать слова «к водопою идём мы, Господи». Это животное-природное проявление нашей жизненной воли, которое по-нуждает нас как животных, и потому — «на водопой». Но в то же время значение этих слов преломляется парадоксальным образом.

¹ Простое прошедшее время в немецком языке, которое используется в данном стихотворении. — *Прим. пер.*

² В оригинале звучит слово “windschief”, где “schief” означает «косой, наклонный, покосившийся», и точнее перевести как «покошенные», «перекошенные ветром». — *Прим. пер.*

³ Маар — углубление на земной поверхности, вулканический кратер без конуса, образовавшийся в результате одного сильного взрыва, не сопровождавшегося истечением лавы. Маары часто заполняются водой, образуя озёра. — *Прим. пер.*

Что же здесь описано? Конец пути, в котором живущие пытаются убежать от смерти. Парадокс состоит в том, что единственное питье, которое мы находим, это «кровь», и это значит, что путь велит нам правильно встретить то, что гнало нас, именно смерть и только ее. Снова используется средство эмфатического высказывания: «Это была кровь, это была...», что оборачивается для самих себя ощущением ужаса. Вместо воды кровь — и становится она прежде всего питьем, если мы научились узнавать и признавать в смерти Иисуса на кресте неминуемость смерти.

Первым шагом к этому знанию стала строка: «Это было то, что ты пролил, Господи. Она блстела». Строка огромной смысловой силы. Она вызывает своеобразный блск, такой же, как блск пролитой крови, в которой есть что-то жуткое. В нем нет ничего от блска преображения. Примечательным остается, скорее, то, что с этим не связано никакого обещания, и не говорится, что она «для нас пролита». Конечно, то, что это в таком виде не говорится, не означает, что этого там нет. Сквозь это звучит и обретается присутствие новой реальности того, что есть сейчас: присутствие лишения и отказа. Так нам говорится, но совершенно понятно, что в ином смысле — в смысле замещающего страдания. Поскольку в этой крови не отражается ничего, кроме самой смерти, мертвого тела Иисуса. Поэтому стихотворение еще усиливает ужасающую действительность, в которой есть мертвец, испытывающий жажду жизни: «Лик твой глазам нашим брошен,

Господи, глаза и уста пустотой зияют открыты...». Это совершенная неприкрытость, нетаинственность смерти, эта ужасающая чуждость, которая целиком и полностью отделяет умершего от живущего, которая свела здесь их, гонимых жаждой жизни, и стремящихся утолить эту жажду. Здесь звучит мотив Пьеты.

Но то, что этот образ, над которым мы склоняемся, находится «в крови», говорит нам еще больше. То, что встречает нас в лице Распятого, отражающегося в крови, есть собственное наше отмеченное смертью бытие. В нем мы встречаем самих себя. «Как если плоть каждого из нас — твоя плоть, Господи». Да, эта кровь и этот образ, который в ней, и есть само питье. Это весомое утвердительное заключение, завершающий аргумент стихотворения: «Испили мы, Господи. Кровь и тот лик, что в крови был, Господи». То есть: хоть это и была кровь, в котором отражалась красная плоть Иисуса, мы выпили ее. Мы приняли то, что должны умереть. Это то, что дает нам право сказать: «Молись, Господи. Мы близко».

Так замыкается целое. Самих себя в своей смертной определенности обнаруживая, мы узнаем последнее наше единство с умирающим Иисусом, переживающим свою оставленность Богом. Таким образом, в заключение мы должны снова утверждать: в традиции Евангелия возглас оставленности Иисуса, определенно, не говорит о стремлении его к смягчению своей жертвенной готовности или даже выражению сомнения в своем Боге. Это «Не как я хочу, но как ты хочешь» никаким об-

разом не опровергается этим последним возгласом. Наоборот, только здесь завершается становление человека в Боге, когда умирающий Иисус чувствует себя покинутым Богом. Это и есть человеческое. И именно это доказывает: смерть для него нисколько не легче. Даже если христианин полагает, что Иисус есть Бог, это не означает, что он на самом деле не перенес смерть. Библейская весть хочет сказать больше: что Иисус до последнего момента нес на себе мученичество смерти, и это мученичество и есть то, на чем покоится наша тесная связь с ним и наша близость к нему.

Теперь я снова поставлю тот вопрос, который ставил в начале. Богохульство ли это? Даже если удерживать себя от допущения ложного истолкования поэтического высказывания, нужно все же сказать, что аспект богохульного, которое предлагает целое, опять почти обращается в свою противоположность. И это есть, действительно, решительное отступление от христианской традиции, когда велят не «Молись Богу», а «Молись нам». Но при этом остается акт смирения, необходимости молиться, к чему призывается Иисус. Остается признание беспомощности и безнадежности человека в отношении непостижимости смерти, о чем говорится в стихотворении. Элементы христианского звучат еще и в лишении и в оставленности. Говорящий с нами во всегда повторяющемся «Господи» формально признает, что на кресте умерший Иисус остается нашим Богом, как страдающий и покинутый — если даже не как Христос воскресения.

Таким образом, целановская мольба «Тенебре» едва ли есть повторение или принятие христианского запрета, но еще меньше это есть издевка или осмеяние веры. Это есть стояние в нужде. Тем, что смерть, как человеческая судьба, принимается всерьез и принимается без какого-либо утешения или надежды, стихотворение последней своей интенцией приближается к христианскому учению о Боговоплощении, посредством которого христианин возвышается над всеми иными известными мировыми религиями: никакой Бог, который не человек, никакой Бог, который не принял на себя смерть, не может для верующего означать обет или спасение. В стихотворении говорится не о преодолении смерти, как его обещает христианство, и всё же Иисус, принимающий на себя смерть, остаётся «Господом».

В конце этой попытки толкования можно попытаться более точно в существе своем определить сокрытие смысла, имеющее место в такой поэзии. То, что оно не есть задуманное и намеренно осуществленное вуалирование и сокрытие смысла, который мог бы быть произнесен четко и однозначно, было показано истолкованием стихотворения. Поэт здесь вступает в сферу, которая имеет свои собственные определяющие расклады. Самый предельный момент в «страдании и смерти Господа нашего Иисуса», его последний вздох на Кресте, сплавляется воедино со смертельным страхом и смертельной уверенностью, которые в каждом из нас насколько они имеют место быть, настолько и являют-

ся силой, сокрытой от нас, и эту таинственную «воединость» утверждает стихотворение своим собственным убедительным и веским существованием.¹

Конечно, структура этих строк, которые несут и терпят такие напряжения, не может рассматриваться, исходя из поэтического стилистического идеала, который наша литературная традиция со времен Гёте определяет как гётевская «простота». Эти несравнимые простота и неустанность в гётевских рифмах и строках организуются как бы сами собой. Они разлетаются вовне как ажурные драгоценности и действуют вместе с тем совершенно непринужденно. Действовать в масштабе поэтических умений и поэтического искусства, — это есть искушение, в котором мы уже всегда оказываемся, но при этом не осознается и недооценивается тот фактор, что Гёте застаёт совсем другую ситуацию немецкого языка. В те времена немецкий язык должен был отвоевывать свою гибкость и свою способность высказывания только в противостоянии латино-гуманистической ответственности и французской стадно-общественной языковой норме. Чрезвычайное действие ранних произведений Гёте основывается на том, что ему удавалось решать эту задачу с непостижимой для нас лёгкостью. Но для тех времен это зачастую была удивительная поэтическая дерзость — делать то, на что отважился Гете, и, в особенности такие его про-

¹ Смотри к этому также толкование стихотворения в рамках моего доклада «Смерть как вопрос» (Собр. соч. Т. 4. С. 161–172).

изведения, как «Возвращение Пандоры» или сам «Западно-восточный диван», совершенно не встречали в тот момент одобрения. Еще многозначительней в этом смысле является пример Гёльдерлина, который обнаружил совершенно новый вид напева для совершенно нового высказывания. Он стоит у начала поэзии 20-го столетия — когда он только и был узнан.¹ Его великие гимны в его время вообще не считались за поэтические творения человеком здравого рассудка, а принимались за продукт безумия, которое наступило его позднее. Его романтически настроенные друзья лишь отчасти отважились приблизиться к такому дерзанию поэтического слова. Перед читателями того времени стихи Гёльдерлина представляли вообще только в искаженной форме, что продолжает происходить и в нашем столетии. В 1914 г. вышел окончательный том гёльдердиновского издания, в котором впервые были напечатаны поздние гимны Гёльдерлина, так основательно разобранные и рецензированные общественными критиками, что современники вдруг узнали, что это был великий поэт. История сделала так, что поздние произведения Гёльдерлина были открыты в нашем веке, в связи с чем в продолжение этого столетия стали возможны языковые творения и поэтические рискованные предприятия в виде произведений Тракля, позднего Рильке или здесь перед нами стоящего Целана. Так, поздняя поэзия Гёльдерлина, эта блочная речь по образцу

¹ Годы жизни Гёльдерлина: 1770–1843. — *Прим. пер.*

стиля гимнов Пиндара, обнаружила себя вдруг как великолепная, взвешенная, сознательная и умелая поэтическая форма. Она привнесла разрушение речевого строя, гёльдерлиновское безумие, упорядочить которое было бы для нас сегодня непостижимым заблуждением, и среди самых поздних стихотворений Гёльдердина, написанных им в период безумия, мы находим не поддающуюся никакому описанию красоту.¹ Это доказывает только то, что поэтическая речь зачастую предъявляет очень большие требования. И не во все времена все способы речи оказываются поэтически приемлемы.

Сегодня, кроме всего, принято думать, что поэзия уже не встречается и не принимается так, как раньше, поскольку языковые обычаи нашего времени требуют других раздражителей. И это нужно знать для того, чтобы пристальнее рассмотреть и суметь оценить поэтический стиль нашего времени. Как уже осознали русские формалисты, существует закон притупления раздражителей, равно как и закон усиления стимула посредством контраста. Так, решающее значение приобретает новая массовая риторика, через средства массовой информации ворвавшаяся в нашу цивилизацию и стремящаяся к герметичности поэтического и, особенно, лирического языка, герметичности, которая определяет нашу эпоху.

¹ См. мою хвалебную речь на роман Якобсона: Р. Якобсон / Х.-Г. Гадамер / Е. Холенштейн, Наследник Гегеля, II, Frankfurt, 1984.

Как же сегодня нужно устанавливать в себе речевые творения, чтобы уметь обращаться к ним, и по мере такого обращения обретать всё большую выразительность и находить ответы на наши вопросы? Как устанавливать в себе речевые творения, чтобы они не растворялись в потоках информационной речи, которая просто смывает нас своим течением? Для этого нужны, очевидно, совершенно другие, более четкие, способные к сопротивлению опоры, и вызовы, которые во времена Гёте едва ли были необходимы. Таким образом, сокрытие смысла в герметичной поэзии может выступать в виде искусным образом созданного «затруднения». Но она тем временем есть и прочное укрепление против растворения в спокойной волне темпированной речи радиодиктора. Нужно приложить силы, чтобы показать поэтическое произведение в его вызове и избежать при этом какой бы то ни было тривиальности.

Целан отдал самое последнее в себе. И от нас он требует самого последнего, и часто больше того, что мы имеем и можем открыть.

Перевод с нем. И. Казаковой

Ханс-Георг Гадамер

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ
И СЕМАНТИЧЕСКИЙ
ПОДХОД К ЦЕЛАНУ?
(1991)

¹ Перевод выполнен по изданию: *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr, 1985–1995 (10 Bände). Ästhetik und Poetik. II. Hermeneutik im Vollzug. Bd.9. — 1. Auflage. 1993. S. 461–469.

©Mohr Siebeck GmbH & Co. KG

Будучи участником Гейдельбергского colloquium 1987 г., посвященного Целану, я находился тогда в роли читателя и любителя. В кругу германистов, которые использовали свои научные методы для того, чтобы ближе подступиться к трудному поэту, я оставался сторонним наблюдателем, который не стремится ни к чему другому, как только снова и снова разбираться и прояснять тексты стихотворений, которые как-то его задевают и о чем-то ему говорят. Такое стремление не является задачей научного анализа, но именно оно становится последним актом по исчерпанию всех научных изысканий в области искусства. Здесь стоит сказать, что позднее творчество Пауля Целана, к которому относится цикл стихотворений «Кристалл дыхания» (*Atemkristall*)¹, по причине своей искусно созданной непрозрачности и богатой многогранности иносказаний

¹ Цикл стихотворений, являющийся составной частью сборника «Поворот дыхания» (*Atemwende*). — Прим. пер.

и намёков буквально притягивает к себе стремление исследователей возобладать над трудностью этих текстов посредством скрупулёзного подхода и применения научных знаний и методов.

Нельзя забывать при этом, что читатель полагает стихотворением именно текст, который он видит перед собой. Кроме того, для всякого оно означает и знакомство с творчеством этого поэта. И ни в коем случае я не следую здесь какому бы то ни было «герменевтическому методу». Я даже не знаю, каким он должен быть. Я только стараюсь привести к осознанию то, что совершал по сути каждый читатель. И в этом я не отдаю предпочтения какому-то одному — феноменологическому или семантическому — методу. Хотя, несомненно, семантическая сторона целановских текстов имеет особое значение. Этого не стоит даже отрицать. Однажды Пауль Целан сам указал на многозначность употребительности своего поэтического словаря: Эта «многозначность» выражения вытекает из того «обстоятельства, что мы в каждой вещи наблюдаем различные грани её поверхности, которые показывают вещь с наибольшего числа ракурсов, “преломлений” и “развёрток”, которые никоим образом не являются лишь “видимостью”. Я стремлюсь с помощью языка передать хотя бы какие-то фрагменты, какие-то части из всего спектра проявлений вещи, показать их одновременно в большем числе аспектов и пересечений с другими вещами: с соседствующими, следующими, противостоящими, так как я, к сожалению, нахожусь

снаружи и не имею возможности показать вещь одновременно во всей ее многосторонности».¹

Здесь мне, разумеется, следует задаться вопросом: Действительно не имею? А не есть ли это именно то, что поэт как раз таки смог сделать в этом стихотворении? Стихотворение само всегда снова создает целое. Оно ведёт, несмотря на все свои поэтические оболочки — нет, как раз с их помощью — к всесторонности поэтического присутствия. То, что Целан нуждается при этом в многозначной, изломанной семантике, смелых синкретизмах и игре слов, очевидно. Это означает отказ от прагматизма используемой повседневной речи и более того — ради уплотнения высказывания — необходимость оставить всяческую риторику. Это и составляет новый способ написания стихов, который являет собой «Кристалл дыхания». Речь идёт об усилении, таком, которое позволяет стихотворению стать стихотворением, а не его «ничтожением».

Ещё меньше смысла в том, чтобы читателю или толкователю, пребывающему в процессе понимания, попытаться вручить феноменологический метод. То, что таким образом называют, в действительности есть не что иное, как следование каждым читающим за той речью, которая здесь ведётся и в которой что-то себя обнаруживает. Даже то, что он (этот метод) помогает показать и увидеть, собственно «феномен», означает

¹ Сообщено Hugo Huppert («Spirituel». Ein Gespräch mit Paul Celan) In: W. Hamacher / W. Menninghaus (Hrsg.), Paul Celan. Frankfurt, 1988. S. 321.

выстраивание его в самом себе. Семантическое средство, с помощью которого это обнаружение становится возможным, как указатель должно быть изолировано, но только с тем, чтобы потом оно в единстве речи снова вернулось в своё прежнее состояние. И так называемая многозначность слов определяется, как и все значения слов, из смыслового единства, определяемого целостностью речи. На ней основывается единство стихотворения. В этом я могу сослаться на самого Целана, когда он в речи своего «Меридиана» подвергает сомнению предмет обсуждения и недвусмысленно говорит о том, что речь не может идти о топосе камня, а всегда только об этом камне в этом стихотворении. И последней задачей каждого читателя остаётся снова «разговорить» этот текст. И не следует думать, что крайне высокодифференцированный и взывающий к раздумьям смысл поэзии, который Целан попытался в речи «Меридиана» обозначить как свою собственную цель, практически оставляет эту задачу без предмета или даже делает ее невозможной. Читать — всегда означает понудить сказать что-либо. Голые безмолвные знаки нуждаются в артикуляции и интонировании для того, чтобы они могли сказать то, что они хотят сказать. Здесь невозможно оказаться сбитым с толку тем фактом, что Жак Деррида в своей «Грамматологии» письмо как шрифт, как действие писания (*écriture*) возвёл в модель неопределенной многозначности. У Пауля Целана присутствует сама многозначность слова, эти звучащие следы смысла. Чтение всегда означает по-

нуждение к рождению звучания и смысла текста. Мимо этого базового феномена понуждения текста к сказанию, этой базовой структуры смыслового единства речи никоим образом не следует проходить мимо.

Поэтому каждой разбивке семантической многозначности была поставлена задача свести субординацию семантических отношений к единому стандарту «слушания». Чтобы показать это на примере: Первое стихотворение из цикла «Кристалл дыхания», взятое в ключе семантического анализа, предстаёт как речь о шелковице и, окончание его таково, что самый молодой лист на этой шелковице «кричал».

DU DARFST

Du darfst mich getrost
mit Schnee bewirten:
sooft ich Schulter an Schulter
mit dem Maulbeerbaum schritt
durch den Sommer
schrie sein jüngstes
Blatt.

ТЫ МОЖЕШЬ

Ты можешь спокойно
угощать меня снегом:
всякий раз, как плечом я к плечу
с шелковицей шагал
через лето
кричал самый юный
листок.

Здесь можно изначально слово «шелковица» принять в качестве чистого аллегорического обозначения вопиющего крика, который нарушает и заглушает тишину внемлющего слушания.¹ Но при этом окажется проигнорированным то чувственное явление, которое

¹ С нем. шелковица (тутовое дерево) — Maulbeerbaum, das Maul — пасть, зев. Используемое Гадамером прилагательное *großmäulig* (крикливый) для обозначения характеристики крика имеет тот же корень *maul*. — *Прим. пер.*

стихотворение само своими словами может волшебным образом раскрыть, а именно — эта неустанно распускающаяся шелковица, — к слову сказать, не искусственным образом выдуманное Целаном словосочетание (*Maulbeerbaum*), а немецкое слово с совершенно нормальным и употребительным значением. Эта шелковица, таким образом, на деле символизирует ничем не удержимую, неустанную движущую силу. Это то, что нужно узреть, то, что вызывается стихотворением, чтобы потом само стихотворение могло уже самим собой сказать то, что это шагание вдоль шелковиц здесь волит сказать. Прежде нужно увидеть, чтобы потом понять, то есть совершить переход, который, в итоге, всегда осуществляется через Всегда-снова-чтение как воздание хвалы тишине.

К такому способу исполнения привязано то, что можно назвать «напевность» стихотворения. Никакого действительного пения нет. Есть, прежде всего, медитация, но она выступает одновременно и как пение. Пение же можно осуществить по-настоящему только в со-пении (*Mitsingen*). Также и стихотворение можно узнать, только если принять, что оно по-своему есть песня и что нужно осуществить и выговорить его в со-исполнении. И будет ошибочно ограничивать это требование только тем видением, что такие сцепления целановских текстов, странным образом отбрасываемые в сторону, в этом смысле не имеют смысла, поскольку сплошь и рядом в них возникают напряжения, противоречия, разрывы и недостаток связности. Едва ли это

так на самом деле, ибо именно это нужно для того, чтобы осуществить и таким образом понять то, что это стихотворение хочет сказать. Этот смысл не есть цель какого-то отвлеченного вывода, но является непременным требованием для всего написанного, чтобы оно вообще имело смысл, и уж тем более это касается текста, который хочет быть поэтическим высказыванием.

Однако же я не хочу здесь повторять собственных попыток толкования, я мог бы ещё детально остановиться на отдельных докладах коллоквиума.¹ Не моё это занятие — если только меня не освободят от того всеобщего требования, что поэт даёт возможность видеть свой поэтический мир через своё искусство. В этом случае научный анализ само художественное средство может сделать своим предметом и через такое обособление и сравнение изучать его всеми возможными методами и средствами интеллектуального и чувственного познания. И тем не менее всё это нужно для того, чтобы оказаться способными в ещё большей степени артикулировать понимание.

Совершенно иной задачей было бы несколько окунуться в поэтологию речи «Меридиана», как она, между тем, представлена в одной весьма подходящей для дискуссии работе Герхарда Бура², из которой многое мож-

¹ Они сейчас напечатаны в сборнике: G. Buhr / R. Reuss (Hrsg.), Paul Celan: "Atemwende". Materialien. Würzburg, 1991.

² Gerhard Buhr, Von der radikalen In-Frage-Stellung der Kunst in Celans Rede "Der Meridian". In: Celan-Jahrbuch 2 (1988). S. 169–208. Там также ссылка на Celanwort Хуппера (Hupper) (s. Anm. 1).

но почерпнуть. Но было бы ошибкой полагать, что такая элементарная истина как та, что текст нужно еще заставить говорить, если хочешь его понять, как-то касается тематики речи «Меридиана». Несомненно, речь «Меридиана» — это, в целом, эстетика лирического стихотворения, которая вводит в игру вопросы об отношении поэта Пауля Целана к его великим предшественникам. И читают при этом текст Гёте или Гёльдерлина, Мелларме или Целана, задача чтения остаётся той же. Это основание, по которому я сам должен признать, что я нахожусь в состоянии понять лишь отдельные мною отобранные образцы целановских произведений позднего периода, то есть так в них проникнуть, чтобы осуществить их в их естественном единозначении.

Здесь я со всей осторожностью вспоминаю об опыте, производимом Рильке своими «Дуинскими элегиями», которые звучали совершенно необычно для его времени, подвергались бесчисленным искажённым трактовкам и казались тёмными и непонятными. Нам рассказывал Клиппенберг, что однажды в Ляйпциге Рильке прочитал одну такую элегию, и все присутствующие нашли ее ясной, простой и абсолютно понятной. Уметь правильно читать — трудно. К правильному пониманию еще нужно прийти.

Однако то, что здесь называется «правильным», всегда относительно. Даже и сам поэт, каждый раз, когда он читает свои стихи, в случае если он вообще этой способностью обладает, читает их по-разному. Правильно читать означает только то, что текст в своей собствен-

ной композиции и плотности значений становится при этом осуществлен в каждой отдельной своей черте. Только для примера я бы хотел еще раз привести случай из «Кристалла дыхания», чтобы проиллюстрировать смысл «правильного» как определенный и однозначный смысл этого критерия, который имеется в виду, так и его относительный характер. Я выбираю для этого также уже неоднократно обсуждавшееся мной стихотворение, где встречается выражение *das Mein-gedicht*.

WEGGEBEIZT

Weggebeizt vom
Strahlenwind deiner Sprache
das bunte Gerede des An-
erlebten — das hundert-
züngige Mein-
gedicht, das Genicht.

Aus-
gewirbelt,
frei
der Weg durch den menschen-
gestaltigen Schnee,
den Büßerschnee, zu
den gastlichen
Gletscherstuben und -tischen.

Tief
in der Zeitenschrunde,
beim
Wabeneis
wartet, ein Atemkristall,
dein unumstößliches
Zeugnis.

ВЫЖЖЕНО

Выжжены
лучевым ветром твоей речи
разнотолки на-
пережитого — сто-
языкое лже-
сказание, наказание.

Вихрем
вычищен,
свободен
путь сквозь человеко-
подобнообразный снег,
снег кающихся,
к радушным
ледниковым жилищам, столам.

Глубоко
в разломе времён
у пещеристых
льдов
ожидает кристалл дыхания,
твоё непреложное
свидетельство.

Некоторые толкователи всё ещё полагают, что здесь подразумевается не какое-либо словообразование, ассоциированное со словом *Meineid*,¹ а ничтожность обнажённого, принадлежащего отдельному, частному, ничего не значащему мнению стихотворения. Разве что признают, что в таком ключе по аналогии с *Meineid* прочитанное окончание данного стихотворения, где говорится — «непреложное свидетельство» (*unumstößliches Zeugnis*), действительно «сидит» (*sitzt*), поскольку отсылает теперь уже к фальшивому свидетельству этого «неказания» (*Genicht*).² Всё так, но теперь уже невозможно утешить себя теорией многовалентности,³ и то, и другое можно полагать и отнюдь не ссылаться при этом на то, что знак переноса (дефис), который отделяет *Mein-* от *gedicht*, взят для обозначения того, что *Mein* здесь должно со-полагаться как указание на частность. Я был случайно у Пауля Целана в Париже тогда, когда он был расстроен этим ошибочным толкованием, взятым им, я полагаю, из какой-то английской публикации. Он тотчас указал, конечно, на «непреложного свидетеля».

¹ Der Meineid (пер. с нем.) — ложное показание под присягой, лжесвидетельство, ложное показание. — *Прим. пер.*

² См. в стихотворении: Gedicht — Genicht, где *nicht* второго слова отрицает то основное, что несет собой первое — *Gedicht* — стихотворение, от *dichten* — писать, творить, то есть некоторым образом «словесно казать», что позволяет перевести *Genicht* как неказание. — *Прим. пер.*

³ *Vielseitigkeit* — слово самого Целана. — *Прим. пер.*

Этот пример я выбрал намеренно. В нём видно, что стихотворение сохраняло свою способность высказывания даже при неправильном понимании того, что называлось словом *Mein-gedicht*, но такое стихотворение было хуже изначального. Можно было бы ещё предположить, что устроить такую игру слов вполне в стиле самого Целана. Однако эта увёртка не поможет. Монументальное окончание «непреложный свидетель» осталось без внутренней опоры. Единство высказывания было бы ослаблено. Это тот критерий, который единственно только и имеет место в поэтической речи, — безусловно, относительный и вариативный, как показывает уже хотя бы возможность всякой интонационной вариации. У Целана даже напечатанные в виде ступенчатого переноса стихотворные строки, когда он их декларировал, звучали по-разному. По-видимому, осуществление смыслового единства речи в противоречиях может этого требовать или разрешать. Если кто-то мне здесь возразит: «Чем это должно быть для критерия? Ведь это не имеет никакой доказательной силы» — то я отвечу: в действительности, стихотворение это не арифметическая задача (*чтобы его доказывать*). В конечном итоге, убедить может лишь осуществление смысла и именно оправдывающее себя осуществление смысла — для самого себя как для любого другого, который этого ищет. Каждой дискуссии о возможной интерпретации касается то, что посредством мнения другого осуществляется попытка, в конечном итоге, услышать то, что стоит в тексте, непреложное свидетельство.

Теперь, спустя длительное время после Гейдельбергской конференции по целановскому «Повороту дыхания» я больше не могу, в частности, исходить из того, на что я сам же тогда опирался. Это было полностью порождено той ситуацией и для неё определено. Между тем, передо мной находится огромный материал тогда представленных занятий. Мне недостаёт беспристрастности, чтобы внятно сформулировать, что для меня как сегодняшнего читателя может означать мощная концентрация работы и научного исследования. И гораздо большее значение это имеет для меня, когда концентрация на стихотворном цикле «Кристалл дыхания» отсылает меня к моей же попытке толкования двадцатилетней давности. В природе вещей, что моя собственная попытка толкования тех времён призывает более молодое поколение к тому, чтобы оно, со своей стороны работая над толкованием этого зашифрованного поэтического произведения, пользовалось моей первой попыткой в качестве некоторого рода мерила. Между тем, существует огромное количество текстов в самых разных научных подходах для понимания поэтических творений Пауля Целана, и в отношении них следует, прежде всего, спросить, что было сделано там и что сделано здесь. Все они, каждый своим путём, искали ключ и полагают, что нашли ключ к тому, как отмыкать то или иное стихотворение Целана. Поскольку, похоже, странным образом воображают себя одними из первых читателей и толкователей. Моя же книжечка в действительности была комментарием чи-

тателя, который хотел помочь чтению, и не предъявлял никаких научных претензий.

В обращении с искусством и, прежде всего, поэтическим творчеством, мы, разумеется, почти всегда заняты неким «между» — между научным исследованием и непосредственной понимающей реакцией. Не напрасно в других странах литературоведение вообще избегает названия «наука» и ограничивается названием «критика» или «беллетристика». Это вовсе не означает, что поэтическое творчество не следует рассматривать в координатах правильности толкования. Понятно, что невозможно достичь конечного итога и найти какую-то одну линию правильного толкования. Но даже при таком раскладе более молодые исследователи не могут действовать по-иному, кроме как апеллировать к прогрессу своей науки, и потому, по факту, количество исследовательских методов и результатов исследований, на которые можно сослаться, если речь идет о Целане, только растёт. И всё же не на первом месте находится то направление мысли, которое сосредоточено на истории толкования такого поэтического произведения. Масштаб исследовательского прогресса не является самым важным в этом деле анализа. То, что сегодня можно назвать рецептивной эстетикой, весит больше. Поскольку речь идёт об изменении самих по себе способов получения опыта, о формировании некоего осадка приобретаемого мирового и художественного опыта, об изменении восприимчивости и потенциала вопрошания, которые

сказываются на самом том, кто воспринимает и вопрошает. Не в последнюю очередь к этому относится — именно в случае Целана — собственное изменение стиля поэта, в котором отражается трагический изгиб его жизни, о чем Джузеппе Бевилакua сделал короткий вразумительный доклад.¹ «Кристалл дыхания» открывает новый стиль. Очень кратко исполненные стихотворения, приближающиеся к криптографическому способу поэтического изложения: некоторые читатели Целана ещё и сегодня видят в этом беспомощность поэта. Некоторым, привыкшим к мелодике ранних стихотворных собраний обычным читателям стало бы не хватать в этой книжице той мелодики, которая реализовала бы в речи единство поэтического высказывания. Я, со своей стороны, в то время следовал пути, по которому, как увидел я позднее, сам поэт снова и снова проходил: «Только читать, снова и снова читать». Это невозможно полностью выразить словами. Целан, встречаясь с такими ложными истолкованиями, достаточно часто сетовал на то, почему люди не обращаются за информацией к словарям. Видимо Целан сознательно проводил различия между тем, что́ можно узнать (*erfahren*) из стихотворения посредством опыта слышания, как я тогда пытался делать это в голландских дюнах долгими солнечными днями напролёт, — и, с другой стороны, тем, что можно и что нужно знать (*wissen*). Poeta doctus вроде Целана едва ли знает, что

¹ *Bavilacqua G. Celans Orphismus // Celan-Jahrbuch I, 1987. S. 127–139.*

там может предполагать какой бы то ни было читатель, а что нет. Поэтому отсылка к словарю вполне понятна.

Между тем, нужно также задаться вопросом, а что, собственно говоря, от этого зависит. Возможно, вовсе не так много, как можно было бы подумать исходя из нашего научного воспитания. При всех бесчисленных богатствах наших познаний, которым мы обязаны нашим опытом, мы в этом случае выигрываем, вероятно, не слишком часто. Я обращаюсь к своему собственному опыту. В некоторых случаях для меня было совершенно бесспорно, что я не знал чего-то важного, и потому во втором издании *Комментариев* в двух случаях должен был внести исправления. В одном таком случае моей вины не было вовсе, а, вероятно, виноват был наборщик или печатник, чьи ошибки сам Целан обнаружил лишь позднее, и я спокойно смирился с этим. Если там для прочтения стояло *Himmelsäure*, а полагалось *Himmelsmünze*, то это кажется непостижимым различием. И тем не менее, возможно, что в каком-то случае это могла быть не опечатка, а подлинный текст как его вариация. Тогда, во всяком случае, понимание стихотворения не было бы ложным как при одном, так и при другом варианте прочтения.

В другом случае ложное толкование было осуществлено мной из-за моего же собственного незнания. Я не знал значения слова *Harnischstriemen* как специального геологического термина. Таким образом, позднее я должен был исправиться. Но для толкования стихотворения в целом за этим не последовало никакого то-

тального пересмотра. Тогда в общих чертах можно сказать так, что если тот или иной понимает неправильно, но при этом вслушивается, то, возможно, поймет больше, нежели если бы он обладал знанием (*Wissen*), но упускал в слушании целое. Снова и снова возникает вопрос: что должен знать читатель?

Я не хочу повторяться и также отсылаю здесь к моему *Комментарию*, где я по поводу оставленной в наследство статьи Петера Сонди сказал по существу. Определённо не стоит вопрос: должен ли читатель знать всё? Само по себе понятно, что тем, что можно знать (*wissen*), будет заниматься наука. Но вопрос состоит в том, можно ли потерпеть неудачу в попытке понять стихотворение, узнать стихотворение как стихотворение, если чего-то не знать. Это актуально в особенной мере тогда, когда — как в случае с поэтом вроде Пауля Целана — на общем фоне европейской образовательной культуры ощущается недостаток какого-то существенного элемента. В случае Пауля Целана речь идёт о представленности иудейской мистики и восточно-европейского иудаизма вообще. И то, и другое, несомненно, участвует в поэтическом воображении Пауля Целана. Можно, конечно, найти и получить какие-то знания путём собственных усилий, и я, действуя таким образом, читал Шолема. Но на первый план для меня здесь, безусловно, выходят другие интерпретаторы знания — в особенности, один такой широко известный читатель, как Отто Пёггелер, которому особенно часто удаётся завладеть ключом

к еврейской традиции. Но в случае «Поворота дыхания» как целого я едва ли могу следовать за ним, когда он вводит в игру знание из этой области. Мне кажется, однако, что это может означать и то, что я, как некоторые другие читатели, мог бы надеяться хорошо понять стихотворный цикл «Кристалл дыхания», чего-то оттуда не зная или не обнаруживая никакого недостатка. Я мог бы привести причины, почему, в особенности в этом стихотворном цикле, такое возможно. Я вспоминаю лишь о стихотворении-посвящении, которое поставлено автором в скобки.

Пёгтелеровское различие гётевской символики и целановской аллегории не создаёт, на мой взгляд, никакого действительно убедительного противоречия. От вида текста зависит, что́ нужно знать и что только можно знать. Не следует, конечно, преувеличивать, но в каком бы то ни было настоящем стихотворении, которое обладает своим образом, представляющим в виде целого, образ звучания и смысловое содержание могут в большей или меньшей степени оставаться независимыми от результатов научного познания. Представить только степень того понимания, которую для осмысления текста разрешает¹ «Волшебная флейта» Моцарта, или же «либретто» греческой трагедии.

Могу ли я в заключение привести в качестве иллюстрации доклад Петера Кёнига, в котором речь идет

¹ Более близкое к этому в: «О духовном движении человека», Часть 2, в этом томе, С. 80, также в «Гёте и Моцарт — Проблема оперы», С. 112.

о цикле «Нити солнца» (*Fadensonnen*)? Мне как читателю казалось совершенно очевидным, что стихотворение описывает большое небесное зрелище, в котором солнце просвечивает сквозь стену облаков, так, что солнце, как говорят, «протягивает нити» (похоже на то, как если «дождь ливмя льёт», только наоборот).¹ Научный доклад² несёт инструмент для познания, «нитесолнечный ориентир». Автор сумел в нём литературно обосновать смысл слова «нити солнца». Он вычитал его, тем самым, не из взгляда на небо или народной мудрости. Однако проведение параллелей показывает, что ранее высказанные своеобразные аллегорические объяснения истощенного солнца посредством приведенного аргумента в научном смысле также оказались отвергнуты. Но то, что поэт должен думать об этом ориентире, или же, что читатель должен о нём помнить, — это кажется мне совершенным неверным.

Теперь, выражая благодарность за то многое, чему я смог научиться на конференции в Гейдельберге, я хотел бы одновременно выразить пожелание и надежду, что можно будет использовать в практике толкования тот немалый материал из прекрасного доклада Петера Хорста Нойманна о понятии песни, сделанного им на этой конференции. Невозможно отрицать,

¹ Игра слов: *Fadensonnen* (Нити солнца) и *Bindfaden* (Веревка), выражение *Bindfäden regnet* означает «дождь льёт как из ведра», «дождь ливмя льёт». — *Прим. пер.*

² *König P. Der Fadensonnenzeiger. Zu Paul Celans Gedicht "Fadensonnen" // Buhr/Reuss (s. Anm. 2). S. 35–51.*

что в поздних произведениях Целана песенность уже не кажется настолько выступающей особенностью. Но значит ли это, что перед нами очередной кроссворд, который нужно решать? Мне, во всяком случае, в тех немногих стихотворениях позднего периода, которые я действительно полностью понимаю, напротив, кажется бесспорным единство мелодики, которым стихотворение проникнуто насквозь. Может, мы всё ещё находимся где-то у самого начала в нашей способности слушания этого поэтического творчества? И не стоит ли нам завершить по-иному и рассудить подобно тому, как Сократ сказал о Гераклите: «То, что я понял, это прекрасно, остальное, что я не понял, наверное, тоже. Но, конечно, нужен мастерский ныряльщик, чтобы вынести сокровище на свет».

Перевод с нем. П. Казаковой

Комментарий переводчика

Основной принцип, согласно которому осуществлялась переводческая работа, состоял в удержании внимания к самому языку в том смысле феноменологического усилия, которое вменяет себе в задачу «дать» высказаться экзистенции самой, авторской экзистенции. В этом смысле речь идет о схватывании общей интенции высказанного текста, звучащего текста, поэтического текста, текста критического и чуткости к сменам и варьированию этой авторской интенции.

Мы, таким образом, сами оказываемся поставлены в ситуацию «слышания» и «видения», где необходимо всякий раз различать, что сейчас «делает» слово, что оно полагает мне сказать, в каком модусе, какова его синонимутная интенция, какова та связка, которая его связывает с гумусом высказываемого.

При этом необходимость говорить о «технической» стороне здесь обнаруживает себя, прежде всего, в том, что одно и то же слово может решать разные интенциональные задачи, либо же вообще обрушать всякую интенцию, размыкая круг схватывающего удержания и выводя в этическое (в левинасовском смысле), где всякая попытка приписать ему точное дискурсивное значение обречена на провал. И основная задача, состоит, таким образом, в различении всякий раз способа существования этого конкретного слова — несет оно собой дискурс или выбивает из него, стремится оно привязать к себе или же, наоборот, отринуть от себя.

Нижеприведенный глоссарий, потому, не может претендовать на полноту, как раз потому что сам текст Гадамера во многом несет в себе моменты поэтического высказывания, то есть — недискурсивного, следовательно, не претендующего на жесткую языковую разметку, вслед за чем и перевод не имеет права на такую разметку претендовать.

Die Sinnverhüllung — сокрытие смысла

Die Rede-Intention — речевая интенция (может быть, иной раз можно было бы сказать «речь как ин-

тенция» или «речь-интенция» подобно тому, как это сделано с переводом «сознания-времени» в гуссерлевской «Феноменологии внутреннего сознания времени», но в данном случае речевой оборот дефисной конструкции, переведенный предикативной, не нарушает того, что должно здесь для нас сработать: таким образом формулируемая попытка чтения оказывает заходом со стороны интенциональной феноменологии).

Die Erhöhung — внемливание (Erhöhung des Gebetes
внемливание молитве)

Greifbar — постижимый, постижимо

Jemeinigkeit — «мое и только мое» (Jemeinigkeit des
Todes — «моего и только моего» смерти)

Die Verlassenheit — оставленность

Das Genicht — «ничтожение», «неказание» (задействована игра слов Gedicht — Genicht, nicht второго слова отрицает то основное, что несет собой первое — Gedicht — стихотворение, от dichten — писать, творить, то есть некоторым образом «словесно казать», что позволяет перевести Genicht как неказание)

Die Missdeutung — ложное толкование

Ирина Казакова

Научно-популярное издание

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕВОДЫ

П. Рикёр, Х.-Г. Гадамер
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЭЗИИ

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Отвественный редактор *Н. Артеменко*
Ведущие редакторы *Д. Рыбин, П. Костюк*
Художественный редактор *Е. Саламашенко*
Технический редактор *А. Новикова*
Корректор *Н. Артеменко*
Верстка *А. Дятлова*

Подписано в печать 02.08.2019.
Формат 84×108 1/32. Усл. печ. л. 18,69.

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик».
109147, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23.
www.ripol.ru

Отпечатано: Акционерное общество
«Г8 Издательские Технологии».
109316, Москва, Волгоградский пр., д. 42, корп. 5.
Тел.: 8 (499) 322-38-30.
www.letmeprint.ru



*Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ.*

Эта книга — часть амбициозного проекта по переводу важнейших феноменологических текстов, написанных как классиками феноменологии (Эдмунд Гуссерль), так и ведущими ее представителями (Оскар Беккер, Мориц Гайгер, Микель Дюфрен, Поль Рикёр, Ханс-Георг Гадамер, Марк Ришир, Александр Шнелль), а также комментарии к ним. На данный момент три части этого проекта представляют собой одно из самых обширных и значимых изданий, дающее наиболее полное представление о феноменологии как об одном из главных направлений современной философии. Переводы представленных здесь работ выполнены ведущими специалистами в области отечественной феноменологии и впервые увидели свет на страницах журнала «Horizon. Феноменологические исследования». В настоящем издании они публикуются в доработанном и расширенном варианте. Редактором-составителем и автором проекта выступила главный редактор журнала «Horizon» Наталья Артёменко.

Тексты настоящего издания обращаются прицельным образом к феноменологической интерпретации поэтического творчества, к столкновению феноменологического взгляда с поэтической практикой. Это столкновение преобразует как феноменологию, так и эстетику. Здесь представлены тексты двух авторов. Во-первых, читатель может познакомиться с обширным фрагментом работы П. Рикёра «Живая метафора». Во-вторых, две небольшие работы Х.-Г. Гадамера, посвященные анализу поэзии Пауля Целана, дают великолепный пример герменевтической практики анализа поэтического текста.

ISBN 978-5-386-12795-4



9 785386 127954



РИПОЛ
КЛАССИК



ПАНГЛОСС

ГРУППА КОМПАНИЙ РИПОЛ КЛАССИК

HORIZON