

### 3.

## Переводы

*Жак Деррида*

### Фармация Платона\*

---

JACQUES DERRIDA  
PLATO'S PHARMACY  
(TR. A. GARADJA)

ABSTRACT. This is an alternative Russian translation of Jacques Derrida's (1930–2004) influential study of Plato's work. The translation's bibliographical apparatus has been reformatted, a number of references have been added or corrected, Greek citations are not transliterated, but instead provided in Greek alphabet. The translation was completed in 2005, and has since been accessible online; in the meantime, another has been published (Кралечкин 2007): these two Russian translations differ considerably. KEYWORDS: Plato, the *Phaedrus*, writing, *pharmakon*, play, Joyce.

---

Κόλαφος: удар по щеке, оплеуха... (κολάπτω). 1. Κολάπτω: починать (entamer), *особ. о птицах*, долбить клювом, *отс. вскрывать ударами клюва... по аналогии о коне, роющим землю копытом*. 2. *отс. высекать, вырезать*: ὑράμνα εἰς αἴ-υειρον [черный тополь, осокорь], Anth. 9.341, или κατὰ φλοιοῦ [кора], Call. fr. 101, надпись на тополе либо коре (корень *Klaph*, ср. корень *Gluph*, выдалбливать, вырезать).

Текст — не текст, если не прячет, на первый взгляд, от первого встречного, закон своего сложения и правило своей игры. И даже текст всегда остается неуловимым для восприятия. Впрочем, эти

---

© J. Derrida (1930–2004).

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

\* Оригинал публикации: Derrida 1972a (= Derrida 1968a и Derrida 1968b).

закон и правило не прячутся в недоступности тайны, просто они никогда не выдают себя — в *настоящем* — ничему такому, что можно было бы в строгом смысле назвать восприятием.

С риском, в результате, раз и навсегда пропасть, всегда и по сути выпадая из виду. Кто и когда узнает о таком исчезновении?

Сокрытие (*dissimulation*) текстуры может во всяком случае занять столетия на распускание плетения. Ткань, обволакивающая другую ткань. Столетия на распускание ткани. С одновременным восстановлением ее как организма. С бесконечной регенерацией собственных тканей текста за режущим следом, решением каждого прочтения. Всегда приберегая какую-то неожиданность для анатомии либо физиологии критики, верившей, что она обузда-ла игру текста, отследила все его нити сразу, обманываясь, стало быть, из-за желания смотреть на текст, не прикасаясь к нему, не трогая «предмета», не рискуя добавить к нему какой-либо новой нити — пренебрегая здесь единственным шансом распустить руки и вступить в игру. Добавить в данном случае — не что иное, как дать прочесть. Нужно приложить усилия, чтобы понять, что речь тут не о вышивке, если только не считать, что умение вышить — это всё еще и умение следовать заданной нити. То есть, если угодно следовать за нами, — нити спрятанной. Если и существует какое-то единство чтения и письма, как с легкостью полагают сегодня, если чтение *есть* письмо, единство это не означает ни неразличенного смешения, ни неподвижного тождества; *есть*, сшивающее чтение с письмом, должно распарываться.

Итак, необходимо было бы одним-единственным — но сдвоенным — жестом одновременно читать и писать. Но ничего не понял бы в игре тот, кто теперь ощутил бы себя вправе приплетать неважно что, любую отсебятину. Он ничего бы на самом деле не добавил, шов не удержался бы. Зато даже прочесть ничего не смог бы тот, кому не дали бы привнести в игру что-то от себя «методологическое благоразумие», «нормы объективности» и «рамки научного знания». Всё та же наивность, всё то же бес-

плодие — «серьезности» и «несерьезности». Восполнение\* чтения либо письма должно быть строго предписано, но в силу необходимости *игры* — показание, с которым следует согласовывать систему всех сил и возможностей текста.

I

Мы почти, почти всё уже сказали — о том, что *хотели сказать*. Во всяком случае, запас слов у нас вот-вот иссякнет. Вопросам нашим, за исключением, возможно, того или иного приложения (*supplément*), всего-то и останется упоминать — текстуру текста, чтение с письмом, владенье и игру, а также парадоксы восполнительности (*supplémentarité*), как и графические связи живого с мертвым: в пространствах текста, ткачества и гистологии. Мы будем оставаться в пределах этой *ткани*: между метафорой *истоса*<sup>1</sup> и вопросом об *истосе* метафоры.

Раз мы уже сказали всё, можно, пожалуй, и потерпеть, если мы потянем еще немного — пораспространяемся, увлекшись игрою. Короче, если *пишем* немного — о Платоне, который уже в *Федре* заявил, что письмо может лишь повторять(ся), «что оно всегда означает (*σημαίνει*) одно и то же», и что оно есть «игра» (*παιδιά*).

---

\* Ключевое (псевдо)понятие *supplément* мы передаем словом 'восполнение', соединяющим, пусть и с грехом пополам, значения 'дополнения-придатка' и 'суррогата-замены'. — Прим. пер.

<sup>1</sup> «Ἰστός, οὐ — собст., нечто, поставленное вертикально, отс.: I. *мачта на судне*. II. *ткацкий навой* у древних — не горизонтальный, как у нас (кроме используемых у Гобеленов и на индийских мануфактурах), с которого к станку ткача тянутся нити основы, отс. 1. *ткацкий станок*; 2. затем *закрепленная на станке основа*, отс. *уток*; 3. *ткань, полотно, кросно*; 4. по аналогии, *паутина; соты*. III. *палка, прут*. IV. по аналогии, *берцовая кость*». [Здесь, как и в эпиграфе, Деррида не столько цитирует, как пародирует статью этимологического словаря — с оглядкой, например, на Литтре или Буасака. — Прим. пер.]

## 1. Фармакея

Начнем еще раз. Итак, сокрытие текстуры может во всяком случае занять века на распускание плетения. Примером этого мы здесь предложим — речь-то о Платоне — не *Политика*, который мог бы первым делом прийти на ум — конечно, из-за парадигмы ткача, а главное же — парадигмы парадигм, письма, чуть выше в тексте диалога<sup>2</sup>. Мы к этому еще вернемся, но только после долгого окольного пути.

Здесь *Федр* будет нашим отправным пунктом. Мы говорим о *Федре*, которому пришлось ждать почти двадцать столетий, пока его не перестанут считать плохо сочиненным диалогом. Сначала считалось, что Платон был слишком молод, чтобы создать настоящее творение, сложить произведение искусства. Диоген Лаэртский передает эту «молву» (λόγος [sc. ἐστί], λέγεται), согласно которой *Федр* был первой пробой пера Платона и содержал в себе

---

<sup>2</sup> «Чужеземец. Ты чудак! Трудно ведь, не пользуясь образцами [παράδειγμασι: paradigmē], пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву. — Сократ м.л. Как это ты говоришь? — Чужеземец. Думается, я весьма странным способом затронул сейчас то, что происходит с нами в отношении знания. — Сократ м.л. Как так? — Чужеземец. У меня, милый мой, оказалась нужда в образце самого образца. — Сократ м.л. Так что же? Скажи! Уж меня-то ты можешь не стесняться. — Чужеземец. Скажу, если ты готов за мной следовать. Ведь известно, что дети, когда они только что научились азбуке (ὅταν ἄρτι γράμματων ἔμλειροι γίνωνται)...» (277de)\*. И описание переплетения (συμπλοκή) в письме сначала раскрывает необходимость обращения к парадигме в грамматическом опыте, затем неуклонно подводит к использованию этой процедуры в ее «царской» форме, к парадигме ткачества.

\* Здесь и далее тексты Платона приводятся по переводам С.С. Аверинцева (*Критий*, *Тимей*), С.А. Ананьина (*Софист*), С.К. Апта (*Пир*), А.В. Болдырева (*Гиппий больший*), Т.В. Васильевой (*Кратил*), А.Н. Егунова (*Федр*, *Государство*, *Законы*), С.П. Кондратьева (*Письма*), С.П. Маркиша (*Федон*), С.А. Ошерова (*Менон*), Н.В. Самсонова (*Филеб*), М.С. Соловьева (*Апология Сократа*, *Критон*), Вл.С. Соловьева (*Протагор*), *Теэтет*), С.Я. Шейнман-Топштейн (*Гиппий меньший*, *Лисид*, *Политик*, *Хармид*). Ряд переводов цитируется с изменениями, в некоторых случаях значительными (с оглядкой и на греческий оригинал, и на французские переводы, с которыми работал Деррида). — *Прим. пер.*

нечто юношеское (μεῖρακιώδης τι<sup>3</sup>). А Шлейермахер думает, что может подкрепить эту легенду таким вот смехотворным аргументом: старый писатель никогда бы не осудил письмо, как это делает в *Федре* Платон. Аргумент этот не просто сам по себе подозрителен — он поддерживает лаэртиеву легенду исходя из другой легенды. В самом деле, лишь слепое или очень грубое прочтение могло заставить пустить слух, будто Платон осудил *просто* деятельность писателя. Здесь нет ничего простого, ничего однозначного, и *Федр* играет также, своим письмом, ради спасения — а значит, и потери — письма как наилучшего, как самой благородной игры. В дальнейшем мы и проследим превратности и шансы той игры, которой, сдав себе все козыри, здесь предается Платон.

В 1905 г. традицию Диогена Лаэртия переворачивают, но не с тем чтобы перейти от нее к признанию добротности композиции *Федра*, а чтобы приписать изъяны диалога на сей раз старческому бессилию автора: «*Федр* плохо написан. Этот недостаток тем более удивителен, что здесь Сократ определяет произведение искусства как живое существо; но как раз невозможность осуществить хорошо задуманное есть доказательство старости»<sup>4</sup>.

Это мы уже прошли. Более плодотворной естественно оказывается гипотеза о строгой, верной и утонченной форме. Она вскрывает новые созвучия, застигает их в тщательно выстроенном контрапункте, в более тайной организации тем, имен и слов. Она распутывает, терпеливо переплетая доводы, всё *συνπλοκή* текста. Здесь магистраль доказательства разом утверждается и устраняется: гибко, иронично и сдержанно.

Особенно — и это будет нашей дополнительной (*supplémentaire*) нитью — вся заключительная часть диалога (274b sq.), посвященная, как известно, происхождению, истории и значению

<sup>3</sup> Подробный обзор истории толкований *Федра* и проблемы композиции диалога можно найти в работе Л. Робена *Платоновская теория любви* (Robin 1964) и в его же *Введении* к бюдеевскому изданию *Федра* (Robin 1954).

<sup>4</sup> Ræder 1905. Его критикует Э. Бурге в своей статье «О композиции *Федра*» (Bourguet 1919). [Приведенная цитата — не собственные слова Рæдера, а «резюме» его позиции в передаче Бурге. — Прим. пер.]

письма, всё это следствие по делу письма должно однажды перестать восприниматься в виде избыточной мифологической фантазии, придатка, без которого организм диалога мог бы без ущерба обойтись. В действительности ссылки на это следствие пронизывают весь текст *Федра*.

Всегда с иронией. Но как именно обстоит здесь дело с иронией и каков главный ее признак? Текст содержит единственные «в строгом смысле оригинальные платоновские мифы: сказанье о цикадах в *Федре* и рассказ о Тевте в том же диалоге»<sup>5</sup>. А первые слова Сократа в самом начале беседы — призыв «спровадить» мифологемы (229с–230а). Не для того, чтоб безусловно их отвергнуть, но чтобы одновременно, спроваживая их, пуская их на волю, освободить и их самих от тягостной, серьезной наивности «рационалистов», и самого себя избавить от такой наивности в самопознании и в отношении к себе.

Спровадить мифы, раскланяться с ними, отпустить на каникулы, отправить в отпуск — это прекрасное решение *χαίρειν*, которое означает все эти вещи сразу, будет нарушено дважды, чтобы приветить упомянутые «два платоновских мифа» — мифа, стало быть, «в строгом смысле оригинальных». И оба всплывают, когда поднимается вопрос о письменном дискурсе. Это, конечно, менее очевидно — когда-нибудь на это обращали внимание? — применительно к истории о цикадах. Но менее очевидно не значит менее верно. Оба мифа откликаются на один и тот же вопрос и разделяет их лишь короткий период — как раз время пройтись в обход. Первый определенно не отвечает на поставленный вопрос — скорее, оставляет его в подвешенном состоянии, отмечает паузу и заставляет дожидаться возобновления, которое должно нас вывести ко второму.

Читаем. Действительно, в точно рассчитанной середине диалога — можно даже сосчитать строки — поднимается вопрос о сущности *логографии* (257с). Федр напоминает, что наиболее влиятельные и наиболее почитаемые граждане — наиболее свобод-

---

<sup>5</sup> Frutiger 1930: 233.

ные люди — стыдятся (αἰσχύνονται) «писать речи» и оставлять после себя συυράματα. Они страшатся суждения потомства, боятся прослыть «софистами» (257d). Логограф, в строгом смысле, составлял для тяжущихся речи, которые сам не произносил, которым не содействовал, если так можно выразиться, собственным присутствием — свое действие они производили в его отсутствие. Записывая то, что сам он не говорит, не сказал бы и наверное никогда бы по правде и не помыслил, автор письменного дискурса наперед ставится в положение софиста: человека неприсутствия и неистины. Письмо, стало быть, наперед оказывается инсценировкой. Несовместимость *записанного* и *истинного* ясно объявляется в момент, когда Сократ принимается рассказывать о том, как люди восторгаются из самих себя удовольствием, отлучаются из самих себя, забываются и гибнут в наслаждении от пения (259c).

Но с выводом Платон не торопится. Отношение Сократа всё еще нейтрально: само по себе писание не является деятельностью постыдной, непристойной, позорной (αἰσχρόν). Бесчестят себя только тем, что пишут бесчестно. Но что это значит — писать бесчестно? И что значит, — спрашивает также Федр, — писать прекрасно (καλῶς)? Вопросом этим прочерчивается центральная нервюра, большая разделительная складка диалога. От этого вопроса к ответу на него, в похожих выражениях, в последней части диалога («...остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, в каких условиях это хорошо, а в каких неприлично, вот вопрос, который нам остается, не так ли?» 274b), тянется прочная, пусть и не слишком заметная, нить, соединяя сказание о цикадах, темы психагогии, риторики и диалектики.

Итак, Сократ начинает с того, что спроваживает мифы, однако, дважды остановившись перед письмом, сам изобретает два мифа, причем, как мы увидим, не компилирует, а делает это более свободно и спонтанно, чем когда-либо в своем творчестве. Памятуя о том, что в зачине *Федра* χαίρειν произносится во имя истины, нельзя не обратить внимание на тот факт, что с каникул мифы возвращаются в момент письма и во имя письма.

Χαίρειν имеет место во имя истины: познания истины, точнее — истины самопознания. Это и объясняет Сократ (230a). Но этот императив самопознания не ощущается и не диктуется изначально в прозрачной непосредственности самоприсутствия. Не воспринимается чувственно — лишь истолковывается, прочитывается, расшифровывается. Некая герменевтика *прописывает* созерцание. Некая надпись, δελφικὸν γράμμα, которая не что иное как оракул, предписывает своим безмолвным шифром, объявляет — как объявляют приказ — автоскопию и автогнозис. Ведь именно самосозерцание и самопознание, считает Сократ, могут быть противопоставлены герменевтической авантюре мифов, которую тоже, как и письмо, направляют по своему произволу софисты (229d).

И χαίρειν имеет место во имя истины. *Топосы* диалога не безразличны. Темы, места в риторическом смысле, плотно вписаны, внесены в неизменно значимые диспозиции, инсценированы; и в этой театральной географии единство места подчиняется безошибочному расчету, или безошибочной необходимости. К примеру, сказание о цикадах не имело бы места, не было бы рассказано, Сократ не ощутил бы побужденья рассказать его, когда бы жара, тяжело нависшая над всею беседой, не погнала двух друзей за город, в поле, на берег Илиса. Задолго до того, как поведать родословие цикажьего рода, Сократ упоминает «звонкую мелодию лета, эхом откликающуюся на хор цикад» (230c). Но это не единственный из эффектов контрапункта, требуемый пространством диалога. Миф, дающий предлог для χαίρειν и для поворота к автоскопии, сам бы не мог возникнуть, с первых же шагов этой прогулки, иначе как при виде Илиса. Не в этих ли местах, спрашивает Федр, если верить преданию, Борей похитил Орифию? Этот поток, прозрачная чистота этих вод должны привлекать юных девушек, даже притягивать их подобно чарам, и побуждать к игре. Тут Сократ в насмешку предлагает ученое объяснение мифа в рационалистическом, физикалистском стиле σοφοί: как раз в момент, когда она *играла* с Фармакеей (σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν),

северный ветер (πνεῦμα Βορέου) толкнул Орифию и сбросил ее в бездну, «к подножию соседних скал», «и из обстоятельств ее кончины родилась легенда о ее похищении Бореем... Впрочем, я-то, Федр, считаю, что подобные толкования, хотя и привлекательны, но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи — не слишком...» (229cd).

Случайность ли это беглое упоминание Фармакеи в начале *Федра*? Что-то вроде затравки (hors-d'œuvre)? Близ Илиса Фармакее был посвящен источник — «возможно, целебный», замечает Робен. Запомним, во всяком случае, следующее: что маленькое пятнышко, как бы петелька (*macula*), метит на изнанке ткани, для всего диалога, сцену этой *девы*, сброшенной в бездну, застигнутой смертью, *когда она играла с Фармакеей*. Фармакея (Φαρμάκεια) — это также имя нарицательное, означающее потчеванье снадобьем (φάρμακον): лекарством и/или отравой. «Отравление» не было менее распространенным смыслом «фармакеи». От Антифонта до нас дошла логограмма «Об обвинении мачехи в отравлении» (Φαρμακείας κατὰ τῆς μητριάς). Своей игрою Фармакея увлекла к смерти некую девственную чистоту, непочатую внутренность.

Чуть ниже Сократ сравнивает со снадобьем (φάρμακον) письма, которые прихватил с собою Федр. Этот *фармакон*, эта «микстура», это зелье, разом лекарство и отравы, наперед вводится в тело дискурса со всей своей амбивалентностью. Это волшебство, эта чарующая сила, это колдовство могут быть — поочередно или одновременно — благотворными либо пагубными. *Фармакон* оказался бы некоторой *субстанцией* — включая всё, что может коннотировать данное слово, коль скоро речь идет о материи с тайными свойствами, о зашифрованной глубине, отказывающейся раскрыть свою амбивалентность анализу, предуготовляя пространство алхимии, — когда бы чуть ниже мы не должны были признать в ней собственно анти-субстанцию: то, что сопротивляется любой философии, до бесконечности превосходя ее в качестве нетождества, несущности, несубстанции, тем самым обеспечивая фи-

лософии неисчерпаемую строптивость ее основ (fonds), как и ее безосновности (absence de fond).

Используя соображение, *фармакон* заставляет оставить общие, естественные или обычные пути и законы. Здесь он заставляет Сократа оставить насиженное место и привычные маршруты, которые всегда удерживали его внутри города. Исписанные листки действуют как *фармакон*, толкающий либо влекущий за пределы города того, кто никогда не соглашался покидать его, даже в последний миг, чтобы избежать цыкуты. Они заставляют его выйти из себя, увлекают на путь, который, собственно, есть *исход*:

Ф е д р. Ты говоришь, словно какой-то чужеземец, нуждающийся в проводнике, а не местный житель. Из нашего города ты не только не едешь в чужие страны, но, кажется мне, не выходишь даже за городскую стену.

С о к р а т. Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе. Впрочем, ты, кажется, нашел средство заставить меня сдвинуться с места (δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκέναι). Помахивая зеленой веткой или каким-нибудь плодом перед голодным животным, ведут его за собой — так и ты, протягивая мне речи в свитках (ἐν βιβλίοις), поведешь меня чуть ли не по всей Аттике и вообще куда тебе угодно. Но раз уж мы сейчас пришли сюда, я, пожалуй, прилягу, а ты расположись, как тебе, по-твоему, будет удобнее читать, и приступай к чтению (230de).

Именно в этот момент, когда Сократ, наконец, растянулся на траве, а Федр занял положение, чтобы как можно удобней управляться с текстом — или, если угодно, *фармаконом*, — и начинается беседа. Речь произнесенная — Лисием или самим Федром, — речь, *в настоящий момент* изложенная *в присутствии* Сократа, не имела бы того же эффекта. Лишь λόγοι ἐν βιβλίοις, речи отложенные, оставленные про запас, свернутые, свитые, заставляя чаять себя под видом и в тени некоего плотного предмета, оставляя желать себя во время пути, — лишь спрятанные буквы могут заставить Сократа идти. Если бы логос мог быть в чистом виде личным, раскрытым, обнаженным, самолично доступным в соб-

ственной истине, без отклонений и обиняков стороннего означающего, если, в конечном счете, был бы возможен неотложный (*non différé*) логос, — он бы не соблазнял. Он не увлек бы Сократа, воздействуя как *фармакон*, не сбил бы с его стези. Сейчас предвосхищаем. Уже — письмо, и *фармакон*, и отклонение с пути.

Отметим, что мы используем признанный перевод Платона авторитетного издательства Гийома Бюде. Переводчик *Федра* — Леон Робен. Мы и дальше будем пользоваться его переводом, вставляя, однако, в скобках, когда это покажется уместным и важным с точки зрения темы нашего обсуждения, греческий текст. Так, например, мы поступаем со словом *фармакон*. В результате, как мы надеемся, полнее всего раскроется та упорядоченная полисемия, которая позволила — путем искажения, неопределенности либо сверхопределенности, но в любом случае не против смысла — одно и то же слово переводить то как «лекарство», то «отраву», «снадобье», «зелье» и т.д. Мы увидим также, в каком пункте пластичное единство этого понятия, точнее его правило и странная логика, связывающая его с его означаемым, оказались рассеяны, завуалированы, сглажены, отмечены относительной нечитаемостью по причине недомыслия либо шарлатанства переводчиков, конечно же, но в первую очередь — из-за отчаянной и неустранимой сложности перевода. Сложности принципа, имеющего отношение не столько к переходу из одного языка в другой, из одного философского языка в другой, сколько к преданию, как мы увидим, уже между греческим и греческим, причем насильственному — преданию, ведущему от нефилософемы к философеме. Эта проблема перевода заставит нас столкнуться не меньше чем с проблемой перехода к философии как такового.

Βιβλία, заставляющие Сократа забыть о своей сдержанности и выйти из пространства, где ему нравится учиться, обучать, вести речи, диалоги — из огражденного пространства города, — эти βιβλία заключают в себе текст, написанный «искуснейшим из нынешних писателей (δεινότατος ὦν τῶν νῦν γράφειν)». Речь идет о Лисии. Текст — или, положим, *фармакон* — Федр прячет у себя

под плащом. Он ему нужен, потому что он не выучил текста наизусть. Этот момент важен для последующего, поскольку проблема письма должна переплестись с проблемой «знания наизусть». Перед тем как Сократ растягивается на земле и приглашает Федра устроиться поудобней, Федр предлагает восстановить — без помощи текста — рассуждение, аргумент, замысел речи Лисия, ее *дианойю*. Но Сократ его останавливает: «Сперва, миленький, покажи, что это у тебя в левой руке под плащом? Догадываюсь, что при тебе это самое сочинение (τὸν λόγον αὐτόν)» (228d). Между этим приглашением и началом чтения, пока *фармакон* шевелится под плащом у Федра, — призыванье Фармакеи и прощанье с мифами.

Наконец, случаен или же вполне гармоничен тот факт, что еще прежде явного представления письма как *фармакона* в середине мифа о Тевте — βιβλία и φαρμάκα уже связываются в скорей неодобрительном и подозрительном ключе? Истинному врачеванию, основанному на науке, противопоставляются, на одном дыхании, шарлатанская практика, следование заученным рецептам, книжное знание и слепое пользование снадобьями. Всё это, нам говорится, идет от *мании*: «Они сказали бы, я думаю, что этот человек не в своем уме: он вычитал кое-что из книг (ἐκ βιβλίου) или случайно ему попались в руки лекарства (φαρμακίαις), и вот он возомнил себя врачом, ничего в этом деле не смысля» (268c).

Это сближение письма с *фармаконом* кажется еще чисто внешним; его можно было бы посчитать искусственным и совершенно случайным. Однако умысел и интонация одни и те же: одно и то же подозрение одним махом набрасывается и на книгу, и на снадобье, на письмо и на тайную, неоднозначную, открытую шарлатанству и случайности энергию, следующую путями магии, а не законам необходимости. Книга, мертвое, застывшее знание, запертое внутри βιβλία, скопище историй, заученные перечни, рецепты и формулы — всё это столь же чуждо живому знанию и диалектике, как и *фармакон* чужд врачебной науке. И как миф — знанию. Стоит вспомнить, что речь-то идет о Платоне, который при случае так хорошо умел повернуть миф с точки зрения его

архео-логической или палео-логической значимости, и начинаешь понимать всю непомерность и сложность этого последнего противопоставления. И эта сложность отмечается — примеров сотня, мы же задержимся на одном — в том, что истина — происхождения — письма как *фармакона* с самого начала оставляется на попечение мифа. Мифа о Тевте, к которому мы вскоре перейдем.

На самом деле, вплоть до этого пункта диалога *фармакон* и графема подавали друг другу, если так можно выразиться, знаки издалека, непрямо отсылая друг ко другу и словно бы случайно появляясь и исчезая на одной и той же строке по неясной еще причине — эффект достаточно сдержанный и, возможно, в конечном счете непреднамеренный. Но чтобы снять это сомнение, и предположив, что категории намеренного и непреднамеренного всё еще абсолютно уместны при чтении — во что мы сами не верим ни секунды, по крайней мере если говорить о текстуальном уровне, на который нам предстоит выйти, — перейдем к заключительной фазе диалога, когда на сцену выходит Тевт.

На сей раз письмо прямо называется, представляется, объявляется *фармаконом* — без обиняков, без затушеванного опосредования, без скрытой аргументации (274e).

В принципе, можно себе представить, что этот кусок мог бы быть изолирован в качестве некоего приложения, придатка или восполнения (*un supplément surajouté*). И хотя много всего перекликается с ним на предыдущих этапах, нельзя не признать, что Платон подает его в каком-то смысле как развлечение, закуску или, точнее, десерт. Все субъекты диалога — как темы, так и собеседники — кажутся исчерпанными в момент, когда преподносится это восполнение, письмо, или, если угодно, *фармакон*: «Ну что ж, довольно говорить об искусном и неискусном составлении речей (*τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων*)»<sup>6</sup> (274b). И однако именно в момент этой всеобщей исчерпанности выставляется и фор-

---

<sup>6</sup> Здесь, пока дело касается *логоса*, Робен переводит *τέχνη* как «искусство». Ниже, в обвинительной речи, то же самое слово, касающееся на сей раз письма, будет переведено как «техническое знание» (275c).

мулируется вопрос о письме<sup>7</sup>. И, как об этом и возвещало чуть выше слово αἰσχρόν (как и наречие αἰσχρῶς), вопрос о письме поднимается как вопрос нравственный. Его ставка — нравственность, как в смысле противоположения добра и зла, хорошего и дурного, так и в смысле нравов, общественной морали и социальных приличий. Вопрос о знании того, что делают, и чего не делают. Подобная нравственная озабоченность ничем не отличается от вопроса об истине, о памяти, о диалектике. Этот последний вопрос, который вскоре будет поднят как *единственный* вопрос о письме, переплетается с темой морали и даже развивает ее — благодаря сущностному сродству, а не за счет наложения одного на другое. Но главный акцент в споре, каковой оказывается весьма животрепещущим на фоне политического развития города, распространения письма и деятельности софистов, или логографов, — главный акцент, естественно, падает на приличия, политические и общественные. Предложенный Сократом арбитраж играет на разнице ценностей приличия и неприличия (εὐπρέπεια / ἀπρέπεια): «Остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, в каких условиях это хорошо, а в каких неприлично, вот вопрос, который нам остается, не так ли?» (274b).

Писать — это прилично? Писатель — он хороший? К лицу ли человеку писать? Вообще, так можно делать?

Нет, конечно. Но ответ не так прост, и Сократ не заносит его тотчас на свой счет в рациональном дискурсе, в *логосе*. Он даёт его услышать, делегирует ἀκοή, крылатой молве, знанию понаслышке, истории, передаваемой на слух из уст в уста: «Она-то [ἀκοή древних] знала правду. Если бы могли сами доискаться до этого, разве нам было бы дело до человеческих предположений?» (274c).

---

<sup>7</sup> В *Курсе Соссюра* вопрос о письме исключен или выведен в качестве своего рода предварительного, вводного экскурса. Но и в *Эссе о происхождении языков* Руссо глава, посвящаемая письму, несмотря на свою реальную значимость, также преподносится как некое скорее случайное дополнение, добавочное соображение, «еще одно средство для сравнения языков и суждения относительно их древности». Та же операция прodelывается в *Энциклопедии* Гегеля; ср. мою статью «Колодец и пирамида» (Derrida 1968c).

Мы не можем доискаться в самих себе, сами по себе, истины письма, то есть, как нам скоро станет ясно, неистины. И она не является предметом какой-либо науки — лишь повествуемой истории, повторяемого сказания. Связь письма с мифом уточняется как противоположность письма знанию, а именно знанию, которое черпают в самих себе и сами по себе. И заодно обозначаются — письмом или же мифом — генеалогический разрыв и отдаление первоначала. Вдобавок можно заметить, что то, в чем ниже письмо будет обвинено — в том, что оно повторяет без знания, — определяет здесь движение, ведущее к изъяснению и определению его статуса. Начинают с повторения без знания — с мифа — определение письма: повторение без знания. Отныне это родство письма и мифа, которые оба четко отличаются от *логоса* и диалектики, будет лишь уточняться. Повторив без знания, что письмо состоит в повторении без знания, Сократ не преминет опереть доказательство своего обвинения, своего *логоса*, на посылки ἀκοή, на структуры, вычитываемые в сказочной генеалогии письма. Когда миф нанесет первые удары, *логос* Сократа доконает обвиняемого.

## 2. Отец логоса

История начинается так:

Сократ. Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних тамошних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена (γράμματα). Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога — Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту

хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до писем, Тевт сказал: «Эта наука (το μάθημα), царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми (σοφωτέρους καὶ μνημονικωτέρους), так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же... (274c–e).

Прервем царя. Он перед *фармаконом*. Известно — скажет, как отрежет: сейчас решит.

Остановим сцену и персонажей. Присмотримся. Итак, письмо (или, если угодно, *фармакон*) представлено царю. Представлено (*présentée*): как род подарка (*présent*), преподносимого вассалом сюзерену в знак верности (Тевт — полубог, а говорит он с царем богов), но прежде всего — как творение, подлежащее царской оценке. И само это творение — искусство, творческая способность, сила действия. Сей артефакт есть искусство. Но ценность дара остается неопределенной. Конечно, ценность письма — или *фармакона* — подарена царю, но это царь должен подарить дару его ценность. Зафиксировать цену того, что, получая, он учреждает или устанавливает. Царь или бог (Тамус представляет Аммона<sup>8</sup>, царя богов, царя царей и бога богов. Ὁ βασιλεῦ, — так обращается к нему Тевт) — это, таким образом, другое имя для первоисточка ценности. Письмо обретет ценность и эта ценность будет ценностью лишь в том случае и в той мере, в какой бог-царь оценит подношение. Той же оценке подлежит и *фармакон* — как некий продукт, некий *эргон*, который не принадлежит царю, а приходит к нему извне, но вместе с тем и снизу, и ожидает его снисходительного суждения, дабы быть освященным в своем бытии и своей ценности. Бог царь не умеет писать, но это невежество или эта неспособность — свидетельство его самовластной независимости. Ему нет нужды писать. Он говорит, он сказывает, он диктует, и одного слова его достаточно. А уж добавит или нет

---

<sup>8</sup> Тамус у Платона, несомненно, — другое имя бога Аммона, фигуру которого (царь-солнце и отец богов) мы отдельно, ради нее самой, обрисуем несколько позже. Об этом вопросе и вызванной им дискуссии см. Frutiger 1930: 233, п. 2 и особенно Eisler 1922; PWRE s.v. Ammon; Roscher s.v. Thamus.

к нему, как восполнение, транскрипцию какой-нибудь писец из его канцелярии — этот акт консигнации по сути своей вторичен.

С этой своей позиции, не отклоняя дара, царь-бог перечеркнет его цену, покажет не просто бесполезность его, но и сокрытые в нем угрозу и вредоносность — другой способ не принять подношения. Поступая так, бог-царь-рекущий действует как отец. Отцу представлен *фармакон* — и тут же им отвергнут, отброшен, умален, принижен. Отец письму не доверяет, всегда его подозревает.

Даже если бы нам не хотелось дать здесь увлечь себя легким переходом, сообщающим между собой фигуры царя, бога и отца, достаточно было бы обратить систематическое внимание — чего, насколько мы знаем, никто никогда не делал — на постоянство платоновской схемы, связывающей исток и власть слова, именно *логоса*, с отцовской позицией. Не то чтобы это происходило исключительно и преимущественно у Платона. Это всем известно, или легко можно себе представить. Но то, что и сам «платонизм», чей понятийный аппарат основывает всю западную метафизику, не избегает всеобщности этого структурного понуждения и даже иллюстрирует его с несравненным блеском и утонченностью, — этот факт тем более значим.

И не то чтобы *логос* и был отцом. Но исток *логоса* — *его отец*. Выражаясь анахронически, мы бы сказали: «говорящий субъект» есть *отец* своей речи. Очень скоро становится ясно, что метафорой здесь и не пахнет, во всяком случае если понимать под этим расхожий эффект риторики. Итак, *логос* есть сын, и он погибнет без *присутствия*, без насущного *содействия* (*assistance présente*) своего отца. Отца, который отвечает. Ему и за него. Без своего отца он, именно, всего лишь письмо. Так, по крайней мере, говорит тот, кто говорит: таков тезис отца. Особенность письма должна, стало быть, так или иначе соотноситься с отсутствием отца. Такое отсутствие, далее, может принимать самые разные формы и модальности, отчетливо либо путано, последовательно либо одновременно: потерять своего отца, умирающего смертью естественной или насильственной, от насилия стороннего или вследствие

отцеубийства; затем домогаться (*solliciter*) содействия, возможного или невозможного, отцовского присутствия, домогаться прямо или притворившись, что можешь обойтись и без него, и т.д. Мы знаем, как Сократ подчеркивает убожество, жалкое или надменное, *логоса*, преданного письму: «он всегда нуждается в помощи своего отца (τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοήθου), сам же не способен ни защититься, ни помочь себе» (275e).

Это убожество неоднозначно: с одной стороны, конечно, бедственное положение сироты, нуждающегося не только в том, чтобы ему просто содействовали чьим-то присутствием, но и чтобы действительно несли ему помощь, прибегали на выручку; с другой же стороны, жалея сироту, его и обвиняют, как и письмо, в мнимом отрыве от отца, в самонадеянном и самодовольном освобождении от него. С позиции того, кто держит скипетр, желание письма показывается, обозначается, изобличается как желание сиротства и как отцеубийственный порыв. Разве не преступен этот *фармакон*, разве не отравлен этот дар?

Статус этого сироты, которого никакое содействие не может принять на иждивение, совпадает со статусом *υῤῥάφειν*, которое, не будучи ничьим сыном в самый момент записи, вообще едва ли остается сыном и не признает больше своих истоков — ни по закону, ни по долгу. В отличие от письма, живой *логос* жив тем, что имеет живого отца (тогда как сирота наполовину мертв) — отца, который *налицо, присутствует, стоит* с ним рядом, позади, внутри него, поддерживая его своею правильностью, оказывая содействие от своего лица, от собственного имени. Живой-то *логос* признает свой долг, живет этим признанием, и запрещает себе — верит, что может запретить, — отцеубийство. Однако запрет и отцеубийство, как отношения между письмом и речью, — структуры настолько удивительные, что позже нам еще придется соединять в тексте Платона отцеубийство запрещенное и отцеубийство провозглашенное. Отложенное убийство отца и наставника.

Уже одного *Федра*, видимо, достаточно для доказательства того, что ответственность за *логос*, его смысл и его эффекты, возлага-

ется на тех, кто ему содействует, кто присутствует при нем присутствием отца. Нужно неустанно как следует присматриваться к таким «метафорам». Так, обращаясь к Эроту, Сократ говорит: «Если в прежней речи мы с Федром сказали что-нибудь тебе не созвучное, вини в этом Лисия: он отец той речи (τὸν τοῦ λόγου πατέρα)» (257b). Λόγος тут имеет смысл дискурса, изложенного аргумента, положения, направляющего и одушевляющего устную беседу (этот *логос*). Робен переводит его как «тему» ( *sujet*), и это не просто анахронично — это разрушает интенцию и органическое единство обозначения. Потому что только «живой» дискурс, только речь (а не тема, объект или субъект дискурса) может иметь отца; и в силу необходимости, которая теперь будет становиться для нас всё ясней, λόγοι — это дети. Достаточно живые, чтобы при случае протестовать и чтобы давать себя допрашивать, и еще способные, в отличие от записанных вещей, отвечать — когда их отец налицо. Они — ответственное присутствие их отца.

Некоторые, например, происходят от Федра, и тот призывается, чтобы их поддержать. Опять процитируем Робена, который на сей раз переводит λόγος не как «тему», а как «доказательство», и разрывает интервалом в десять строк игру с τέχνη τῶν λόγων. Речь идет о той *технэ*, которой владеют — или утверждают, что владеют, — софисты и риторы, одновременно искусстве и орудии, рецепте, который «считается» тайным, однако может быть передан и т.д. Сократ рассматривает здесь эту проблему, в то время классическую, исходя из противопоставления убеждения (πειθῶ) и истины (ἀληθεία) (260a):

Сократ. Согласен, если подходящие к случаю доказательства (λόγοι) подтвердят, что оно — искусство (τέχνη). Мне сдается, будто я слышу, как некоторое из них подходят сюда и протестуют, свидетельствуя, что красноречие не искусство, а далекий от него навык. Подлинного искусства речи (τοῦ δὲ λέγειν), сказал лаконец, нельзя достичь без познания истины, да и никогда это не станет возможным.

Федр. Эти доказательства необходимы, Сократ (τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὃ Σώκρατες). Приведи их сюда и допроси: что и как они утверждают (τί καὶ πῶς λέγουσιν)?

Сократ. Придите же сюда, благородные создания (γενναῖα), и убедите Федра, отца прекрасных детей (καλλίπαιδά τε Φαῖδρον), что, если он окажется недостаточно искушен в философии, он никогда не будет способен о чем-либо говорить. Пусть Федр отвечает... (260e–261a).

И вот еще Федр, на сей раз из *Пира*: он должен говорить первым, потому что он «и возлежит первым, и является отцом этой беседы (πατήρ τοῦ λόγου)» (Smp. 177d).

В любом случае то, что мы продолжаем (временно и удобства ради) называть метафорой, принадлежит к определенной системе. Если у *логоса* есть отец, если он *логос* только в силу того, что получает помощь от своего отца, то всё это потому, что он всегда является неким сущим (ὄν), и даже родом сущего (Sph. 260a), еще точнее — живым существом. *Логос* есть ζῷον. Это животное рождается, растет, принадлежит к φύσις. Лингвистика, логика, диалектика и зоология — всё сходится воедино.

Описывая *логос* как ζῷον, Платон следует традиции тех риториков и софистов, которые еще до него трупной окоченелости письма противопоставляли живую речь, безошибочно подстраивающуюся под нужды сиюминутной ситуации, ожидания и запросы присутствующих собеседников, учуивая топоры, в которых она должна произвестись, притворно прогибаясь в тот момент, когда становится одновременно и убедительной, и понуждающей<sup>9</sup>.

Итак, *логос*, существо живое, одушевленное, — это также и рожденный организм. *Организм*: дифференцированное тело *собственное*, с центром и конечностями, сочленениями, головой и ногами. Чтобы быть «приличным», записанный дискурс *должен бы* подчиняться, как и сам живой дискурс, законам жизни. Логографическая необходимость (ἀνάγκη λογογραφική) должна бы

---

<sup>9</sup> Ассоциацию *логос-зоон* можно встретить в речах Исократы *Против софистов* и Алкидама *О софистах*. См. также работы В. Сюсса, который построено сравнивает две эти речи и *Федра* (Süss 1910: 34 sq.), и О. Дье (Diès 1972a).

быть аналогична необходимости биологической, точнее зоологической. Без этого — не так ли? — она становится бессвязной, без головы, без хвоста. Речь тут, конечно, о *структуре* и *составе*, которыми рискуют, когда *логос* рискует потерять из-за письма и хвост, и голову:

Сократ. А остальное? Не кажется ли, что всё в этой речи (τὰ τοῦ λόγου) набросано как попало? Разве очевидно, что именно сказанное во-вторых, а не другие высказывания должно непременно занимать второе место? Мне, как невежде, показалось, что этот писатель отважно высказывал всё, что ему приходило в голову. Усматриваешь ли ты какую-нибудь *логографическую* необходимость для сочинителей располагать всё в такой последовательности, как у Лисия?

Федр. Ты слишком любезен, если думаешь, что я способен так тщательно разобрать все особенности его сочинения.

Сократ. Но по крайней мере вот что ты мог бы сказать: всякая речь (λόγος) должна быть составлена (συνεστάναι), словно живое существо (ῥσπερ ζῶον), — у нее должно быть собственное тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому (264bc).

Этот рожденный организм должен быть благороднорожденным, хорошего рода; вспомним, как Сократ окликает λόγοι: γενναῖα! — «благородные создания». Предполагается, что этот организм, коль скоро он рожден, имеет начало и конец. Требовательность Сократа делается здесь четкой и настойчивой: дискурс должен иметь начало и конец, начинаться с начала и кончаться концом: «У него, видно, совсем нет того, что мы ищем. Он стремится к тому, чтобы его рассуждение плыло не с начала, а с конца на спине назад. Он начинает с того, чем кончил бы влюбленный свое объяснение с любимцем» (264a). Импликации и следствия подобной нормы огромны, но и достаточно очевидны, чтобы слишком подробно на них задерживаться. Отсюда вытекает, что произносимый дискурс ведет себя как личность, получающая содействие в своем истоке и наличная в своей собственной сущности. «Λό-

γος: *sermo tanquam persona ipse loquens*», — сказано в Платоновском лексиконе<sup>10</sup>. И, как и всякая личность, *логос-зоон* имеет отца.

Но что такое отец?

Должны ли мы считать его известным и этим термином — известным — объяснять другой внутри того, что так и подмывает объяснить как некую метафору? Тогда бы мы сказали, что исток, или причина, *логоса* сопоставляется здесь с тем, что, как мы знаем, является причиной живого сына: с его отцом. Мы поняли бы или вообразили рождение и развитие *логоса* исходя из чуждой ему области — передачи жизни или генеративных отношений. Отец, однако, не является родителем, «реальным» производителем прежде и помимо языковых отношений. Действительно, чем отношение отец/сын отличается от отношения причина/следствие или родитель/рожденный, если не инстанцией *логоса*? Лишь сила дискурса имеет отца. Отец — это всегда отец живого/говорящего. Иными словами, только исходя из *логоса* может объявиться и дать себя помыслить такая вещь, как отцовство. Если бы в выражении «отец *логоса*» мы имели простую метафору, то всё равно первое слово — более *близкое*, казалось бы, — скорее получало бы значение от второго, чем сообщало бы ему. Изначальная близость всегда связана с *логосом* отношением общежителства. Живые существа, отец и сын, нам объявляются и соотносятся друг с другом под домашним кровом *логоса*. Которого никто не покидает, вопреки видимости, дабы перенестись — «метафорой» — в какую-то чужую сторону, где встретишь и отцов, и сыновей, живых и всяческих существ, с оглядкой на которых, путем сравнения, удобно объяснить тому, кому это невдомек, что же такое этот *логос*, такой неблизкий, такой странный. Пусть этот *очаг* (foyer) и является фокусом (foyer) любой метафоричности, «отец *логоса*» — не простая метафора. Последняя означала бы утверждение, будто некое неспособное к языку живое существо — если кому-то еще хочется верить в нечто подобное — имеет отца. Итак,

---

<sup>10</sup> [«Слово, само как личность говорящее». — Прим. пер.] Ast 2.254. Ср. также Parain 1942: 211 и Louis 1945: 43–44.

нам нужно перейти ко всеобщей инверсии метафорических ориентаций, перестать спрашивать себя, может ли *логос* иметь отца, а попытаться понять, что тому, чьим отцом объявляет себя отец, в принципе нет ходу без сущностной возможности *логоса*.

*Логос* задолжный (*redevable*) — отцу с него *причитается*: что бы это могло значить? По крайней мере, как читать это в том слое платоновского текста, который нас здесь интересует?

Фигура отца, как мы знаем, — это также фигура блага (*ἀγαθόν*). *Логос* *представляет* то, чему с него *причитается*: *отца*, который есть также *глава, капитал и благо*. Или, точнее, Глава, Капитал и Благо (*le chef, le capital, le bien*). По-гречески *πατήρ* передает всё это разом. Ни переводчики, ни комментаторы Платона, очевидно, не отразили игры этих схем. Нельзя не признать, что крайне сложно соблюсти эту игру в переводе, и сам факт упущения, по крайней мере, объясним, как и то, что вопрос этот никогда не поднимался. Так, в *Государстве* (VI, 506d sq.), в момент, когда Сократ отказывается говорить о *самом благе*, им тотчас на замену ему предлагается его *ἔκγονος* — его сын, его отпрыск:

...что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага (*ἔκγονος*) и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

— Пожалуйста, говори, а о его отце ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне, чтобы мы могли, я — рассчитаться, вы — взыскать это объяснение, которое я вам должен, а не только проценты (*τόκος*), как теперь. Но взыщите пока хоть приплод, то есть то, что рождается от самого блага (*τόκων τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ*) (506d–507a).

Слово *τόκος*, соединенное здесь с *ἔκγονος*, означает продукцию и продукт, рождение и ребенка и т.д. В этом двойном смысле данное слово функционирует в самых разных областях — сельского хозяйства, отношений родства и финансовых операций. Ни

одна из этих областей, как мы увидим, не избегает инвестиции и возможного вклада *логоса*.

В качестве продукта, τόκος настолько же ребенок, приплод человека либо животного, как и плод семени, посеянного в поле, как и проценты с капитала: это *доход*. Можно отследить распределение всех этих значений в платоновском тексте. Даже смысл πατήρ время от времени склоняется к исключительному смыслу финансового капитала. В том же *Государстве*, неподалеку от только что приведенного отрывка. Один из изъянов демократии — в той роли, какую кое-кто заставляет играть капитал: «Между тем дельцы, поглощенные своими делами, по-видимому, не замечают этих несчастных; они приглядываются к остальным и своим жалом, денежными ссудами, наносят раны тем, кто податлив; взимая проценты, во много раз превышающие первоначальный долг (τοῦ πατρὸς ἐκγόνους τόκους πολλαπλασίους), они разводят в государстве множество трутней и нищих» (555e–556a).

Вот об этом отце, об этом капитале, об этом благе, об этом источке ценности и существ, являющихся на свет, — нельзя говорить просто или прямо. Прежде всего потому, что им, как и солнцу, нельзя посмотреть в лицо. И по поводу этого ослепления перед ликом солнца, здесь, конечно, стоит перечитать знаменитое место из седьмой книги *Государства* (515c sq.).

Итак, Сократ упомянет лишь чувственное солнце — сына, который есть подобие и ἀνάλογον солнца умопостигаемого: «Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον), — ведь благо произвело его [Солнце] подобным самому себе (ὄν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον): чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (508bc).

Как же *логос* заступает в эту *аналогию* между отцом и сыном, *ноуменом* и *ороменом*?

Благо — в зримо-незримой фигуре отца, солнца, капитала — есть исток ὄντα, их явления и их прихода к *логосу*, который ра-

зом собирает и различает их: «есть много красивых вещей, много благих вещей, много всякого рода иных вещей, существование которых мы утверждаем и которые мы различаем в языке (εἶνάϊ φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ)» (507b).

Итак, благо (отец, солнце, капитал) есть потаенный источник *логоса*, озаряющий и ослепляющий. И коль скоро нельзя говорить о том, что позволяет говорить (запрещая говорить о нем самом, или говорить с ним лицом к лицу), говориться будет лишь о том, что говорит, и о вещах, по поводу которых, за исключением одной-единственной, и так всё время говориться. Коль скоро невозможно ни учесть, ни отсчитать то, что дает возможность *логосу* (счету или разуму: *ratio*) считаться или причитаться, коль скоро невозможно ни сосчитать капитал, ни взглянуть в лицо главному, следует, очевидно, порознь, диакритически пересчитать всё множество процентов, доходов, продуктов, отпрысков:

— Пожалуйста, говори (λέγε), а о его отце ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне, чтобы мы могли, я — рассчитаться, вы — взыскать это объяснение, которое я вам должен, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть приплод, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет (τὸν λόγον) процента (τοῦ τόκου) (507a).

Из этого отрывка стоит также взять на заметку, что вместе со счетом (λόγος) замещений (*suppléments*) (отца-капитала-благистика и т.д.), вместе со всем, что идет сверх Одного в самом движении, в котором то становится отсутствующим и незримым, тем самым требуя замещений, вместе с различаем (*différence*)\* и диакритичностью, Сократ вводит в дело — или раскрывает — всегда открытую возможность κίβδηλον — фальсификации, подделки, чего-то обманчивого, ложного, сомнительного. Берегитесь, гово-

---

\* Известный дерридаизм, омофон и аллограф *différence*, ‘различия’, с двойным смыслом пространственного и временного зазора. — *Прим. пер.*

рит он, как бы я не подсунул вам ложный счет процентов (κίβδηλον ἀποδιδούς τὸν λόγον τοῦ τόκου). Κιβδήλευμα — это поддельный товар. Соответствующий глагол (κίβδηλεύω) означает «подделывать монету или товар, в переносном смысле — быть недостойным доверия».

Это обращение к *логосу* из страха быть ослепленным прямым созерцанием лика отца, блага, капитала, истока, бытия-в-себе, формы всех форм и т.д., это обращение к *логосу* как к тому, что помещает нас *под сенью солнца* — в укрытии под солнцем и от него, — в другом месте Сократ предлагает в *аналогическом* строе чувственного или зримого; мы подробно процитируем этот текст. Помимо того, что он и сам по себе интересен, в нем — точнее, в его признанном переводе (всё того же Робена) — можно обнаружить ряд весьма многозначительных соскальзываний, если так можно выразиться<sup>11</sup>. Вот он: *Федон*, критика «физиков»:

— После того, — продолжал Сократ, — как я отказался от исследования бытия (τὰ ὄντα), я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ (εἰκόνα) в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к *отвлеченным понятиям* (ἐν λόγοις) и в них рассматривать истину бытия... Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (λόγον), которое считал самым надежным... (Phd. 99d–100a).

Итак, *логос* — это *средство* (ressource), надо *обращаться* к нему, и не только когда солнечный источник (source) *налицо* и угрожает выжечь нам глаза, если устремить на него взор; к *логосу* надо *отворачиваться* и тогда, когда солнце по видимости отсутствует, во

---

<sup>11</sup> Я обратил на это внимание благодаря наблюдательности и дружеской подсказке Франсины Марковиц. Разумеется, этот текст нужно сопоставить с текстами из шестой и седьмой книг *Государства*.

время своего затмения. Мертвая, угасшая, потаенная, эта звезда опасней, чем когда-либо.

Оставим виться эти нити. Пока что, проследив их, мы только дали привести себя от *логоса* к отцу, нащупали связь между речью и *кúрюс*, господином, владыкой — еще одно имя, данное в *Государстве* благу-солнцу-капиталу-отцу (508а). Позднее, в той же ткани, в тех же текстах, мы вытянем и другие нити, и снова — те же самые, чтобы увидеть, как в них сплетаются и распадаются иные узоры.

### 3. Запись сына: Тевт, Гермес, Тот, Набу, Небо

Всемирная история шла своим путем. Слишком человекоподобные боги, которых осуждал Ксенофан, были низведены до поэтических вымыслов или демонов, однако стало известно, что Гермес Трисмегист продиктовал какое-то — тут мнения расходятся — количество книг (42 согласно Клименту Александрийскому; 20 000, согласно Ямвлиху; 36 525, согласно жрецам Тота, он же Гермес), на страницах которых записано всё, что есть в мире. Фрагменты этой мнимой библиотеки компилировались или же придумывались начиная с III века и составляют то, что именуется «*Corpus Hermeticum*»...

Хорхе Луис Борхес. *Сфера Паскаля*.

A sense of fear of the unknown moved in the heart of his weariness, a fear of symbols and portents, of the hawklike man whose name he bore soaring out of his captivity on osier woven wing, of Thoth, the god of writers, writing with a reed upon a tablet and bearing on his narrow ibis head the cusped moon [Чувство страха перед неведомым шевельнулось в глубине его усталости — страха перед символами, и предвестиями, и перед ястребоподобным человеком, имя которого он носил, — человеком, вырвавшимся из своего плена на сплетенных из ивы крыльях; перед Тотом — богом писцов, что писал на табличке тростниковой палочкой и носил на своей узкой голове ибиса двурогий серп].

James Joyce. *A Portrait of the Artist as a Young Man*.