

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: начинать (entamer), особ. о птицах, долбить клювом, отс. вскрывать ударами клюва... по аналогии о коне, роющем землю копытом. 2. отс. высекать, вырезать: γράμμα εἰς αἴγυρον [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*¹ 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» (παίδιά).

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

¹ «Ἰστός, οὐ — собст., нечто, поставленное вертикально, отс.: I. *мачта на судне*. II. *ткацкий навоу* 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 Литгре 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 диалога². 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. ἐστὶ], λέγεται), согласно которой *Федр* был первой пробой пера Платона и содержал в себе

² «Чужеземец. Ты чудак! Трудно ведь, не пользуясь образцами [παράδειγμα: paradigme], 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 ὑρσσιάτων ἔμπεροι 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 τι³). 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 осуществиться хорошо задуманное есть доказательство старости»⁴.

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 *συμπλοκή* 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

³ 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).

⁴ 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»⁵. А первые слова Сократа в самом начале беседы — призыв «спроводить» мифологемы (229c–230a). 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.

Спроводить 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* (257c). Федр напоминает, что наиболее влиятельные и наиболее почитаемые граждане — наиболее свобод-

⁵ Frutiger 1930: 233.

ные люди — стыдятся (αἰσχύνονται) «писать речи» и оставлять после себя συγγραμματα. 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 спрашивает 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 (230а). 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 аванюре 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 побуждения 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» (230с). 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 (*tasula*), 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 μητρίας). 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 отравка, 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, отказывающей 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 бесосновности (absence de fond).

Используя совращение, *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 ἡύρηκέναι). 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 φαρμάκῃ 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 (φαρμακίους), и вот он возомнил себя врачом, ничего в этом деле не смысла» (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 издаലെка, 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 (274ε).

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)»⁶ (274b). И однако именно в момент этой всеобщей исчерпанности выставляется и фор-

⁶ 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» (275с).

мулируется вопрос о письме⁷. И, как об этом и возвещало чуть выше слово αἰσχροῦν (как и наречие αἰσχροῶς), 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 родству, 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).

⁷ 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 продельвается 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 *ако́й*, 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 (*ура́ццата*). 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 письмен, 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 Аммона⁸, 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

⁸ 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, уменьшен, 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 обратиться 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, возможно 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, прибежали 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 λόγοι 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 подходит 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 (καλλιπαιδὰ 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 риторов и софистов, которые еще до него трупной окоченелости письма противопоставляли живую речь, безошибочно подстраивающуюся под нужды сиюминутной ситуации, ожидания и запросы присутствующих собеседников, учуывая топоры, в которых она должна произвестись, притворно прогибаясь в тот момент, когда становится одновременно и убедительной, и понуждающей⁹.

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

⁹ Ассоциацию *логос-зоон* можно встретить в речах Исократы *Против софистов* и Алкидама *О софистах*. См. также работы В. Сюсса, который построчно 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 (λόγον) должна быть составлена (συνεστάναι), словно живое существо (ᾧσπερ 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*¹⁰. 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 общезжителства. 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,

¹⁰ [«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 *патѳр* 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 (*τόκοις*), 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 πολλὰ πλάσιους), они разводят в государстве множество трутней и нищих» (555e–556a).

Вот об этом отце, об этом капитале, об этом благе, об этом истоке 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 ἕκγονον), — ведь благо произвело его [Солнце] подобным самому себе (ὃν 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 (εἴναι φαμέν τε καὶ διαρίζομεν 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), говорить будет лишь о том, что говорит, и о вещах, по поводу которых, за исключением одной-единственной, и так всё время говорится. 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 — взискать 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-благисточка 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 (*différance*)* 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 *différance*, ‘различия’, с двойным смыслом пространственного и временного зазора. — *Прим. пер.*

рит он, как бы я не подсунил вам ложный счет процентов (κίβδηλον ἀποδοῖς τὸν λόγον τοῦ τόκου). Κίβδηλευμα — 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 выразиться¹¹. 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

¹¹ 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* благо-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*.

Другая школа заявляет, что уже «всё время» прошло и наша жизнь — это туманное воспоминание или отражение — конечно, искаженное и изувеченное — необратимого процесса. Еще одна школа находит, что история нашего мира — а в ней история наших жизней и мельчайших подробностей наших жизней — записывается неким второстепенным богом в сговоре с демоном. Еще одна — что мир можно сравнить с теми криптограммами, в которых не все знаки наделены значением...

Хорхе Луис Борхес. *Тлён, Укбар, Орбис Терциус*^{*}.

Мы лишь хотели здесь навести на мысль, что спонтанность, свобода и фантазия, приписываемые Платону в связи с легендой о Тевте, на деле контролировались и сдерживались жесткими необходимостями. Организация мифа подчинена мощным ограничениям. Последние системно координируют определенные правила, обнаруживающиеся то внутри того, что в эмпирическом срезе предстает для нас как «сочинения Платона» (мы только что указали некоторые из них), как «греческая культура» или «греческий язык», то снаружи, в «инородной мифологии». Из которой Платон не просто заимствовал, не просто заимствовал нечто простое: личность персонажа, Тота, бога письма. В самом деле, нельзя говорить — впрочем, мы и не знаем, что бы могло здесь означать это слово — о заимствовании, то есть о чисто внешнем, случайном добавлении. Платон должен был сообразовывать свой рассказ с законами структуры. Наиболее общие — те, что предписывают и артикулируют оппозиции речь/письмо, жизнь/смерть, отец/сын, господин/раб, первичный/вторичный, законный сын/выродок-сирота, душа/тело, внутри/вовне, добро/зло, серьезное/игра, день/ночь, солнце/луна и т.д., — равным образом и по тем же прописям пронизывают мифологии египетскую, вавилонскую, ассирийскую. Другие, несомненно, тоже, но здесь у нас нет ни намерения, ни возможности привлекать и их к рассмотрению. Обозначив свой интерес к тому факту, что Платон не просто заимствовал нечто *простое*, мы, стало быть, заключаем в скобки проблему фактической генеалогии и эмпирического,

^{*} Пер. Е. Лысенко (Борхес) и М. Богословской-Бобровой (Джойс).

реального сообщения между культурами и мифологиями¹². Мы лишь хотим отметить внутреннюю, структурную необходимость, которая одна только и могла сделать возможными подобные сообщения и любое случайное перенесение мифем.

Конечно, у Платона нет описания Тевта как персонажа. Он не наделяется ни одной конкретной характеристикой — ни в *Федре*, ни в *Филебе* (где он тоже упоминается, хотя и совсем вскользь). Такова, по крайней мере, видимость. Но если присмотреться внимательней, нельзя не распознать, что его ситуация, содержание его дискурса и его действий, соотношение тем, понятий и означающих, к которым привязаны его выступления, — всё вместе составляет черты весьма приметной фигуры. Структурная аналогия, соотносящая эти черты с другими богами письма, и прежде всего с египетским Тотом, не может быть следствием ни заимствования — частичного либо полного, — ни слепого случая, ни игры воображения Платона. И их синхронное включение, столь строгое и хорошо подогнанное, в систематику платоновских философем, это смыкание мифологического и философского, заставляет искать объяснений в какой-то еще глубже запрятанной необходимости.

Бог Тот, конечно, выступает под разными обличьями, в разные эпохи и в разных обителях¹³. Нельзя пренебрегать запутанным клубком мифологических рассказов, в которые он так или иначе вовлечен. Но повсюду различаются инварианты, выделенные жирными штрихами, четко прочерченными линиями. Могло бы, наверное, возникнуть искушение сказать, что они и составляют неизменное тождество этого бога внутри пантеона, когда бы функция его, как мы это скоро увидим, не сводилась как раз к

¹² Здесь мы можем лишь отослать к работам о связях Греции с Востоком или Средним Востоком. Мы знаем, что их великое множество. Конкретно о Платоне, его контактах с Египтом, гипотезе о его путешествии в Гелиополь, свидетельствах Страбона и Диогена Лаэртция, ссылки и важнейшие тексты можно найти в следующих работах: Festugière 1944, Godel 1956, Sauneron 1957.

¹³ Ср. Vandier 1949, особенно p. 64–65.

подрыву и расшатыванию тождества вообще, начиная с теологического принципата.

Какие черты годятся для попытки реконструировать структурное сходство между платоновской фигурой и другими мифологическими фигурами, стоящими у истоков письма? Прояснение этих черт должно не только послужить определению каждого из значений в игре тематических оппозиций — таких, какие мы только что перечислили, — внутри платоновского дискурса либо еще в какой-то конфигурации мифологий. Оно должно выйти на общую проблематику взаимоотношений между мифемами и философемами у истоков западного *логоса*, то есть — истории (точнее, Истории), которая вся без остатка произвелась в *философском* различии между *мифом* и *логосом*, слепо увязая в этом различии как в естественной очевидности своей стихии.

Итак, в *Федре* бог письма — персонаж подчиненный, помощник, технократ без власти решать, инженер, изобретательный и хитроумный служитель, допущенный предстать перед царем богов. Последний благоволил допустить его в свой совет. Тевт представляет *технэ* и *фармакон* на суд царю, отцу и богу, который говорит, речет, повелевает своим солярным голосом. Когда царь-бог даст выслушать свой приговор, когда он бросит его сверху и *единым мановеньем* предпишет бросить *фармакон* — Тевт не ответит. Налицо силы, желающие, чтобы тот оставался на своем месте.

Не то же ли самое место занимает он в египетской мифологии? И там Тот — бог рожденный. Он часто именуется сыном богачаря, бога-солнца, Амона-Ра: «Я Тот, старший сын Ра»¹⁴. Ра (солнце) — бог-творец, и порождает он словом¹⁵. Его другое имя, которым он как раз и обозначен в *Федре*, — Амон. Смысл этого име-

¹⁴ Ср. Morenz 1962: 58. По Моренцу, эта формула примечательна употреблением в ней первого лица. «Эта редкость кажется примечательной, поскольку подобные формулы часто встречаются в грекоязычных гимнах, выводящих египетскую богиню Исиду ('Я Исида' и т.д.); так что мы вправе задаться вопросом, не выдает ли она внеегипетского происхождения этих гимнов».

¹⁵ Ср. Sauneron 1957: 123: «Изначальный бог должен был лишь *сказать*, чтобы сотворить; и названные существа и вещи рождались на его голос» и т.д.

ни собственного принято передавать как «сокровенный»¹⁶. Итак, здесь мы снова находим спрятанное солнце, отца всего, дающего представить себя словом.

Конфигуративное единство всех этих значений — власть слова, сотворение бытия и жизни, солнце (и око, как мы еще увидим), самоутаивание — сопрягается в том, что можно было бы назвать историей яйца*, или яйцом истории. Мир рождается из яйца. Точнее, из яйца рождается живой создатель жизни мира: в начале, значит, солнце носилось в скорлупе яйца. Этим объясняется ряд черт Амона-Ра: он также и птица, а именно сокол («Я великий сокол, вышедший из яйца»). Но будучи истоком всего, Амон-Ра является также и истоком яйца. Его изображают то в виде птицы-солнца, рожденной из яйца, то в виде изначальной птицы, носящей первое яйцо. В этом случае — и коль скоро власть слова неотделима от власти творческой — в ряде текстов упоминается «яйцо великого клохтуна». Здесь едва ли есть смысл поднимать вопрос, одновременно тривиальный и философский, о «курице и яйце», о логическом, хронологическом или онтологическом первенстве причины над следствием. Ряд саркофагов дают великолепный ответ на этот вопрос: «О Ра, ты, что обретаешься в своем

¹⁶ Ср. Morenz 1962: 46. С. Сонерон поясняет в этой связи: «Мы не знаем, что в точности означает его имя. Но произносилось оно точно так же, как и слово, означавшее 'прятать', 'прятаться', и писцы обыгрывали это созвучие, определяя Амона как великого бога, прячущего под маской свой реальный облик от своих детей... А иные не колебались пойти еще дальше: Гекатей Абдерский сохранил жреческое предание, согласно которому это имя (Амон) служило в Египте выражением для призыва кого-либо... Действительно, слово *atoini* означает 'приди', 'приди ко мне'; правда и то, что некоторые гимны начинаются словами *Atoini Atoun* ('Приди ко мне, Амон'). Одно лишь созвучие этих двух слов побудило жрецов подозревать близкую связь между ними — искать в этом объяснение божественного имени: поэтому, обращаясь к изначальному богу... как к существу незримому и сокровенному, они его приглашали и увещевали, зовя Амоном, показаться и раскрыться им» (Sauneron 1957: 127).

* *L'histoire de l'œuf*: намек на роман Жоржа Батая *L'histoire de l'œil* (1928).

яйце». Если добавим, что речь тут о «сокровенном яйце»¹⁷, мы, получится, сложили, но и раскрыли, систему данных значений.

Подчиненное положение Тота, этого ибиса, старшего сына изначальной птицы, отмечается разными способами: например, в мемфисском учении Тот предстает исполнителем-языком творческой мысли Гора¹⁸. Он носит знаки великого бога-солнца. Он истолковывает последнего в качестве его глашатая. И подобно своему греческому двойнику Гермесу — о ком Платон, впрочем, нигде не упоминает — он исполняет роль бога-вестника, хитроумного, изобретательного и тонкого посредника, вора, который крадет — и всегда скрадывается. Бог означающего, бог означающее. Всё, что он должен выразить либо высказать в словах, наперед помыслено Гором. Итак, язык, хранителем, секретарем которого его рисуют, только изображает, дабы донести их послание, какую-то уже оформившуюся божественную мысль, какой-то уже сложившийся замысел¹⁹. Послание, которое только представляет абсолютно творческий момент, но не есть сам этот момент. Это слово вспомогательное, второстепенное, вторичное. И когда — в довольно редких случаях — Тот связывается не столько с письмом, сколько с языком-речью, он не предстает автором или абсолютным зачинателем языковой практики. Напротив, он привносит в язык различие — считается, что это он кладет начало множественности языков²⁰. (Чуть ниже, возвращаясь к Платону и *Филе-*

¹⁷ Ср. Morenz 1962: 232–235. Параграф, который здесь закругляется, послужит указанием, что эта фармация Платона подключает и текст Батая, вписывающий в историю яйца солнце проклятой части. И само это эссе в целом, как скоро станет ясно, — не более чем некое прочтение *Finnegans Wake*.

¹⁸ Ср. Vandier 1949: 36; «эти два бога [Гор и Тот], очевидно, должны были быть связаны в творческом акте: Гор представлял постигающую мысль, Тот — исполняющую речь» (р. 64). Ср. также Erman 1937: 118.

¹⁹ Ср. Morenz 1962: 46–47 и Festugière 1944: 70–73. Будучи вестником, Тот, как следствие, — также и толмач, ἑρμηνεύς. Это одна из очень многих черт сходства Тота с Гермесом. Фестюжьер анализирует ее в четвертой главе своей книги.

²⁰ Я. Черны приводит гимн Тоту, начинающийся такими словами: «Приветствую тебя, Тот-Луна, сделавший различными языки каждой страны». Черны полагал этот документ уникальным, но вскоре обнаружил, что у Бойлана при-

бу, мы зададимся вопросом, является ли это различие вторичным моментом и не равнозначна ли эта «вторичность» прорыву графемы как истока и возможности самого *логоса*. Действительно, в *Филебе* Тевт упомянут как автор различия — различия внутри языка, а не множественности языков. Но, как нам думается, в корне две эти проблемы друг от друга неотделимы.)

Бог вторичного языка и языкового различия, Тот может сделаться богом творческого слова лишь в результате метонимической подмены, исторического сдвига, а иногда и насильственного переворота.

Подмена ставит Тота *на место* Ра — как луна ставится на место солнца. Так бог письма становится его заместителем (*suppléant*), дополняя и замещая Ра в его отсутствие, в его сущностном исчезновении. Таково происхождение луны, ночного светила, как восполнения солнца, светила дневного. Письмо как восполнение речи. «Пребывая на небе, Ра как-то раз говорит: *“Пусть доставят ко мне Тота”, и тотчас к нему привели того. И говорит Тоту Величество бога Ра: “Пребудь на небе вместо меня, покуда я сияю для блаженных в преисподних странах... Ты на моем месте, мой заместитель, и вот как тебя нарекут: Тот, заместитель Ра”*. Играя словами, Ра вызывает к жизни целый ряд вещей. Он говорит Тоту: *“Сделаю так, чтобы ты объял (*ioh*) два неба красотой своею и своими лучами” — и родилась луна (*ioh*)*. И позже, намекая на то, что в качестве заместителя Ра Тот занимает несколько подчиненное положение: *“Сделаю так, чтобы ты мог посылать (*hōb*) более великих, нежели ты сам” — и родился Ибис (*hib*)*, птица Тота»²¹.

Эта подмена, производимая, стало быть, как чистая игра следов и восполнений, или, если угодно, в строе чистого означающего, который не заключается в рамки, не контролируется, не ограничивается никакой реальностью, никакой абсолютно внеш-

водятся аналогичные цитаты из других папирусов [ссылки и цитаты не вполне точные — *Прим. пер.*]: «ты, что различил [или разделил] язык от страны к стране» (Boylan 1922: 184) и еще: «ты, что различил язык каждой иноземной страны» (ibid. 197). Ср. Černý 1948; Sauneron 1960.

²¹ Erman 1937: 90–91.

ней референцией, никаким трансцендентным означаемым, эта подмена, которую можно было бы счесть «безумной», поскольку она до бесконечности вращается в стихии языковой перестановки подстановок и подстановок подстановок, эта ничем не скованная цепочка при всём при том не обязательно лишена элемента насильственности. Мы ничего не поняли бы в этой «языковой» «имманентности», если бы видели в ней мирную стихию шуточной войны и безобидной игры слов, в противоположность настоящей, бушующей в «реальности» *λόγμος*. В нечуждой «игре слов» реальности Тот также нередко участвует в разного рода заговорах, коварных интригах, кознях с целью узурпации, направленных против царя. Он помогает сыновьям избавиться от отца, братьям — от брата, когда тот становится царем. Нут, проклятая Ра, не могла выкроить для себя ни дня, ни одной календарной даты, чтобы дать рождение потомству. Ра преградил нерожденному потомству Нут доступ ко времени, лишив дня рождения, отняв свет появления на свет. Обладая и счетной властью определять ход и строй календарного времени, Тот прибавляет к году пять дней-эпагоменов. И это восполняющее год приложение позволяет Нут произвести на свет пятерых отпрысков: Хароэри-са, Сета, Исиду, Нефтиду и Осириса, которому позже суждено было стать царем, заменив отца своего Геба. В царствование Осириса (царя-солнца) Тот, который был также его братом²², «посвятил людей в таинства литературы и искусства»²³, «создал иероглифическое письмо, чтобы дать им возможность закреплять свои мысли»²⁴. Однако позже он участвует в заговоре Сета, ревнивого брата Осириса. Хорошо известна знаменитая легенда о смерти Осириса: хитростью запертый в коробе ему под стать, вновь обретенный после множества перипетий женой его Исидой, при том что тело Осириса было разрублено на четырнадцать частей, а части рассеяны — Исида находит все четырнадцать за исклю-

²² Erman 1937: 96.

²³ Vandier 1949: 51.

²⁴ Ibid. 52.

чением фаллоса, проглоченного оксиринхской рыбой²⁵. Участие в заговоре не мешает Тоту действовать с самым что ни на есть гибким и самозабвенным оппортунизмом. Действительно, Исидда, превратившись в коршунику, совокупляется с мертвым Осирисом и вскоре рождает Гора, «дитя с-пальцем-во-рту», которому позже суждено было сразиться с убийцей отца. Этот последний, Сет, вырвал у Гора око, а Гор оторвал Сету тестикулы. Когда Гору удалось вернуть око, он преподнес его отцу (и это око было также лунной — Тотом, если угодно), который в результате ожил и вновь обрел свою силу. В разгар сражения Тот разделил сражавшихся и, будучи богом-целителем-фармацевтом-чародеем, исцелил их увечья и зашил раны. Позже, когда и око, и тестикулы вернулись на свои места, состоялся процесс, в ходе которого Тот обратился против Сета, хотя и был его сообщником, и подтвердил истинность слова Осириса.

Заместитель, способный дублировать царя, солнце, слово, отличаясь от оригинала лишь тем, что выступает его представителем, маской, повторением, Тот с таким же успехом мог и вовсе сместить его, присвоив себе все его атрибуты. Он добавляется как сущностный атрибут того, к чему добавляется и от чего почти ничем не отличается. От слова, от божественного света он отличается не больше, чем открывающий от открытого. С трудом²⁶.

²⁵ Erman 1937: 101.

²⁶ Вот почему бог письма может сделаться богом творческой речи. Это структурная возможность, вытекающая из его восполнительного статуса и из логики восполнительности. Это можно расценить и как определенную эволюцию в истории мифологии, что и делает, в частности, Фестюкьер: «Между тем, Тот не довольствуется этим второстепенным статусом. Во времена, когда египетские жрецы изобретали космогонии, где каждая местная конгрегация хотела отвести первейшую роль почитаемому в данной местности богу, богословы Гермополя, соперники жрецов из Дельты и Гелиополя, разработали космогонию, в которой главная роль выпала Тоту. Коль скоро Тот был чародеем, коль скоро он ведал силу звуков, каковы, если издавать их правильным тоном, не преминут оказать свое воздействие, то именно голосом, речью или, лучше сказать, заклинанием Тот и должен был сотворить мир. Итак, голос Тота наполнен творческой силой: он лепит и творит; и, сгущаясь сам, застывая в материи, становится неким суще-

Но прежде своей, так сказать, адекватности заместительству и узурпации, Тот выступает по сути богом письма, секретарем Ра и девятки богов, иерограмотеем и гипомнеотографом²⁷. И в *Федре*, как мы увидим, Тамус доказывает, что *фармакон* письма хорош для *гипомнезиса* — при-поминания, воспоминания, запечатления (*consignation*), — но не для *мнемы* — живой и познающей памяти, — тем самым обличая письмо как никчемное изобретение.

Впоследствии (в осирисовском цикле) Тот выступал также счетоводом и писцом Осириса, которого, не будем забывать, тогда считали его братом. Здесь Тот изображался как образец и покровитель писцов, важных чиновников фараоновских канцелярий: «Если солнечный бог — это вселенский владыка, то Тот — его первый чиновник, его визирь, сопровождающий господина в его небесной лодке, чтобы в любое время являться к тому с докладом»²⁸. Он «владыка книг», и, как следствие, становится «владыкой божественных речей»: на нём их запись, их запечатление, учет, хранение²⁹. Его спутница тоже пишет: имя ее, Сешат, несомненно переводится как «пишущая». «Владычица библиотек», она ведет запись подвигов царей. Первая богиня, способная высекать знаки, она записывает имена царей на дереве в Гелиопольском храме, тогда как Тот зарубками ведет счет лет на священном жезле. Известна также сцена царской титулатуры, воспроизведенная на барельефах многих храмов: царь восседает под персеей, а Тот с Сешат надписывают его имя на листьях священного

ством. Тот отождествляется со своим дыханием, один выдох которого приводит к рождению всех вещей. Нельзя исключать, что эти гермополитанские спекуляции как-то перекликаются с *Логосом* греков — *Логос* был вместе Речью, Разумом и Демиургом — и *Софией* александрийских евреев; возможно даже, еще с кануна христианской эры жрецы Тота подчинялись в этом вопросе влиянию греческой мысли, хотя нельзя утверждать это с уверенностью» (Festugière 1944: 68).

²⁷ Ibid., ср. также Vandier 1949 и Erman 1937, *passim*.

²⁸ Erman 1937: 81.

²⁹ Ibid.

древа³⁰. И сцена суда над мертвыми: в преисподней, перед лицом Осириса, Тот записывает вес сердца-души умершего³¹.

Ведь бог письма — это, само собой, также и бог смерти. Вспомним, что и в *Федре* изобретатель *фармакона* будет обвинен в попытке подменить бездыханным знаком живое слово, в претензии на возможность обойтись без отца (который и сам жив, и служит источником жизни) *логоса*, в неспособности отвечать за себя, подобно изваянию или неодушевленному рисунку и т.д. Во всех циклах египетской мифологии Тот заведует организацией смерти. Владыка письма, чисел и счета, он не только записывает вес мертвых душ — прежде всего он должен счесть дни жизни, должен *исчислить* историю. Его арифметикой покрываются и события божественной биографии. Он есть «тот, кто измеряет продолжительность жизни богов (и) людей»³². Он исполняет роль своего рода погребального церемониймейстера, следящего за протоколом, особенно за убранством умерших.

Порой покойник занимает место писца: в пространстве этой сцены Тоту выпадает место покойника*. На стенах пирамид можно прочесть небесную историю умершего: «*“Куда грядет он?”*» — вопрошает великий бык, грозящий ему своим рогом (заметим мимоходом, что другое имя Тота, ночного представителя Ра, — ‘бык среди звезд’). *“Грядет он на небо, полон жизненной силы, дабы узреть отца своего, дабы созерцать Ра”*, и страшное создание дает ему пройти». (Книги мертвых, клавшиеся в гроб рядом с телом покойного, содержали, в частности, формулы, которые призваны были позволить тому «выйти на свет» и увидеть солнце. Покойник должен увидеть солнце, смерть есть условие — и даже опыт — такого свидания. Стоит вспомнить *Федона*.) Бог отец принимает его в свою лодку, «и случается даже, что он смещает своего собственного небесного писца и ставит покойного *на его место*, так

³⁰ Vandier 1949: 182.

³¹ Vandier 1949: 136–137; Morenz 1962: 173; Festugière 1944: 68.

³² Morenz 1962: 47–48.

* Второстепенное значение *le mort* — ‘болван’, фиктивный участник игры.

что тот судит, выполняет роль третьейского судьи и отдает приказы тому, кто более велик, чем он»³³. Покойный может также и просто отождествляться с Тотом: «он называется просто богом; он есть Тот, сильнейший из богов»³⁴.

Система иерархической оппозиции сына и отца, подданного и царя, смерти и жизни, письма и речи и т.д. естественно венчается противопоставлением ночи и дня, запада и востока, луны и солнца. Тот, «ночной представитель Ра, бык среди звезд»³⁵, обращен к западу. Он бог луны — порой отождествляясь с нею, порой выступая ее покровителем³⁶.

Система этих черт приводит в действие удивительную, оригинальную логику: фигура Тота противопоставляется своему иному (отцу, солнцу, жизни, речи, истоку или востоку и т.д.), но в то же время восполняет его. Она добавляется и противопоставляется в то время как повторяет или замещает. Одновременно она принимает форму, перенимает свою форму от того самого, чему в то же время сопротивляется и что собою замещает. Тем самым она противопоставляется самой себе, переходит в свою противоположность, и этот бог-посланец, конечно, есть бог абсолютного перехода между терминами оппозиции. Будь у него тождество — но он-то как раз и есть бог нетождества — он был бы *coincidentia oppositorum*, к чему мы вскоре снова обратимся. Отличаясь от своего иного, Тот в то же время ему подражает, делает себя его знаком и представителем, повинуется ему, с ним *сообразуется*, замещает его — при необходимости насильственно. Он есть иное отца — отец и его подрывное замещение. И стало быть, Тот, бог письма, есть разом свой отец, свой сын и он сам. Он не дает приписать себе какое-либо фиксированное место в игре различий. Хитроумный, неуловимый, скрывающийся под масками, заговорщик и шутник, подобно Гермесу, — он ни король, ни валет: скорее, сво-

³³ Erman 1937: 249.

³⁴ Ibid. 250.

³⁵ Ibid. 41.

³⁶ Boylan 1922: 62–75; Vandier 1949: 65; Morenz 1962: 54; Festugière 1944: 67.

его рода *джокер*, незанятое означающее, нейтральная карта, приносящая игру в игру.

Этот бог воскресения интересуется не столько жизнью или смертью как таковыми, сколько смертью как повторением жизни и жизнью как повторением смерти, пробуждением из жизни и возобновлением смерти. Именно это означает *число*, изобретателем и покровителем которого он также является. Всё повторяется Тотом в восполняющем сложении: восполняя солнце, он выступает иным, нежели солнце, и тем же самым, что и солнце; иным, нежели благо, и тем же самым, что и благо, и т.д. Всегда занимая место, которое ему не принадлежит и которое также можно назвать местом покойника, он *не имеет места*, и у него нет имен собственных. Его собственность есть несобственность, плавающая неопределенность, дающая возможность для подстановки и игры. *Игры*, изобретателем которой он также является — об этом напоминает сам Платон. Ему обязаны мы играми в кости (*куβεῖα*) и триктрак (*πυττεῖα*) (Phdr. 274d). Он мог бы оказаться опосредующим моментом диалектики, если бы не имитировал и его, всегда, до бесконечности, мешая ему этим ироническим удвоением исполниться в какой-либо конечной завершенности или эсхатологическом воссвоении (*réappropriation*). Тот никогда не присутствует. Нигде он не является самолично. Никакое личное бытие не принадлежит ему *собственно*.

Все его поступки, можно сказать, отмечены этой неустойчивой амбивалентностью. Этот бог счета, арифметики и рациональной науки³⁷ ведает также оккультными науками, астрологией и алхимией. Это бог магических формул, которыми унимают море, тайных рассказов, сокровенных текстов: архетип Гермеса, бога не только графии, но и криптографии.

³⁷ Morenz 1962: 95. Другая спутница Тота — Маат, богиня истины. Она же «дочь Ра, госпожа неба, правящая двойной страной, око Ра, не знающего себе подобного». На странице, посвященной Маат, А. Эрман сообщает, в частности, следующее: «...в качестве инсигнии ей приписывают, бог знает почему, коршунье перо» (Erman 1937: 82).

Наука и магия, переход между жизнью и смертью, восполнение недуга и нехватки: привилегированной областью Тота должна была быть медицина. Здесь итожатся и находят себе применение все его способности. Бог письма, умеющий положить конец жизни, он вместе с тем исцеляет недужных. И даже мертвых³⁸. Стелы Гора в Крокодилополе повествуют о том, как царь богов посылает Тота исцелить Харсиэсиса, ужаленного змеей в отсутствие его матери³⁹.

³⁸ Vandier 1949: 71 sq. Ср., кроме того, Festugière 1944: 287 sq. Здесь собраны многочисленные тексты о Тоте как изобретателе магии. Один из них особенно привлекает здесь наше внимание, начинаясь так: «Формула для чтения *перед солнцем*: “Я Тот, изобретатель и создатель зелий и букв и т.д.”» (р. 292).

³⁹ Vandier 1949: 240. Криптография, магическое снадобье, фигура змеи — все эти мотивы переплетаются в одной замечательной народной сказке, включенной Г. Масперо в *Народные сказания древнего Египта* (Maspero 1911), — рассказе о приключении Сатни-Хамоиса с мумиями. Сатни-Хамоис, сын царя, «проводил время, бродя по столице Мемфису, читая книги, писанные священными письменами и книги *Двойного дома жизни*». Однажды некий вельможа принялся над ним смеяться. «“Почему ты надо мной смеешься?” Вельможа отвечал: “Я вовсе не потешаюсь над тобой; но могу ли я удержаться от смеха, видя, как ты пытаешься разгадать смысл надписей, не имеющих никакой силы? Если ты вправду хочешь прочесть тайнодейственную надпись, идем со мной; я отведу тебя в место, где находится книга, которую собственноручно записал сам Тот — она сразу сделает тебя превыше богов. Записаны в ней две формулы: зачтешь одну — и зачаруешь небо, землю, мир ночи, горы, воды; постигнешь, что говорят птицы небесные и гады ползучие, все, сколько их есть; увидишь рыб глубоководных, ибо божественная сила заставит их подняться к поверхности. Зачтешь другую — и снова примешь тот вид, какой имел при жизни, пусть даже ты лежишь уже в могиле; увидишь даже солнце, всходящее на небе, его круговращенье, увидишь и луну, какой она бывает, как нарождается”. Сатни говорит: “Клянусь жизнью! Скажи, чего желаешь, и я велю тебе это дать, но отведи меня к месту, где находится книга!” Вельможа отвечает Сатни: “Книга эта не моя. Находится же она посреди некрополя, в гробнице Неноферкепты, сына царя именем Минепта... Остерегись похищать ее у него, ибо он заставит тебя вернуть ее, явившись с вилами и железом в руках, с горящею жаровней на голове...”» На дне гробницы от книги исходит свет. Вместе с царем «силою книги Тота» пребывают двойники его самого и его семьи. И всё это — повторение. Некогда и сам Неноферкепта пережил историю Сатни. Жрец сказал ему: «Сия книга лежит посреди Коптоского моря, в железном ларце. Железный ларец — в бронзовом ларце; бронзовый ларец — в ларце из коричневого дерева; ларец из коричневого дерева — в ларце

Бог письма, стало быть, есть бог медицины — врачевания и врачевства, одновременно науки и тайного снадобья. Целебного средства и яда. Бог письма — бог *фармакона*. И именно письмо как *фармакон* он представляет в *Федре* царю — смиренно, но смиреннием, тревожным словно вызов.

4. Фармакон

Так вот и для этих [зол], как всегда, законодателю надо приготовить *фармакон*. Впрочем, давно уже правильно сказано, что трудно сражаться с двумя, да вдобавок еще противоположными бедами, как это бывает при болезнях и во многих других случаях (Lg. 919b).

из слоновой кости и эбенового дерева. Ларец из слоновой кости и эбенового дерева — в серебряном ларце. Серебряный ларец — в золотом ларце, и в нем книга. [Ошибка писца? В моем первом издании она запечатлена, т.е. воспроизведена. В последней версии книги Масперо она отмечена в сноске: «Здесь писец ошибся в перечислении. Следовало бы сказать: железный ларец *заключает в себе* и т.д.» (Просчет по части логики включения.)] И там целая сцена [в птолемеевскую эпоху — около 12 000 царских локтей по 0.52 м каждый] змей, скорпионов всякого рода, гадов ползучих вокруг ларца, в коем лежит книга, и есть там бессмертная змея, которая обвилась вокруг того ларца». После трех попыток безрассудный царевич убивает змею, выпивает книгу, растворенную в пиве, и таким образом обретает безграничное знание. Бог Тот жалуется перед Ра и добивается жестокого возмездия.

Заметим, наконец, прежде чем распрощаться с египетским персонажем Тотом, что помимо греческого Гермеса есть у него и другой замечательный аналог — Набу, сын Мардука. В вавилонской и ассирийской мифологиях «Набу по сути своей — бог-сын, и подобно тому как Мардук затмевает собственного отца, Эа, так и Набу, как мы увидим, узурпирует место Мардука» (Dhorme 1945: 150 sq.). Мардук, отец Набу, — это бог-солнце. Набу, «владыка писчей тростинки», «создатель письма», «носитель табличек с судьбами богов», иногда выступает впереди отца, у кого заимствует символическое орудие *marru*. «Посвященный предмет из меди, найденный в Сузах и представляющий собою “змею с чем-то вроде плицы в пасти”, был помечен, — замечает Дорм, — надписью “*marru* бога Набу”» (р. 155). Ср. также David 1949: 86 sq.

Очевидно, не составило бы труда по складам разобрать все черты сходства между Тотом и библейским Набу (Нево).

Вернемся к тексту Платона — предположив, что мы хоть на миг от него оторвались. Слово *фармакон* включено здесь в цепочку значений. Игра этой цепи кажется систематичной. Но система здесь не является просто набором интенций автора, известного под именем «Платон». Прежде всего, система эта не является системой *подразумевания* (*vouloir-dire*). Игрою языка выстраивается ряд регулярных связей между разными функциями данного слова, и внутри него — между разными отложениями, разными областями культуры. Эти связи, эти коридоры смысла Платон может иногда открыто объявлять, объяснять, обыгрывая их «намеренно» — слово, которое мы берем в кавычки, поскольку оно обозначает, если остаться в замкнутом пространстве этих оппозиций, не более чем способ «подчинения» потребностям «данного» языка. Ни одно из этих понятий не может перевести отношение, которое нам здесь видится. Точно так же в других случаях Платон может не замечать взаимосвязей, оставляя их в тени или вообще разрывать. И всё же эти связи действуют — сами по себе. Вопреки ему? благодаря ему? в *его* тексте? *вне* его текста? но тогда где? между его текстом и языком? для какого читателя? в какой момент? Принципиальный и всеобъемлющий ответ на подобные вопросы постепенно станет нам казаться невозможным; и это заставит нас подозревать несообразность самого вопроса, каждого из его понятий, каждой из аккредитованных в нем оппозиций. Всегда можно будет предположить, что если сам Платон не пользовался теми или иными переходами, и даже обрывал их, то не потому, что не заметил, но потому, что оставил их непроторенными. Подобная формулировка возможна лишь в случае, если удастся избежать любого обращения к различию между сознанием и бессознательным, между намеренным и ненамеренным: это различие — слишком грубое орудие, когда речь идет об анализе отношения к языку. Так же обстояло бы дело и с оппозицией речи — или письма — и языка, если бы ей пришлось, как это часто случается, отсылать, в конечном счете, к этим категориям.

Уже одно это соображение должно было бы помешать нам восстановить всю цепь значений *фармакона*. Никакая абсолютная привилегия не дает нам права на абсолютную власть в его текстуальной системе. Этот предел, тем не менее, может и должен в известной мере сдвигаться. Возможности сдвига, силы сдвига — самой разной природы, и чем перечислять здесь все его титулы, лучше мы попытаемся *на ходу* (*en-marchant*) воспроизвести некоторые из его эффектов на материале платоновской проблематики письма⁴⁰.

Мы только что проследили соответствие между фигурой Тота в египетской мифологии и известной организацией понятий, философом, метафор и мифем, подобранных в том, что зовется платоновским текстом. Слово *фармакон* показалось нам весьма подходящим для того, чтобы связать в этом тексте все нити данного соответствия. Теперь перечитаем — по-прежнему в переводе Робена — такую, например, фразу из *Федра*: «Эта наука (μάθημα), царь, — сказал Тевт, — сделает египтян более мудрыми (σοφωτέρους) и памятьливыми (μνημονικωτέρους): найдено лекарство (φάρμακον) для памяти (μνήμη) и мудрости (σοφία)» (274e).

Расхожий перевод *фармакона* словом *лекарство* — означающим благотворное снадобье — конечно, не является неточным. Не только *фармакон* мог и в самом деле подразумевать *лекарство* и затирать — на определенной грани своего функционирования — неоднозначность собственного смысла. Но очевидно даже, что и сам Тевт, коль скоро его объявленный замысел — выставить в выгодном свете свое произведение, *поворачивает* это слово вокруг его странной и незримой оси и представляет *однополярным* — под единственным, более всего внушающим доверие углом зрения. Эта микстура благотворна, она производит и поправляет, собирает и лечит, увеличивает знание и сокращает забвенье. Однако

⁴⁰ Позволю себе здесь отослать в качестве предварительного указания к «*Вопросу метода*» [Derrida 1967b: 226–234], предложенному в *Грамматологии*. С учетом ряда предосторожностей, можно сказать, что *фармакон* играет в этом прочтении Платона роль, *аналогичную* роли *восполнения* в моем прочтении Руссо.

перевод словом «лекарство» затирает, вследствие выхода за рамки греческого языка, другой запасенный в слове *фармакон* полюс. Такой перевод сводит на нет ресурс неоднозначности и усложняет, если не делает вообще невозможным, понимание контекста. В отличие от «снадобья» и даже от «микстуры», *лекарство* сквозит прозрачной рациональностью науки, техники и терапевтической каузальности, тем самым исключая из текста призыв к магической способности некоей силы, чьи действия плохо поддаются контролю, некоей *δύναμις*, всегда гораздой удивить любого, кто захотел бы обойтись с ней как господин с подданным.

С одной стороны, Платон стремится представить письмо как оккультную, а значит, подозрительную силу. Как и живопись, с которой он сравнит письмо чуть ниже, как и обманку (*trompe-l'œil*), как и вообще все техники *мимесиса*. Известно также его недоверие к гадалкам, чародеям, колдунам, заклинателям⁴¹. В *Законах*, в частности, он припасает для них страшные наказания. Следуя линии, о которой нам еще предстоит вспомнить в дальнейшем, он рекомендует исключать их из социального пространства путем изгнания или отсечения, и даже того и другого сразу: заточением в тюрьму, где бы их не могли больше посещать свободные люди, а только раб, который приносил бы пищу; затем отказом в погребении: «В случае смерти его выбрасывают непогребенным за пределы страны. Если же кто-либо из свободных людей погребет его, то любой желающий может привлечь его к суду за нечестие» (R. X, 909bc).

С другой стороны, замечание царя предполагает, что действенность *фармакона* может поменять направленность: может отягчить зло вместо того, чтобы его вылечить. Или, точнее, царский ответ означает, что Тевт из хитрости и/или наивности показал оборотную сторону истинного действия письма. Стремясь представить свое изобретение в выгодном свете, Тевт таким образом из-вратил естество *фармакона*, сказал обратное (*τοὐναντίον*) тому,

⁴¹ Ср., в частности, R. II, 364a sq., Ep. 7, 333e. Разбор этой проблемы вкупе с обильными и ценными ссылками см. Moutsopoulos 1959: 13 sq.

на что действительно способно письмо. Вместо лекарства подсунул отраву. Отсюда, перевод *фармакона* как *лекарства*, конечно, соответствует не столько тому, что хотел сказать, подразумевал Тевт, и даже сам Платон, сколько тому, что — по словам царя — сказал Тевт, обманывая его или же сам обманываясь. Итак, коль скоро текст Платона преподносит ответ царя как истину произведения Тевта, а его слово — как истину письма, перевод словом *лекарство* служит и обвинению Тевта в наивности либо подлоге с точки зрения солнца. С этой точки зрения Тевт несомненно обыграл слово *фармакон*, разорвав в интересах своего дела связь между двумя его противоположными значениями. Но царь восстанавливает эту связь, а перевод этого не учитывает. Однако, двое собеседников, что бы они ни делали и хотят они того или нет, неизменно остаются в едином поле одного и того же означающего. Их дискурс играет на этом — по-французски такого уже не происходит. *Лекарство* — с большим успехом, несомненно, нежели «микстура» или «снадобье», — напрочь устраняет виртуальную, динамическую ссылку на иные употребления этого же слова в греческом языке. Помимо прочего, подобный перевод уничтожает то, что чуть ниже мы назовем анаграмматическим письмом Платона, разрывая взаимосвязи, сплетающиеся в нем между различными функциями одного и того же слова в различных контекстах — взаимосвязи потенциально, но с необходимостью «цитационные». Когда то или иное слово записывается как цитация какого-то другого смысла того же самого слова, когда текстуальная авансцена слова *фармакон*, не переставая означать *лекарство*, цитирует, ре-цитирует и дает прочесть то, что в том же самом слове означает — в другом месте и на другой глубине сцены — *отраву* (к примеру — ведь *фармакон* подразумевает еще и другие вещи), выбор переводчиком какого-то одного из этих французских слов своим первым эффектом имеет нейтрализацию цитационной игры, «анаграммы» и, в конечном счете, самой текстуальности переведенного текста. Конечно, можно было бы показать — и в надлежащий момент мы попытаемся это сделать, — что такая бло-

кировка перехода между противоположными значениями сама уже есть некий эффект «платонизма», следствие определенной работы, уже начавшейся внутри переведенного текста, внутри отношения «Платона» к его «языку». Между этим положением и предыдущим — никакого противоречия. Коль скоро текстуальность составляется из различий и различий между различиями, она по природе своей абсолютно гетерогенна и непрестанно сталкивается (*comprose*) с силами, которые стремятся свести ее на нет.

Итак, следовало бы принять к сведению, отследить и проанализировать сложение (*composition*) этих двух сил, этих двух жестов. Композиция эта — в каком-то смысле даже единственная тема настоящего эссе. С одной стороны, Платон склоняется к решению логики, нетерпимой к этому переходу между двумя противоположными смыслами одного и того же слова, тем более что подобный переход окажется абсолютно чужд простому смешению, чередованию, или диалектике противоположностей. С другой стороны, всё же, *фармакон*, если наше прочтение подтвердится, составляет изначальную среду этого решения, стихию, которая ему предшествует, его объемлет и перехлестывает, ни при каких условиях не позволяет свести себя к нему и неотделима от одного-единственного слова (или означающего аппарата), действующего в греческом, платоновском тексте. Все переводы на языки-наследники, языки-хранители западной метафизики оказывают, стало быть, на *фармакон* насильственный *аналитический эффект*, который разрушает его, сводит к одному из его простейших составляющих, парадоксально истолковывая *фармакон* из более позднего из возможных благодаря ему значений. Такой истолковательный перевод столь же насильствен, как и бессилен: он разрушает *фармакон*, но в то же время запрещает себе к нему приоткрыться и оставляет нераспечатанным (*inentamé en sa réserve*).

Итак, перевод словом «лекарство» не получится ни принять, ни попросту отвергнуть. Даже если таким образом мы бы надеялись сохранить «рациональный» полюс и хвалебную интенцию, идею *благого* употребления *науки* или *искусства* врачевания, всё

равно у нас были бы все шансы дать языку обмануть нас. Письмо по Платону — настолько же лекарство, как и отрава. Еще прежде, чем Тамус роняет свой уничтожительный приговор, лекарство уже внушает, само по себе, тревогу. Следует помнить, что Платон подозревает *фармакон* вообще, даже когда речь идет о снадобьях, используемых исключительно в терапевтических целях, даже если они направляются самыми добрыми намерениями, и даже если они эффективны как таковые. Не существует безобидного лекарства. *Фармакон* никогда не может быть просто благотворен.

По двум причинам и на двух разных уровнях. Прежде всего, потому что благотворность сущности и свойства *фармакона* не мешают ему приносить боль. В *Протагоре* *φάρμακα* числятся среди вещей, которые могут быть одновременно благими (*αγάθα*) и мучительными (*ἀνίαρά*) (Prt. 354a). *Фармакон* всегда берется в той смеси (*σύνμεικτον*), о которой говорится также в *Филебе* (46a), — примерами тому *ὑβρις*, эта неистовая и разнузданная чрезмерность удовольствия, что заставляет людей неумеренных кричать, как обезумевшие (Phlb. 45e), и «облегчение, приносимое большим чесоткой трением и похожими способами, когда не нужно никаких других лекарств (*οὐκ ἄλλης δεόμενα φαρμάξεως*)» (46a). Это болезненное удовольствие, связанное как с недугом, так и с его лечением, и есть *фармакон* как таковой. Оно причастно разом благу и злу, приятному и неприятному. Или, точнее, оно есть ком, в котором только и проступают эти оппозиции.

Затем, на более глубоком уровне, помимо боли, фармацевтическое лекарство по сути своей вредно, поскольку искусственно. Здесь Платон следует греческой традиции — конкретно врачам Косской школы. *Фармакон* противоречит естественной жизни: не только жизни в тот момент, когда ее не осаждает никакой недуг, но даже и недужной жизни или, точнее, жизни недуга. Ибо Платон верит в естественную жизнь, как и в нормальное, если так можно выразиться, развитие болезни. В *Тимее* естественная болезнь сравнивается — так же как, если вспомнить, *логос* в *Федре* — с живым организмом, которому следует дать развиваться соглас-

но своим собственным нормам и формам, своим особым ритмам и артикуляциям. И стало быть, коль скоро *фармакон* сбивает с курса нормальное, естественное развитие болезни, он — враг живого вообще, здорового или больного — неважно. Об этом необходимо вспомнить, и сам Платон нас призывает к этому, когда письмо преподносится в качестве *фармакона*. Противоречия жизни, письмо — или, если угодно, *фармакон* — не устраняет зла, а лишь *смещает*: *бередит*, даже *дразнит* его. Таким окажется, сведенное к своей логической схеме, возражение царя против письма: под предлогом восполнения памяти письмо делает нас еще более забывчивыми; далеко не приумножая знание, оно, напротив, сокращает его. Оно не отвечает потребности памяти, бьет мимо цели, не укрепляет *мнему* — только *гипомнесис*. Оно действует, стало быть, как и всякий *фармакон*. И если в двух текстах, которые мы сейчас представим на рассмотрение, формальная структура аргументации оказывается в принципе одинаковой; если в обоих случаях то, что призвано производить позитив и аннулировать негатив, в действительности лишь *смещает* и одновременно *приумножает* эффекты негатива, приводя к разрастанию нехватки (*manque*), бывшей его причиной, — такая необходимость вписана в *знак фармакон*, который Робен (например) рвет на части: здесь — лекарство, там — снадобье. Мы говорим именно *знак фармакон*, желая тем самым отметить, что речь идет о *неразрывном* комплексе некоторого означающего и некоторого означаемого понятия.

А) В *Тимее*, который с первых страниц мечется (*s'écartere*) в проеме между Египтом и Грецией, как между письмом и речью («Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца», тогда как в Египте «всё с древних времен записывается»: *πάντα γερῶσσινεῖα* [22b, 23a]), Платон доказывает, что среди движений тела наилучшее есть естественное движение, которое рождается спонтанно, изнутри — совершается «внутри себя и самим по себе»:

Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движениям мысли, а также Вселенной; менее совершен-

но то, которое вызвано посторонней силой; но хуже всего то, при котором тело покоится в бездействии, между тем как *посторонняя* сила движет отдельные его части. Соответственно, из всех видов очищения и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой снадобий (τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως). Если только недуг не представляет чрезвычайной опасности, не нужно дразнить его лекарствами (οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις). Дело в том, что строение или сложение (σύστασις) любого недуга некоторым образом сходно с природой живого существа (τῆ τῶν ζώων φύσει); между тем последняя устроена так, что должна пройти определенную последовательность жизненных сроков, причем как весь род в целом, так и каждое существо в отдельности имеет строго положенный ему предел времени, которого и достигает, если не вмешивается сила необходимости... Таким же образом устроены и недуги, и потому обрывать их течение прежде положенного предела силой снадобий (фармаκείαις) может лишь тот, кто хочет, чтобы из легких расстройств проистекли тяжелые, а из немногих — бесчисленные. Следовательно, лучше руководить телом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить недуг снадобьями (фарμακεύοντα), делая тем самым беду закоренелой (Ti. 89a–d).

Отметим следующие пункты:

1. *Фармакон* обвиняется как нечто вредное как раз в тот момент, когда весь контекст, кажется, велит переводить его как «лекарство», скорее чем «отрава».
2. Естественный недуг живого существа определяется по сути как *аллергия*, реакция на вторжение постороннего, чуждого элемента. И то, что наиболее общее определение недуга оказывается аллергией, составляет необходимость, поскольку естественная жизнь тела должна подчиняться только своим собственным эндогенным движениям.

3. Как здоровье является авто-номным и авто-матическим, так же и «нормальная» болезнь свою автаркию являет тем, что противопоставляет фармацевтическим вторжениям *метастатические* реакции, вызывающие сдвиг недуга, в конечном счете — чтобы лишь усилить и приумножить точки его сопротивления. «Нормальный» недуг защищается. Ускользая таким образом от дополнительных (*supplémentaires*) понуждений, от патогенной надбавки *фармакона*, болезнь продолжает идти своим путем.

4. Данная схема предполагает, что живое конечно (как и его недуг): что оно может, следовательно, вступать в отношение к своему иному в аллергическом недуге и что оно имеет ограниченный срок, что смерть уже записана, предписана в его структуре, в «составляющих [его] треугольниках». («Сами составляющие это существо треугольники при своем соединении наделены способностью держаться только до назначенного срока и не могут продлить жизнь долее», *ibid.*) Бессмертие и совершенство живого состоят в том, чтобы *не вступить* в отношение ни к чему внешнему (*le dehors*). Как в случае Бога (ср. R. II, 381bc). Бог не знает аллергии. Здоровье и сила (*ὑγίεια καὶ ἀρετή*), которые часто ассоциируются, когда речь идет о теле и по аналогии — о душе (ср. Grg. 479b), всегда исходят изнутри. *Фармакон* есть то, что всегда грядет извне, он — внешнее как таковое, и никогда не может обладать своей собственной определенной природой. И как же исключить это паразитарное восполнение, но сохранить границу — к примеру, треугольник?

В) Система этих четырех пунктов преобразуется в момент, когда царь в *Федре* принижает и умаляет *фармакон* письма — выражение, которое, стало быть, не следует (здесь тоже) спешить воспринимать как некую метафору, разве что оставляя за метафорической возможностью всю ее мощь загадки.

Теперь, наверное, мы можем прочитать ответ Тамуса:

Царь же сказал: «Искуснейший Тевт (*Ἦ τεχνικώτατε Θεύθη*), один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими поль-

зоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен (πατήρ ὢν γραμμάτων), из любви к ним придал им прямо противоположное (τοῦναντίον) значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память (λήθην μὲν ἐν ψυχᾷ παρεῖξει μνήμης ἀμελετησίᾳ): припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам (διὰ λίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων), а не изнутри, сами собою (οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους). Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания (οἴκου μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρες). Что до мудрости (σοφίας δέ), ты даешь ученикам лишь видимость (δόξαν), а не истину (ἀλήθειαν). Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; вместо мудрых (ἀντί σοφῶν) они станут мнимомудрыми (δοξόσοφοι)» (Phdr. 274e–275b).

Так царь, отец речи, подтвердил свою власть над отцом письма. И сделал это сурово, не проявив в отношении того, кто занимает положение его сына, того снисходительного потворства, которым отличается отношение Тевта к его собственным детям, его «письменам». Тамус давит, множит оговорки и явно не хочет оставить Тевту ни тени надежды.

Чтобы письмо оказывало, как он говорит, действие, «обратное» тому, чего от него можно было ожидать, чтобы этот *фармакон* оказывался вредным в употреблении — очевидно, необходимо, чтобы его действенность, его сила, его δύναμις были неоднозначными. Это и говорится о *фармаконе* — в *Протагоре*, *Филебе*, *Тимее*. И неоднозначность эту Платон — устами царя — хочет укротить, подчинить ее определение с помощью простой, рубленной оппозиции: благого и дурного, внутреннего и внешнего, истинного и ложного, сущности и видимости. Перечитайте мотивировки царского постановления — вся эта серия оппозиций там присутствует. Причем поставлена таким образом, что *фармакон* — или, если угодно, письмо — только и может, что вращаться в ней по кругу: лишь по видимости письмо благотворно для памяти, помогая ей изнутри — своим собственным движением — познать

истину. Но в действительности письмо по сути своей зло, является внешним по отношению к памяти, порождает не знание, а мнение, не истину, а видимость. *Фармакон* порождает игру видимости, в угоду которой выдает себя за истину и т.д.

Но если в *Филебе* и *Протагоре* *фармакон*, поскольку он мучителен, кажется злом, тогда как на самом деле он благоприятен, то здесь, в *Федре*, как и в *Тимее*, он выдает себя за благотворное лекарство, но на деле вреден. Дурная неоднозначность, стало быть, противопоставляется благой неоднозначности, намерение обмануть — простой видимости. Тяжелый случай — случай письма.

Недостаточно сказать, что письмо мыслится исходя из таких-то и таких-то оппозиций, выстроенных в серию. Платон мыслит его и пытается понять, подчинить его исходя из *оппозиции* как таковой. Чтобы эти противоположные значения (благо/зло, истинное/ложное, сущность/видимость, внутреннее/внешнее и т.д.) могли противопоставляться, включаться в оппозицию, необходимо, чтобы каждый из терминов был чисто *внешним* по отношению к другому, то есть чтобы одна из оппозиций (внутреннее/внешнее) была наперед заверена в качестве матрицы любой возможной оппозиции. Необходимо, чтобы один из элементов системы (или серии) имел также значение общей возможности систематичности или серийности. И если мы пришли к мысли, что нечто вроде *фармакона* — или письма, — далеко не подчиняясь этим оппозициям, на самом деле открывает их возможность, но не дает им охватить себя; если мы пришли к мысли, что только исходя из чего-то вроде письма — или *фармакона* — и может объявиться чужеродное различие между внутренним и внешним; если, как следствие, мы пришли к мысли, что письмо как *фармакон* не позволяет так просто отвести себе какое-либо место в том, что оно же размещает, не дает подвести себя под понятия, которые исходя из него и решаются, и оставляет лишь своей фантом той логике, которая не может хотеть подчинить себе письмо иначе, как опять-таки отталкиваясь от самого письма, — то надлежало бы *согнуть* (*plier*) чужеродной вычурой движения того, что уже

не может больше зваться просто логикой или дискурсом. Тем более что и тот *фантом*, который мы только что неблагоразумно упомянули, уже нет возможности с прежней уверенностью отличить от истины, от реальности, от живой плоти и т.д. Необходимо принять, что оставить свой фантом означает, на сей раз, в каком-то смысле не сохранить ничего.

Этого небольшого упражнения, несомненно, должно оказаться достаточно, чтобы предупредить читателя: разъяснение с Платоном, как оно очерчивается в данном тексте, наперед изъято из сферы признанных образцов комментария, генеалогической или структурной реконструкции некоторой системы, которую подобная реконструкция умеет подкрепить либо отвергнуть, подтвердить либо «опрокинуть», осуществить возвращение-к-Платону либо «спровадить» его — всё еще в платоновском стиле, на манер *χαίρειν*. Здесь речь идет о чем-то совсем ином. Об этом тоже, но еще и о чем-то совсем ином. Перечитайте, если сомневаетесь, предыдущий параграф. В какой-то точке мы выходим здесь за пределы всех моделей классического чтения — а именно, в точке их принадлежности внутреннему пространству серии. Понятно, что этот выход за пределы — не *простой* выход *вовне* серии, поскольку, как мы знаем, подобный жест тоже подпадает под категорию серии. Этот выход за пределы — но можно ли всё еще называть его так? — есть не что иное, как *некоторый* сдвиг серии. И *некоторый загиб (repli)* — позже мы назовем его *заметкой (remarque)* — оппозиции внутри серии и даже в ее диалектике. Мы еще не можем квалифицировать, назвать, постичь его каким-либо простым понятием, не упустив его тотчас же. Этот функциональный сдвиг, затрагивающий не столько означаемые понятийные тождества, сколько различия (и «симулякры», как мы еще увидим), — следует осуществить. Он пишется. И, стало быть, сначала его следует прочесть.

Если — по царскому слову, под солнцем — письмо оказывает действие, обратное тому, каким его наделяют, если этот *фармакон* пагубен, всё дело в том, что он, как и в *Тимее*, не здешний.

Он происходит снизу, он — внешний, чуждый, посторонний: живому, которое есть здешность (*l'ici-même*) внутреннего, и *логосу* как ζῶον, которого он якобы готов поддерживать и восполнять. Здесь уже письменные отпечатки (τύλοι) не *впечатляются*, как в *Тэетете* (Phr. 191 sq.), в воске души, соответствуя спонтанным, автохтонным движениям душевной жизни. Зная, что он может доверить или сдать, как в архив, свои мысли внешнему — физическим, пространственным и поверхностным меткам, оседающим на табличке, — тот, кто будет располагать *технэ* письма, будет на него полагаться. Он будет знать, что может отлучиться, а отпечатки останутся на месте, что может позабыть о них, а они не оставят своей службы. Они будут представлять его, даже если он о них забудет, будут нести его слово, даже если его самого не будет, чтобы их одушевлять. Даже если он умер — и один лишь *фармакон* может иметь такую власть: *над* смертью, несомненно, но и в сговоре с нею. *Фармакон* и письмо — это, стало быть, всегда вопрос жизни и смерти.

Можно ли, избежав понятийного анахронизма — и, значит, грубой ошибки чтения, — назвать эти τύλοι *физическими* представителями, или заместителями (*suppléants*), отсутствующей, неналичной *психики*? Скорее, эти письменные следы надлежит мыслить как нечто, что не зависит больше и от строя φύσις, поскольку они не живые. Они не дают всходов, как и посеянное писчею тростинкой (κάλαμος), как выразится через мгновение Сократ (Phdr. 276c). Они несут насилие естественной и автономной организации *мнемы*, где *фюсис* и *псюхе* не противостоят друг другу. Если всё же письмо принадлежит к природе (*фюсису*), то не к тому ли ее моменту, не к тому ли необходимому движению, которым истина ее, процесс ее явления, любит, по слову Гераклита, прятаться в своей тайной крипте? «Криптография»: плеонастическая пропозиция, сгущенная в одно слово.

Итак, если верить царю на слово, именно эту жизнь памяти и может поразить гипнозом *фармакон* письма: завожив ее, заставив выйти из самой себя и уложив спать в памятник. Уверенная

в постоянстве и независимости своих *оттисков* (τύποι), память уснет, перестанет держаться, перестанет придерживаться поддержания самой себя в напряжении, в наличии, в непосредственной близости от истины сущих. Обращенная в камень (médusée) своими стражами, своими собственными знаками, оттисками, назначенными блюсти и соблюдать знание, она позволит *Лете* поглотить себя, наполнится забвеньем и незнанием⁴². Здесь не нужно разделять память и истину. Движение *алетейи* всецело есть развертывание *мнемы*. Живой памяти, памяти как душевной жизни в той мере, в какой она представляет себя самой себе (se présente à elle-même). Силы Леты одновременно расширяют владения смерти, неистины и незнания. Вот почему письмо, по крайней мере поскольку вызывает «в душах забывчивость», поворачивает нас в сторону неодоушевленного и незнания. Но нельзя сказать, что сущность его попросту и *сейчас* (présentement) смешивает его со смертью и неистинной. Потому что у письма нет ни сущности, ни собственной значимости, будь то позитивной или негативной. Оно всё разыгрывается в симулякре. В своем оттиске оно имитирует память, знание, истину и т.д. Вот почему люди письма предстают перед богом, под оком его, не как ученые (σοφοί), а истине как мнимые или так называемые ученые (δοξόσοφοι).

Таково определение софиста по Платону. Ибо эта филиппика против письма в первую голову направлена против софистики; она легко вписывается в нескончаемый судебный процесс против софистов, начатый Платоном и известный под именем философии. Человек, полагающийся на письмо, похваляющийся способностями и знаниями, которые оно ему обеспечивает, — этот притворщик (simulateur), разоблаченный Тамусом, обладает всеми чертами софиста: «подражатель мудреца», — так говорится о нем в *Софисте* (μυμητής τοῦ σοφοῦ, 268c). Тот, кого мы могли бы

⁴² Мы отсылаем здесь, в частности, к исключительно насыщенному тексту Жана-Пьера Вернана (который подступает к этим проблемам, имея в виду нечто совсем иное) «Мифические аспекты памяти и времени» (Vernant 1965: 49–76). О слове τύπος, его отношениях с περὶ γράφῃ и παραδείγμα см. Blumenthal 1928 (цитируется в: Shuhl 1952: 18, n. 4).

назвать графократом, как на родного брата похож на софиста Гиппия, каким он выведен в *Гиппии* *Меньшем*: превозносящим свое всезнание и всеумение. Но в первую очередь — и Сократ дважды, в двух диалогах, иронически делает вид, будто забыл этот момент при перечислении, — он лучше чем кто-либо знает толк в мнемонике и мнемотехнике. Это даже такая способность, за которую софист больше всего держится:

Сократ: Значит, и в области астрономии правдивый человек и лжец будет одним и тем же?

Гиппий: Очевидно, да.

Сократ: Так вот, Гиппий, рассмотри таким же образом, без обиняков, все науки и убедись, что ни в одной из них дело не обстоит иначе. Ты ведь вообще мудрейший (σοφώτατος) из людей в большей части искусств: слышал я однажды, как ты рассыпался у лавок на площади, похваляясь своей достойной зависти многомудростью. [...] Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке и гармонии, а также в грамматике; и то же самое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной мнемотехнике: ты ведь считаешь себя в этом самым блистательным из людей. Возможно, я забыл и о многом другом. Однако, я повторяю: попробуй, бросив взгляд на свои собственные искусства — их ведь немало, — а также на умения других людей, сказать мне, найдешь ли ты, исходя из того, в чем мы с тобой согласились, хоть одно, где бы правдивый человек и лжец подвизались отдельно друг от друга и не были бы одним и тем же лицом? Ищи это в любом виде мудрости, хитрости или как тебе это еще будет угодно назвать — не найдешь, мой друг! Ведь этого не бывает. А коли найдешь, скажи сам.

Гиппий: Да нет, Сократ, сейчас не найдусь, что сказать.

Сократ: Ну так не найдешься и впредь, как я полагаю. Если я прав, припомни, Гиппий, что вытекает из нашего рассуждения.

Г и п п и й: Не очень-то я могу уразуметь, Сократ, о чем ты толкуешь.

С о к р а т: Быть может, именно сейчас ты забыл о своей изобретательной мнемотехнике... (Hr. Mi. 368a–d).

Софист, стало быть, продает знаки и значки знания: не саму память (μνήμη), а только памятки и памятники (ὀλομνήματα), описи, архивы, цитаты, копии, рассказы (récits), списки, заметки, дубликаты, летописи, родословия, справки и ссылки. Не память, но памятные записи (mémoires). Так отвечает он на спрос со стороны богатых молодых людей, и именно в их среде ему громче всего рукоплещут. Признавшись, что юные почитатели не выносят речей о наилучшей части его науки (Hr. Ma. 285d), софист должен выложить Сократу и всё остальное:

С о к р а т: Но о чем же они тогда слушают с удовольствием и за что тебя хвалят? Скажи мне сам, так как я не догадываюсь.

Г и п п и й: О родословной героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города, — одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за них я и сам вынужден был очень тщательно все это изучить.

С о к р а т: Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов, начиная с Солона, не то тебе стоило бы немало труда выучить все это.

Г и п п и й: Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю.

С о к р а т: Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь искусством мнемоники... (Hr. Ma. 285de).

На самом деле софист просто делает вид, что знает всё, его «полиматия» (Sph. 232a) — всегда лишь видимость. Письмо, поскольку оно *протягивает руку* гипомнезии, а не живой памяти, стало быть, тоже чуждо истинной науке, анамнезу в его собственном душевном движении, истине в процессе (своего) представления (présentation), диалектике. Письмо может лишь *имитировать* всё

это. (Можно было бы показать — но здесь мы эту линию придержим, — что проблематика, связывающая сегодня, и даже здесь, письмо и (постановку под) вопрос истины, равно как и мышления и речи, ей подчиненных, с необходимостью должна откапывать — не ограничиваясь, однако, только этим — останки понятийных памятников, следы на поле битвы, вехи стычек между софистикой и философией и, в более общем плане, все возведенные платонизмом контрфорсы. Во многих отношениях и с точки зрения, не покрывающей всего поля в целом, сегодня мы переживаем канун платонизма. Канун, который также, естественно, можно мыслить и как завтра гегельянства. В этот момент *философия, эпистема* — не «опрокидываются», не «отвергаются», не «укрощаются» и проч. во имя письма или чего-то вроде: совсем напротив. Они — следуя отношению, которое философия назовет *симулякром*, следуя более утонченному исступлению истины — принимаются и одновременно сдвигаются в совсем иное поле, где всё еще можно будет, но и только, «имитировать абсолютное знание», по выражению Батая, чье имя должно нас здесь избавить от целой паутины ссылок.)

Линия фронта, насильственно прочерчиваемая между платонизмом и его ближайшим иным — в облике софистики, — далека от того, чтобы быть единой, непрерывной, как бы проведенной между двумя однородными пространствами. Ее рисунок таков, что вследствие систематической неразрешимости (*indécision*) части и участники с обеих сторон часто меняются местами, имитируют формы и заимствуют пути противника. Эти перестановки, пермутации, стало быть, возможны, и коль скоро они должны записываться на общей территории, распря, несомненно, остается внутренней, оттесняя в крошечную тень нечто абсолютно-иное как софистики, *так и* платонизма — некое сопротивление, несоизмеримое со всей этой коммутацией.

В противоположность тому, на что мы намекнули чуть выше, могут также обнаружиться веские причины полагать, что обвинительная речь против письма не нацелена в первую очередь

против софистики. Наоборот, иногда кажется, что она от софистики идет. Упражнять память вместо того, чтобы доверять письменные следы внешнему, — разве это не совпадает с классическим императивом софистов? Платон, стало быть, присваивает — здесь снова, как он это делает еще не раз, — аргументацию софистов. И здесь он снова поворачивает ее против них самих. И дальше, уже после царского приговора, вся речь Сократа, которую мы тщательно, петля за петлей, разберем, сплетена из схем и понятий, берущих начало в софистике.

Итак, здесь надлежало бы как следует разведать переход границы. И раз и навсегда понять, что данное прочтение Платона ни на мгновение не дает увлечь себя призыву вроде «возвращения-к-софистам».

Таким образом, в обоих случаях, с обеих сторон письмо ставят под подозрение, предписывая упражнение памяти с целью ее пробуждения. В софистике Платона, стало быть, не устраивает не просто обращение к памяти, а подмена при этом обращении живой памяти костылем памятки (*l'aide-mémoire*), органа — протезом, перверсия, состоящая в замене части тела вещью, как, в данном случае, механическое и пассивное «заучиванье наизусть» подменяет активную реанимацию знания, его настоящее (*présente*) воспроизводство. Граница (между внутренним и внешним, живым и неживым) разделяет не просто речь и письмо, но (вос-)производящее раскрытие присутствия и вос-поминание как повторение памятника: истину и ее знак, сущее и оттиск. «Внешнее» начинается не на стыке того, что сегодня мы называем психическим и физическим, но в точке, где *мнема* перестает присутствовать для себя самой в своей жизни — как движение истины — и дает заменить себя архивом, дает вытеснить себя знаком вос-поминания или при-поминания. Пространство письма, пространство как письмо распаивается в насильственном движении этой зияющей восполнительности (*suppléance*), в различии между *мнемой* и *гипомнезисом*. Внешнее уже разъедает труд памяти *изнутри*. Зло крадывается в отношении памяти к самой себе,

в общую организацию мнезической деятельности. Память по сути своей конечна. Платон признает это, наделяя память жизнью. Как и всякому живому организму — мы это уже видели, — он назначает ей границы. И правда, безграничная память была бы уже не памятью, а бесконечностью самоприсутствия. Стало быть, память всегда-уже имеет потребность в знаках, чтобы напоминать себе о неприсутствующем, с которым она с необходимостью соотносится. Движение диалектики — тому свидетельство. Так память заражается своим первым внешним, своим первым восполнителем (*suppléant*): *гипомнезисом*. Но Платон *грезит* о памяти без знака. Иначе говоря, без восполнения (*supplément*). *Мнема* без *гипомнезиса*, без *фармакона*. Причем в тот самый момент и по той же самой причине, по какой он называет *грезу* смешением предположительного и безусловного в строе математической умопостигаемости (R. VI, 533b).

Почему восполнение опасно? Оно не опасно, если так можно сказать, в себе — тем, что в нем в принципе может представить себя (*se présenter*) как некая вещь, как то или иное наличное-сущее (*étant-présent*). В таком случае оно, напротив, внушает доверие. Здесь же восполнение — не есть, не есть никакое сущее (*ᾔν*). Но вместе с тем оно не есть и никакое простое не-сущее (*μη ᾔν*). Его скольжение лишает его простой альтернативы присутствия и отсутствия. Вот что это за опасность. Это и то, что всегда позволяет отпечатку сойти за оригинал. Как только раскрывается внешнее того или иного восполнения, его структура требует, чтобы и оно могло быть «отпечатанным», замещенным своим дубликатом, и чтобы восполнение восполнения всегда было возможным и необходимым. Необходимым потому, что движение это — не просто «эмпирическая» случайность чувственного мира, но сопряжено с идеальностью *эйдоса* как возможностью повторения тождественного. И письмо представляется Платону (а после него и всей философии, которая в этом жесте строится как таковая) как этот роковой *конвейер* (*entraînement*) удвоения: восполнение восполнения, означающее означающего, представитель представи-

теля. (Серия, чей первый термин или, точнее, первую структуру еще нет необходимости — чуть ниже мы всё же это сделаем — *поднимать на воздух* (*faire sauter*) и демонстрировать их неустрашимость.) Само собой, структура и история *фонетического* письма сыграли решающую роль для определения письма как удвоения знака, как знака знака. Означающего фонического означающего. В то время как это последнее пребывает в одушевленной близости, в живом присутствии *мнемы* или *псюхе*, означающее графическое, воспроизводящее или имитирующее фоническое означающее, на одну ступень отдалается от этого присутствия, выпадает из жизни, увлекает и жизнь вне ее самой, погружая в сон в ее дубликate-отпечатке. Отсюда двойкий вред этого *фармакона*: он притупляет память и помогает, если помогает, не *мнеме* — *гипомнезису*. Он не пробуждает жизнь в ее оригинальном виде, «во плоти» — самое большое, он может реставрировать памятники. Расслабляющая отравка для памяти, лекарство или укрепляющее средство для ее внешних знаков, ее *симптомов*, со всеми возможными коннотациями этого слова в греческом: эмпирическое, случайное, поверхностное событие, обычно о падении или упадке, отличающееся, как показатель, от того, на что оно указывает. «Твое письмо врачует лишь симптом», как уже высказался царь, от кого мы узнаем о непреодолимом различии между сущностью симптома и сущностью означаемого; и о том, что письмо принадлежит к строю и внешности (*exteriorité*) симптома.

Таким образом, хотя письмо внешне по отношению к (внутренней) памяти, хотя гипомнезия не является памятью, она воздействует на память и гипнотизирует ее в ее внутреннем. Таков эффект этого *фармакона*. Будучи внешним, письмо, между тем, не должно было бы затрагивать интимную целостность обитающей в душе памяти. И тем не менее, так же как это сделают Руссо и Соссюр, уступая той же необходимости — не вычитывая здесь, однако, какие-либо *иные* отношения между интимным и чужеродным, — Платон сохраняет за письмом и качество внешнего, и его силу злостного проникновения, способную аффицировать

или инфицировать глубину души. *Фармакон* — опасное восполнение, которое взломом проникает в нечто, что по возможности хотело бы обойтись без него и что дает себя *разом* проторить, изнасиловать, переполнить и заместить, дополнить тем самым следом, чья данность (*le présent*) прирастает в своем исчезновении.

Если вместо того чтобы ломать голову над структурой, делающей возможной подобную восполнительность, если вместо того чтобы ломать голову, прежде всего, над редукцией, путем которой «Платон-Руссо-Соссюр» тщетно пытается совладать с этой восполнительностью своим странным «рассуждением», мы ограничимся попыткой выявить в нем «логическое противоречие», то непременно распознаем здесь образчик пресловутой «кастрюльной логики», упоминаемой Фрейдом в *Traumdeutung* для иллюстрации логики сновидения. Некий сутяга, желая перетянуть на свою сторону все шансы, валит в одну кучу противоречивые доводы: 1. кастрюля, которую я вам отдаю, совсем новая; 2. она уже была дырявой, когда вы мне ее одолжили; 3. вы вообще не одалживали мне никакой кастрюли. Так и здесь: 1. письмо является строго внешним и низшим по отношению к живой памяти и живой речи, каковые, стало быть, им не затронуты; 2. оно для них вредно, поскольку усыпляет и инфицирует их в самом сердце их жизни, каковая без него осталась бы нетронутой; без письма ни в памяти, ни в речи не было бы дыр; 3. вообще, если и обращаются за помощью к гипомнезии или письму, то не от их собственной значимости, а потому что живая память конечна, потому что еще до того, как письмо оставляет в ней свои следы, в ней уже есть дыры.

Итак, оппозиция *мнемы* и *гипомнезиса* определяет, в какую сторону повернется смысл письма. Нам станет ясно, что оппозиция эта составляет систему со всеми главными структурными оппозициями платонизма. То, что разыгрывается на границе между этими двумя понятиями, есть, следовательно, нечто вроде основного решения философии, за счет которого та устанавливается, сохраняется и содержит свое противостоение (*son fond advers*).

Ведь граница между *мнемой* и *гипомнезисом*, памятью и ее восполнением, более чем зыбка, едва различима. С той и другой стороны границы речь идет о *повторении*. Живая память повторяет присутствие *эйдоса*, и истина есть также возможность повторения в напоминании. Истина раскрывает *εἶδος* или *ὄντως ὄν*, то есть то, что может быть сымитировано, воспроизведено, повторено в своем тождестве. Но в анамнезическом движении истины то, что повторяется, должно представляться (*se présenter*) как таковое, как то, что оно есть, в повторении. Истинное повторяется, есть повторяемое повторения — представляемое, наличное в представлении (*le représenté présent dans la représentation*). Оно — не повторяющее повторения, не означающее обозначения. Истинное есть присутствие означаемого *эйдоса*.

Ведь софистика, развертывание гипомнеза, так же как и диалектика, развертывание анамнеза, своим условием предполагает возможность повторения. Но в данном случае она находится на другой стороне, на другой грани, так сказать, повторения. И обозначения. То, что повторяется, есть повторяющее, имитирующее, означающее, представляющее — при случае в отсутствие *самой вещи*, которую они по видимости переиздают (*paraissent rééditer*), и без психического или мнезического одушевления, без живого напряжения диалектики. Ведь письмо, очевидно, есть возможность для означаемого повторяться в полном одиночестве, машинально, без единой живой души, которая бы поддерживала его и содействовала его повторению, то есть без того, чтобы истина *представлялась* (*se présente*) где бы то ни было. Софистика, гипомнезия, письмо, стало быть, отделяются от философии, диалектики, анамнеза и живой речи лишь едва заметным, почти ничтожным слоем, чем-то вроде *листа* между означаемым и означаемым; «лист»: метафора значащая, стоит заметить, или, точнее, взятая от означающей стороны, поскольку лист, имеющий *recto* и *verso*, в первую очередь оказывается поверхностью и носителем письма. Но в то же время, разве единство этого листка, система различия между означаемым и означаемым, не явля-

ется также нераздельностью софистики и философии? Различие между означаемым и означающим несомненно есть генеральная схема, исходя из которой строится и определяет свою оппозицию к софистике платонизм. Выходя на сцену при таких условиях, философия и диалектика, определяя свое иное, определяют себя.

Эта глубокая повязанность в разрыве влечет за собою первое следствие: аргументация *Федра* против письма легко может заимствовать все свои ресурсы у Исократы или Алкидама в самый момент, когда, «транспонируя»⁴³ этих авторов, она обращает свое оружие против софистики. Платон имитирует имитаторов, дабы восстановить истину того, что те имитируют: самую истину. В самом деле, одна истина как присутствие (οὐσία) присутствующего (ὄν) служит здесь различительным фактором. И ее различительная сила, управляющая различием между означаемым и означающим — или, если угодно, им управляемая, — в любом случае остается системно неотделимой от этого различия. Ведь само это различие (discrimination) предельно истончается вплоть до того, что перестает, в последней инстанции, разделять что-либо, кроме тождественного и его самого, его совершенного и почти неотличимого двойника. Движение, производящееся целиком внутри структуры неоднозначности и обратимости (réversibilité) *фармакона*.

В самом деле, каким образом диалектик симулирует того, кого разоблачает как симулятора, как человека симулякра? С одной стороны, софисты рекомендовали, как и Платон, упражнять память. Но они это делали, как выяснилось, лишь чтобы иметь возможность говорить, не зная, рассказывать, не вынося суждения, не заботясь об истине: чтобы просто раздавать знаки. Точнее — чтобы их продавать. В силу этой экономики знаков софисты, очевидно, остаются людьми письма, даже когда от него отрекшиваются. Но не был ли, в силу своеобразной симметричной инвер-

⁴³ Мы используем здесь термин Дье и отсылаем к его исследованию о «Платоновском транспонировании», конкретно к разделу I: «La Transposition de la rhétorique» (Diès 1972b: 402–432).

сии, человеком письма и Платон? Не только потому, что он писатель (банальный аргумент, который мы поясним чуть ниже), и поскольку он не может, ни де-факто, ни де-юре, объяснить, что такое диалектика, без обращения к письму; не только потому, что считает повторение тождественного необходимым в анамнезе, но и потому, что считает его неустранимым как запись в отпечатке. (Примечательно, что *τύπος* с равным успехом применяется и к графическому отпечатку, и к *эйдосу* как образцу. Примеров тому множество, ср. R. III, 402d.) Такая необходимость принадлежит прежде всего к строю закона, и излагается *Законами*. Здесь незыблемое, твердокаменное тождество письма не добавляется к означаемому закону или предписанному правилу в качестве некоего бессловесного и бестолкового симулякра, но с бдительностью стража обеспечивает их неизменность и тождество. Как страж законов, письмо обеспечивает нас возможностью вернуться столько раз, сколько потребуется, к рассмотрению идеального объекта, каковым является закон. Возможностью осматривать, допрашивать, справляться у него, заставляя говорить — причем никак не изменяя его тождества. Это в точности, практически дословно (снова упоминается *βοήθεια*), реверс, обратная сторона сократовского дискурса в *Федре*:

К л и н и й: Несомненно, это окажется величайшей помощью (*βοήθεια*) для законодательства (*νομοθεσία*), сопряженного с разумом. Дело в том, что наставления (*προστάγματα*) относительно законов, записанные (*ἐν γράμμασι τεθέντα*), будут стоять непоколебимо и в любое время послужат изобличением. Поэтому не надо бояться, если усвоить их вначале будет затруднительно: кто непонятлив, тот сможет часто возвращаться к их рассмотрению. И не надо бояться их пространности — лишь бы они были полезны. Поэтому ни у кого нет основания не оказать по мере сил поддержки этим положениям (*τὸ μὴ οὐ βοήθειν τοῦτοις τοῖς λόγοις*). К тому же мне это представлялось бы просто нечестивым. (R. X, 891a. Я всюду привожу авторитетные переводы, в данном случае — Дье, добавляя, когда нам это интересно, требующие к себе внимания греческие выражения и оставляя читателю возможность самому оценить обычные эффекты перевода. О соот-

ношениях между неписаными и записанными законами, см., в первую очередь, R. VII, 793bc.)

Указанные греческие выражения отлично это показывают: простагмы закона могут быть *изложены* лишь на письме (ἐν γράμμασι τεθέντα). Номотезия энграмматична. Законодатель — это писатель. Судья — читатель. Перейдем к книге XII: «Судья, который хочет судить по справедливости и беспристрастно, должен вперить во всё это взор и иметь при себе для изучения письменное изложение (γράμματα) всего этого. Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах; по крайней мере так должно быть, если правильны ее положения» (957c).

Наоборот, и симметрично, ораторы, не дожидаясь Платона, *переводят письмо в суждение*. Для Исократ⁴⁴, для Алкидама, *логос* — тоже живое существо (ζῶον), чье богатство, крепость, гиб-

⁴⁴ Если вслед за Робеном признать, что *Федр*, несмотря на ряд очевидных неувязок, является «обвинительной речью против риторики Исократ» (Robin 1954: clxxiii), и что последний, что бы он сам ни утверждал, больше печется о доксе, чем об *эпистеме* (ibid. clxviii), то нас уже не сможет удивлять заглавие его речи «*Против софистов*». А в ней такие, например, высказывания, чье формальное сходство с сократовской аргументацией буквально колет глаза: «Однако порицания заслуживают не только эти наставники, но и те, кто обещает научить политическому красноречию (τοὺς πολιτικοὺς λόγους). Ведь они тоже нисколько не заботятся об истине, но считают, что в том и состоит их наука, если они ничтожностью платы и грандиозностью обещаний привлекут к себе как можно больше учеников [надо учитывать, что сам Исократ практиковал весьма высокие расценки, и знать, в какую цену была истина, когда вещала его устами]... Они настолько глупы сами и так убеждены в глупости других, что, составляя речи хуже, чем это делают некоторые из неспециалистов, все же обещают сделать своих учеников такими искусными ораторами, что от их внимания не ускользнет при разборе дела ничего существенного. При этом в вопросе о приобретении такой способности они не придают никакого значения ни опыту, ни природным дарованиям ученика, но утверждают, что искусство красноречия (τὴν τῶν λόγων ἐλιστήμην) они смогут передать всё равно что знание письма... Я поражаюсь, когда вижу учеников у тех, кто, сам не замечая того, проводит сопоставления между творческим видом деятельности и раз и навсегда установленным приемом. Ведь кто, кроме этих людей, не знает, что письменна неизменны и всегда остаются теми же самими, так что мы постоянно пользуемся

кость, подвижность ограничиваются и стесняются трупной окаменелостью письменного знака. Отпечаток не приспособляется со всею требующейся тонкостью к меняющимся обстоятельствам наличной ситуации, к тому, что каждый раз может быть уникального и незаменимого. Если *присутствие* (présence) — всеобщая форма сущего, то *наличное* (présent) всегда рознится, всегда иное. Написанное, поскольку оно повторяется и остается тождественным самому себе в отпечатке, не гнется во все стороны, не сгибается сообразно различиям между наличными (présents), сообразно переменчивым, текучим, украдкой необходимостям психагогии. Говорящий же, напротив, не подчиняется никакой предуготовленной схеме; он лучше ведет свои знаки; он здесь же, чтобы их акцентировать, модулировать, сдерживать или отпустить согласно требованиям момента, природе искомого воздействия, награде, предложенной собеседником. Содействуя и помогая своим знакам собственным присутствием, тот, кто работает голосом, с большей легкостью проникает в душу ученика, чтобы произвести в ней те или иные, всегда индивидуальные, воздействия, ведя ее, точно он в нее вселился, куда ему заблагорассудится. Софисты, стало быть, упрекают письмо не в злодейском насилии, а скорее в дохлом бессилии. Этому слепому слуге, этим неловким, блужда-

одними и теми же обозначениями для одних и тех же вещей, тогда как с речами всё обстоит совершенно иначе, ибо сказанное одним не является столь же пригодным для следующего оратора, но как раз наоборот, тот именно и считается наиболее искусным, кто говорит так, как того требует дело, и, однако, умеет находить выражения, еще не использованные другими. Величайшим же признаком несхожести этих двух предметов является следующее: речи не могут быть составленными хорошо, если они не соответствуют обстоятельствам, не приспособлены к теме и не отличаются новизной, тогда как от писмен ничего подобного не требуется». И вывод: чтобы писать, надо платить. Люди письма не должны бы получать платы. В идеале, они всегда должны расплачиваться собственным карманом. Пусть платят, поскольку им требуются опека со стороны мастеров *логоса*. «Поэтому людям, использующим такого рода образцы (παράδειγμασιν: письменами), с большим основанием следовало бы уплачивать деньги, нежели получать их, потому что они берутся наставлять других, хотя сами еще нуждаются в длительном обучении» (κατὰ τὸν σοφιστῶν, XIII, 9, 10, 12, 13) [пер. Э.Д. Фролова с изменениями].

ющим движениям аттическая школа (Горгий, Исократ, Алкидам) противопоставляет мощь живого *логоса*, великого господина, великую силу: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, как говорит Горгий в *Похвале Елене*. Династия, власть речи может быть насильственной династии письма, ее взлом — глубже, проникновенней, разнообразней, уверенней. В письме ищет прибежища лишь тот, кто говорит не лучше первого встречного. Об этом есть у Алкидама в его трактате «*О тех, кто пишет речи, или о софистах*». Письмо как утешение, компенсация, лекарство для немощной речи.

Несмотря на эти сходства, осуждение письма у ораторов не доходит до крайностей, как это имеет место в *Федре*. Если письма и обливаются презрением, то не в качестве *фармакона*, нацеленного на растление памяти и истины. Просто *логос* — более действенный *фармакон*. Так его называет Горгий. В качестве *фармакона*, *логос* — одновременно благо и зло; он не руководствуется в первую очередь благом и истиной. И только в рамках этой неоднозначности и этой таинственной неопределенности *логоса*, после того как она признается, Горгий *определяет* истину как *мир*, структуру или строй, сопряжение (κόσμος) *логоса*. Этим он несомненно предвещает платоновский жест. Но прежде подобного определения, мы остаемся в неоднозначном, неопределенном пространстве *фармакона*, того, что внутри *логоса* остается потенцией, в потенции, не являясь еще прозрачным языком знания. Если бы нам позволено было попытаться ухватить его в позднейших и как раз зависимых от открытой таким образом истории категориях — категориях *после решения*, — здесь следовало бы говорить об «иррациональности» живого *логоса*, о его способности околдовывать, завораживать, обращая в камень, о его способности к алхимическим превращениям, роднящей его с волшебством и магией. Волшебство (υοητεία), психагогия — таковы «факты и жесты» речи, самого опасного *фармакона*. Этими словами пользуется, стремясь квалифицировать силу дискурса, в своей *Похвале Елене* Горгий:

Боговдохновенные заклинания напевом слов (αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐλωιδαί) сильны и радость принести, и печаль отвести; сливаясь с души представленьем, мощь слов заклинаний своим волшебством (γοητεία) ее чарует (ἔθελεξε), убеждает, перерождает. Два есть средства у волшебства и волхования: душевные заблуждения и ложные представления. [...] Что же мешает и о Елене сказать, что ушла она, убежденная речью (ῥῆμος), ушла на подобие той, что не хочет идти, как незаконной если бы силе она подчинилась и была бы похищена силой. Ведь речь, убедившая душу, ее убедив, заставляет подчиниться сказанному, сочувствовать сделанному. Убедивший так же виновен, как и принудивший; она же, убежденная, как принужденная, напрасно в речах себе слышит поношение» (Hel. 10, 12)⁴⁵.

Убеждающее красноречие (πειθῶ) есть сила взлома, увода, внутреннего совращения, незримого похищения. Эта сама сила украдкости. Но, показывая, что Елена уступила насилию речи (сдалась бы она перед буквой?), обезвинивая эту жертву, Горгий обвиняет *логос* в его силе обмана. Он хочет «в речи своей (τῶι λόγῳ) приведя разумные доводы (λοῦσιμόν), снять обвинение с той, которой довольно дурного пришлось услышать, порицателей ее лгущими вам показать, раскрыть правду и положить конец невежеству» (Hel. 2).

Но прежде чем быть обузданным, укрощенным *космосом* и строем истины, *логос* есть дикое животное, неуловимая, неоднозначная животность. Его магическая, «фармацевтическая» сила проистекает от этой неоднозначности, и этим объясняется ее непропорциональность той малости, какой является слово:

Если же это речь ее убедила и душу ее обманом захватила, то и здесь нетрудно ее защитить и от этой вины обелить. Ибо слово — величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит

⁴⁵ Цитирую перевод, опубликованный в La Revue de poésie 90 («La Parole dite»; octobre 1964) [рус. пер. С.П. Кондратьева]. Об этом отрывке из *Похвалы*, об отношениях θελω и πειθω, чар и убеждения, об их употреблении у Гомера, Эсхила и Платона см. Diès 1972a: 116–117.

чудесные — может страх прекратить и печаль отворотить, вызвать радость, усилить жалость (HeI. 8).

«Убеждение, проникающее в душу через речь» — таков *фармакон* и таково имя, которым пользуется Горгий:

Одинаковую мощь (τὸν αὐτὸν δὲ λόγον) имеют и сила слова (τοῦ λόγου δύναμις) для состояния души (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν), и состав лекарства (τῶν φαρμάκων τάξις) для природы тел (τὴν τῶν σωμάτων φύσιν). Подобно тому как из лекарств разные разно уводят соки из тела и одни прекращают болезни, другие же жизнь, — так же и речи: одни огорчают, те восхищают, эти пугают, иным же, кто слушает их, они храбрость внушают. Бывает же, недобрым своим убеждением душу они очаровывают и заколдовывают (τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν) (HeI. 14).

Мимоходом стоит задуматься над тем, что отношение (аналогия) между отношением *логос/душа* и отношением *фармакон/тело* само обозначено как *логос*. Имя отношения — такое же, как и у одного из его терминов. *Фармакон* оказывается *включен* в структуру *логоса*. Это включение есть *укрощение* и *решение*.

5. Фармакея

Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожидаем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим благо (τὰγαθὸν) из-за присутствия зла, как некое лекарство (φάρμακον) от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве (οὐδὲν δεῖ φαρμάκου). Такова природа блага [...]? — Похоже на истину, — сказал он.

Lysis 220cd.

Но с такой стати, и коль скоро *логос* — уже есть проникающее восполнение, не предстает ли и Сократ, «тот, кто не пишет», мастером *фармакона*? И не напоминает ли тем самым — так что легко и обознаться — софиста? *Фармакея*? Чародея, колдуна, даже

отравителя? Даже разоблаченных Горгием самозванцев? Все эти нити сплелись в такой клубок — почти не распутать.

В диалогах Платона Сократ часто является в облике *фармакея*. Этим именем Диотима назвала Эрота. Но в портрете Эрота невозможно не признать черт Сократа, как если бы Диотима, глядя на него, предложила Сократу портрет Сократа (Smp. 203cde). Эрот, который не богат, не красив, не изящен, всю жизнь занимается философией (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου); это опасный колдун (δεινὸς γόης), чародей (фармаκεὺς), софист (σοφιστής). Личность, которую никакая «логика» не может втиснуть ни в какое непротиворечивое определение, личность демонического склада, ни бог, ни человек, ни бессмертный, ни смертный, ни живой, ни мертвый, благодаря таким, как он, «возможны всякие пророчества (μαντική πᾶσα), жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству (θυσίασ-τελετὰσ-ἐλφῶδᾶσ-μαντείαν)» (202e).

В том же диалоге Агафон обвиняет Сократа в том, что тот хотел его околдовать, одурманить, сглазить (Φαρμάττειν βούλει με, ᾧ Σώκратες, 194a). Диотимов портрет Эрота помещен между этим восклицанием и портретом Сократа в исполнении Алкивиада.

Который напоминает, что сократовская магия действует *логосом* без инструмента, голосом без вспомогательного средства, без флейты сатира Марсия:

Далее, разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента [...] только напевы Марсия [...] увлекают слушателей и, благодаря тому что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов (ἄνευ ὀργάνων), одними речами (ψιλοῖς λόγοις⁴⁶)... (Smp. 215cd).

⁴⁶ «Голос голый, оголенный и т.д.»; ψιλὸς λόγος имеет также смысл отвлеченного довода или пустого, голословного утверждения (ср. Tht. 165a).

Голый голос, голос без органа — помешать его проникновению в душу можно, только если заткнешь себе уши, как Улисс, бегущий Сирен (216a).

Сократовский *фармакон* действует и как отрава, как яд, как укус гадюки (217–218). И Сократов укус хуже гадючьего, ибо след его заполняет всю душу. Общее между сократовским словом и ядовитым питьем — то, что они проникают, чтобы им завладеть, в самое тайное нутро души и тела. Демоническая речь этого чудотворца увлекает в философскую *манию*, в дионисийские трансы (218b). Когда же оно не действует как яд гадюки, фармацевтическое колдовство Сократа вызывает род *наркоза*, цепенит и парализует в апории, как разряд электрического скака (νάρκη):

Менон: Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься, и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня зачаровал и заколдовал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница (ὑπερβαίεις με καὶ φαρμάτεις καὶ ἀτεχνῶς κατελέγδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγυμέναι [мы процитировали, понятное дело, перевод бюдеевского издания]). И еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом (εἶδος) и всем на плоского морского скака (νάρκη): он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. [...] Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, иноземца, немедля схватили бы как колдуна (γόης) (Men. 80ab).

Сократ, схваченный как колдун (γόης или *фармакей*): наберем-ся терпения.

Как быть с этой *аналогией*, что непрестанно соотносит *фармакон* сократовский с *фармаконом* софистическим и, соразмеряя один с другим, заставляет нас без конца перескакивать от одного к другому? Как их различить?

Ирония — не в том, чтобы развеять софистическое наваждение, вопросом и анализом разбить какую-то оккультную субстан-

цию или силу. Она — не в доказательстве верного шарлатанства *фармакея* с опорой на незамутненный разум и невинный *логос*. Сократовская ирония бросает один *фармакон* навстречу другому. Точней, она меняет полярностью силу и переворачивает изнанкой поверхность *фармакона*⁴⁷. Входя тем самым в силу, вчиняясь, *классифицируя* его, за счет того что свойство (*le propre*) *фармакона* состоит в известной неустойчивости, известной несвойственности (*impropriété*), и эта нетождественность себе всегда дает ему возможность быть против себя перевернутым.

Такое переворачивание — вопрос знания и смерти. Которые сливаются в один и тот же оттиск в структуре *фармакона*: уникальное имя питья, которого нужно дожидаться. И нужно даже, подобно Сократу, заслужить.

II

Сократовское употребление *фармакона*, очевидно, не нацелено на обеспечение власти *фармакея*. Техника взлома или парализации может даже, в конечном счете, повернуться против него, хотя всегда необходимо, по симптоматичному примеру Ницше, диагностировать *экономия*, вложение и прибыль, отложенную под знаком чистого отречения, под видом *ставки* (*mise*) бескорыстной жертвы.

Нагота *фармакона*, голый голос (*ψιλὸς λόγος*), дарует контроль в диалоге, при условии что Сократ объявляет об отказе от своих прибылей, от знания как власти, от страсти, от наслаждения.

⁴⁷ Одновременно и/или поочередно сократовский *фармакон* цепенит и пробуждает, анестезирует и обостряет чувства, успокаивает и возбуждает тревогу. Сократ — наркотический скат, но также и животное с жалом: вспомним пчелу из *Федона*, Phd. 91c); чуть ниже мы раскроем *Апологию* в том месте, где Сократ сравнивает себя со слепнем. Вся эта сократовская конфигурация образует некий бестиарий. Стоит ли удивляться, если в бестиарии оставляет свою метку демоническое? Именно исходя из этой зоофармацевтической амбивалентности, как и из этой другой сократовской *анalogии*, и определяются границы *антропоса*.

При условии, одним словом, что он соглашается принять смерть. Смерть тела, во всяком случае: такой ценой оплачиваются *алетейя* и *эпистема*, тоже власти.

Страх смерти — повод для всех заклинаний, всех тайных снадобий. *Фармакей* делает ставку на этот страх. А раз так, сократовская фармация, стремящаяся нас от него избавить, соответствует *экзорцизму*, как он мог бы быть задуман и исполнен со стороны, с точки зрения бога. Задавшись вопросом, не бог ли дал людям зелье для возбуждения страха (φόβου φάρμακον), Афинянин из *Законов* сам же спроваживает подобную гипотезу: «Скажем же снова законодателю вот что: “Да, о законодатель, ни бог не дал людям такого зелья (φάρμακον) для возбуждения страха, ни сами мы не изобрели его, — ибо здесь нету речи о магах (γόητας) на пиру. Но напиток, возбуждающий бесстрашие (ἀφοβίαις), чрезмерную отвагу, к тому же несвоевременную, недолжную, существует ли он? Или как мы скажем?”» (Lg. 649a).

Внутри у каждого — томящийся страхом ребенок. Шарлатанов не станет, когда это дитя, «сидящее внутри нас», перестанет бояться смерти как *μορμολύκειον* — страшилища, которым пугают детей, пугала-буки. И придется ежедневно читать всё больше заклинаний, чтобы избавить ребенка от этого фантазма: «Кебет: А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки. — Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания, пока вы его совсем не исцелите, — сказал Сократ. — Но где же нам взять чародея (ἐλφδδν), сведущего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?» (Phd. 77e). В *Критоне* Сократ тоже отказывается отступить перед толпой, которая пытается «устрашать нас как детей еще большим количеством пугал, чем теперь, когда оно насылает на нас оковы, казни и лишение имущества» (Cri. 46c).

Противозаклятье, экзорцизм, противоядие — это диалектика. На вопрос Кебета Сократ отвечает, что надо не только искать ча-

родея, но также — и это более надежное заклинание — упражняться в диалектике: «...сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо поискать и среди вас самих: мне кажется, вы не так легко найдете человека, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего» (Phd. 78ab).

Предаться поискам среди самих себя, искать познания самого себя окольным путем, через другого и его язык, — вот операция, которую Сократ, вспоминая о том, что переводчик называет «Дельфийской заповедью» (τοῦ Δελφικοῦ ὑράμματος), представляет Алкивиаду в качестве противоядия (ἀλεξιφάρμακον), противозелья (Alc. I 132b). В тексте *Законов*, цитату откуда мы оборвали несколько выше, вслед за утверждением необходимости буквы закона выписывается в качестве противоядия инъекция, интериоризация этих ὑράμματα в душу судьи, как в наиболее надежное место. Продолжим:

Судья, который хочет судить по справедливости и беспристрастно, должен вперить во всё это взор и иметь при себе для изучения письменное изложение всего этого. Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах; по крайней мере так должно быть, если правильны ее положения, иначе понапрасну божественный и чудесный закон получил бы у нас название, близкое к слову «ум» [νόμος/νοῦς]. И все остальные сочинения, похвалы или порицания чему-либо, изложенные в стихах либо обычным образом, иной раз записанные, а иной раз просто возникающие при каждодневных общениях, когда из страсти к спорам одни что-либо подвергают сомнению, а другие из-за уступчивости, подчас суетной, с ними соглашаются, — для всего этого великолепным пробным камнем являются сочинения законодателя (τὰ τοῦ νομοθέτου ὑράμματα). *Хороший судья должен впитать в себя эти сочинения (ἃ δεῖ κεκτμημένον ἐν αὐτῷ) как противоядия (ἀλεξιφάρμακα) от прочих речей*, и совершенствоваться как самого себя, так и свое государство с целью уготовить хорошим людям единство справедливости и ее развитие, а людям дурным — искоренение невежества, распущенности, тру-

ности, короче говоря, всевозможной несправедливости, насколько это в его силах и насколько поддаются исцелению превратные мнения порочных людей. Для душ же тех людей, которым суждено иметь такие мнения, только смерть может быть исцелением (ἴαμα). Потому-то мы вправе часто это повторять — судьи и их руководители, приводящие такой приговор в исполнение, достойны похвалы со стороны всего государства (R. XII, 957c–958a; выделено мною).

Анамнезическая диалектика, как повторение *эйдоса*, не может не совпадать со знанием себя и владением собою. То и другое — лучшие экзорцизмы, какие только можно противопоставить ужасу ребенка перед лицом смерти и шарлатанству пугал. Философия призвана успокоить детей. То есть, если угодно, заставить их вырваться из детства, забыть дитя в себе, или напротив — но и в то же самое время — говорить прежде всего для этого ребенка, научить его самого говорить, вести диалог, смещая, превращая свой страх или свое желание в нечто иное.

Мы могли бы прострочить по ткани *Политика* (280a sq.) классификацию и такого вида защиты (ἀμυντήριον), который зовется диалектикой и понимается как противоядие. Среди существ, которые можно назвать искусственными (произведенных или приобретенных), Чужеземец различает средства действия (в связи с ποιεῖν: созиданием) и защиты (ἀμυντήρια), избавляющие от страдания или претерпевания (τοῦ μὴ πάσχειν). Среди последних, далее, различаются: 1) *противоядия* (ἀλεξιφάρμακα), могущие быть человеческими либо божественными (и диалектика с этой точки зрения есть бытие-противоядием [l'être-antidote] противоядия вообще, прежде чем возникает возможность распределить его между сферами божественного и человеческого: диалектика есть переход между этими двумя сферами), и 2) *проблемы* (προβλήματα): то, что имеют перед собой, — препятствие, укрытие, броня, щит, защита. Оставив линию противоядий, Чужеземец продолжает разделение *проблем*, каковые могут функционировать в качестве вооружений и ограждений (clôture). *Ограждения* (φράγματα) — это прикрытия или средства защиты (ἀλεξητήρια) против холода и

жары; *средства защиты* — это кровли или покровы; из *покровов* одни могут быть растянуты (как ковры), другие укутывают и т.д. Разделение продолжается в том же духе, перебирая различные техники изготовления укутывающих покровов, пока, наконец, не добирается до тканой одежды и ткаческого искусства: *проблематичного* вида защиты. Это искусство, стало быть, исключает, если буквально следовать разделению, обращение к противоядиям; и, как следствие, — к тому виду противоядия или обращенного *фармакона*, который составляет диалектику. Текст исключает диалектику. И тем не менее, несколько ниже придется-таки провести различие между двумя текстурами — когда поднимется вопрос о том, что и диалектика есть искусство плетения, наука *συμπλοκή*.

Итак, диалектическое обращение-инверсия *фармакона*, опасного восполнения, делает смерть разом приемлемой и ничтожной. Приемлемой, поскольку изничтоженной. Оказывая ей добрый прием, бессмертные души, действуя как антитело, рассеивает пугающий призрак смерти. Перевернутый *фармакон*, обращающий в бегство все пугала, — это не что иное, как начало *эпистемы*, раскрытие истине как возможности повторения и подчинение «жажды жизни» (*ἐπιθυμεῖν ζῆν*, Crī. 53e) закону (невидимым благом, отцу, царю, главе, капиталу, солнцу). Сами законы призывают в *Критоне* не «увязать в этой жажде жизни вопреки величайшим законам» (*ibid.*).

Что, в самом деле, говорит Платон, когда Кебет и Симмий просят его дать им чародея? Он призывает их к философскому диалогу и к наиболее достойному предмету такового: истине *эйдоса* как того, что тождественно себе, всегда остается тем же самым, а значит — простым, несоставным (*ἄσύνθετος*), неразложимым, неизменным (Phd. 78c–e). *Эйдос* есть то, что всегда может быть повторено как *то же самое*. Идеальность и невидимость *эйдоса* — это его способность-быть-повторенным. Закон же всегда есть закон повторения, а повторение — всегда подчинение закону. Смерть, стало быть, раскрывается на *эйдос* как на закон-повторение. Олицетворенные Законы в *Критоне* призывают Сократа принять *ра-*

зом смерть и закон. Он должен признать себя отпрыском, сыном или представителем (ἔκγονος), даже рабом (δοῦλος) закона, который, объединяя в себе его отца и мать, сделал возможным его рождение. А значит, насилие против закона матери/родины еще нечестивей, нежели насилие, ранившее отца и мать (Cri. 51c). Вот почему, напоминая ему Законы, Сократ должен умереть соответственно закону и в черте этого города — он, который (почти) никогда не хотел из него выезжать:

Или уж ты в своей мудрости не замечаешь того, что родина драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что она неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей — у тех, у которых есть ум [...] учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над родиной, есть нечестие? [...] У нас, Сократ, имеются великие доказательства тому, что тебе нравились и мы, и наш город (πόλις), потому что не сидел бы ты в нем так, как не сидит ни один афинянин, если бы он не нравился тебе так, как ни одному афинянину; и никогда-то не выходил ты из города ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что однажды на Истм, да еще на войну; и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город и другие законы, с тебя было довольно нас и нашего города — вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением (Cri. 51a, c – 52bc).

Сократовская речь содержится в жилище, в доме, под охраной: в автохтонии, в городе, в законе, под тщательным надзором его языка. Весь смысл этого прояснится чуть ниже, когда письмо будет описано как неприкаянность, блуждание (errance), и немая уязвимость для любых нападков. Письмо бездомно, оно ни в чем не коренится.

Эйдос, истина, закон или *эпистема*, диалектика, философия — вот другие имена *фармакона*, который нужно противопоставить *фармакону* софистов и наколдованному страху смерти. *Фармакей* против *фармакея*, *фармакон* против *фармакона*. Вот почему Сократ внимает Законам так, словно их голос опутывает его неким

посвятительным заклинанием — заклинанием, стало быть, сонорным, точнее фоническим, то есть таким, которое проникает в душу и захватывает суд совести (*le for intérieur*). «Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей (ἢ ἤχῃ τοῦτων τῶν λόγων) гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого» (Cri. 54d). Корибанты, флейта — всё это упоминает Алкивиад в *Пуре*, чтобы дать представление о воздействии сократовской речи: «Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов» (Smp. 215e).

Философский и эпистемический строй *логоса* как противоядия, как силы, *вписанной во всеобщую алогическую экономию фармакона*, — мы здесь не предлагаем это положение в качестве очередной рискованной интерпретации платонизма. Прочитаем лучше молитву, открывающую *Крития*: «пусть будет в ответ на нашу мольбу даровано нам целительное снадобье, изо всех снадобий совершеннейшее (φάρμακον τελεώτατον) и наилучшее (ἄριστον φαρμάκων) — знание (ἐπιστήμην)» (Cri. 106b). Еще стоило бы обратить внимание на *Хармида*, на удивительную постановку его первого акта. Проследим ее шаг за шагом. Слепленный красотой Хармида, Сократ страстно желает для начала сорвать одежды с души этого молодого человека, влюбленного в философию. Итак, идут искать Хармида, чтобы представить его врачу (Сократу), который может исцелить его от головной боли и астении. Сократ, на самом деле, соглашается выдать себя за человека, у которого есть средство от головной боли. Следует — как, помнится, и в *Федре* — сцена с «плащом» и неким *фармаконом*:

Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства (φάρμακον ἐπιστάμενος), он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, — тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя [...] Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство

от головной боли (τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον) [...] я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор (ἐλψοδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ), если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это: — Так я спишу у тебя этот заговор (Chrm. 155d–156a; ср. также 175–176⁴⁸).

Но нельзя лечить голову отдельно. Хорошие врачи врачуют «целое», и только «заботясь о целом, стараются поправить и вылечить больную часть» (Chrm. 156c). Заявив, будто выучился у одного фракийского врача «из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие» (156d), Сократ затем доказывает, что тело может быть вылечено лишь у источника всего и хорошего, и дурного в теле. Этот источник — душа. «Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями (ἐλψοδαῖς τισιν), последние же представляют собой не что иное, как верные речи: от этих речей в душе рождается рассудительность (σωφροσύνην), а ее зарождение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в голову и во всё тело» (157a). Отсюда переходят к диалогу о сущности рассудительности, наилучшего *фармакона*, капитального лекарства.

Вот, стало быть, какую трансмутацию философия противопоставляет своему иному: превращение зелья в лекарство, отравы в противоядие. Подобная операция не была бы возможна, если

⁴⁸ Надо бы отметить, что эта сцена представляет собою странную реплику, зеркально перевернутую и симметричную, сцены из *Федра*. Переворачивание: если в *Федре* единство, вызывающее под плащом переход друг в друга текста и *фармакона*, *пред-писано* (*фармакон* — текст, уже написанный «искуснейшим из нынешних писателей»), то в *Хармиде* — просто *предписано* (прописанный Сократом *фармакон* должен быть принят с его слов). Сократовское предписание здесь устное, и *фармакон* сопровождается, как условием его действительности, дискурсом. С учетом плотности и глубины этой сцены, следует перечитать, в середине *Политика*, критику письменного медицинского рецепта, ὑπομνήματα γράφειν [памятки с предписаниями], чья жесткость неспособна подстроиться под уникальность и эволюционирование болезни: иллюстрация политической проблемы писаных законов. Подобно врачу, снова и снова навещающему своего больного, законодатель должен иметь возможность вносить изменения в свои изначальные предписания (Plt. 294a–297b; ср. также 298de).

бы в самом *фармаконе-логосе* не таился узел противоположных значений, и если бы *фармакон* вообще, еще до всякого различия, не был тем, что, выдавая себя за лекарство, может извратить(ся) в отраву, или, выдавая себя за отраву, может оказаться лекарством, может задним числом (*après coup*) проявиться в своей истине лекарства. «Сущность» *фармакона* — в том, что, не имея никакой устойчивой сущности, никакого «собственного» характера, он не является *субстанцией* ни в одном из смыслов этого слова (метафизическом, физическом, химическом, алхимическом). *Фармакон* не является никаким идеальным тождеством, он анэйдетичен, и прежде всего потому, что он не моноэйдетичен (в том смысле, в каком в *Федоне* говорится об *эйдосе* как о чем-то простом: $\mu\nu\nu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$). Это «средство» не просто. Но вместе с тем оно не является и чем-то составным — чувственно воспринимаемым, эмпирическим $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$, причастным нескольким простым сущностям. Скорее, это предшествующая среда, внутри которой осуществляется дифференциация вообще, как и противопоставление *эйдоса* его иному; эта среда *аналогична* той, что позже, после вынесения философского решения и соответственно ему, будет отдана трансцендентальному воображению, этому «искусству, спрятанному в глубинах души», не связанному простой связью ни с чувственным, ни с умопостигаемым, ни с пассивностью, ни с активностью. Среда-стихия всегда будет аналогична среде-смеси. Так или иначе, Платон имел в виду и даже сформулировал эту амбивалентность. Но он сделал это мимоходом, между прочим, вскользь: по поводу единства противоположностей в добродетели, а не единства добродетели с ее противоположностью:

Ч у ж е з е м е ц: Оно порождается законами лишь в тех, кто рожден благородным и с рождения воспитан согласно своей природе: только для них искусством создано это средство (*φάρμακον*), и это, как мы говорили, — подлинно божественная связь между частями добродетели, неподобными по природе и устремляющимися в противоположные стороны (Plt. 310a).

Эту фармацевтическую несубстанцию невозможно взять в руки и спокойно прощупать — ни в ее бытии, поскольку у нее нет такого, ни в ее эффектах, поскольку они могут непрестанно менять направление. Так, письмо, объявленное Тевтом как лекарство, как благотворное снадобье, затем переворачивается и изображается царем — потом еще, вместо царя, Сократом — как вредная субстанция, напиток забвения. И наоборот, хотя вычитывается это не сразу, цикута, это питье, которое в *Федоне* ни разу не названо никаким иным именем, кроме *фармакона*⁴⁹, преподносится Сократу как отрава, однако превращается под действием сократовского *логоса* и благодаря философскому доказательству, изложенному в *Федоне*, в средство избавления, возможность спасения и катартическую добродетель. Цикута оказывает *онтологическое* воздействие: посвящает в созерцание *зйдоса* и в бессмертие души⁵⁰. *Сократ принимает ее как таковую*.

Насколько игровым или искусственным оказывается это перекрестное сближение? Ведь именно *игра* прежде всего определяет подобное движение, и этот хиазм разрешен и даже предписан амбивалентностью *фармакона*. Не только полярностью добро/зло, но и двойственной причастностью различным сферам души и тела, невидимого и видимого. Эта двойственная причастность, повторяем еще раз, не смешивает два предварительно раз-

⁴⁹ Начало диалога: «Эхекрат: Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд (фармаков) в тюрьме?» (Phd. 57a).

Конец диалога: «Сократ: ...я думаю, лучше выпить яд (фармаков) после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело» (115a). Ср. также 117a.

⁵⁰ Цикуту, стало быть, тоже можно было бы счесть за своего рода *фармакон* бессмертия. На эту идею наводит уже ритуально-церемониальная форма заключительной части *Федона* (116bc). В своей диссертации Ж. Дюмезиль упоминает «следы тесеевского цикла в Афинах, связанного с *Таргелиями*» (позже нам еще придется говорить о связи между Таргелиями, рождением Сократа и его смертью) и замечает: «Ни Ферекид, ни Аполлодор не отметили ритуалов, которые должны были соответствовать в какой-то области Греции истории *фармакона* бессмертия, вожделевшегося *Гигантами*, как и истории 'Искусственной богини', *Афины*, по чьей вине Гиганты утратили свое бессмертие» (Dumézil 1924: 89).

деленных элемента, она отсылает к одному и тому же, которое вместе с тем нетождественно, к общей стихии, к среде любой возможной диссоциации. Так, письмо дано как чувственно воспринимаемый, видимый, пространственный восполнитель *мнемы*; затем оно оказывается вредным и цепенящим для невидимого внутреннего ядра души, памяти и истины. И наоборот, циклота дана как вредный и цепенящий яд для тела, затем же оказывается благотворной для души, поскольку избавляет от тела и пробуждает для истины *эйдоса*. Стало быть, «амбивалентность» *фармакона* объясняется тем, что он составляет среду противопоставления противоположностей, движение и игру, которые соотносят их друг с другом, переворачивают и заставляют переходить друг в друга (душа/тело, добро/зло, внутреннее/внешнее, память/забвение, речь/письмо и т.д.). Именно из этой игры, из этого движения, исходит Платон, *задерживая* противоположности, или различности (*les différents*). *Фармакон* — это движение, место и игра (производство) различия. Он есть различае (*différence*) различия. Он держит в запасе, в своей неявной тени, своем нерешенном кануне (*veille*) все различности и распри (*différends*), которые в дальнейшем раскроит различение. Противоречия и пары противоположностей вытравливаются на фоне, на дне (*fond*) этого диакритического, различительного запаса. Наперед будучи различительным, запас этот, чтобы «предшествовать» противопоставлению различных эффектов, чтобы предшествовать различиям как эффектам, не знает, стало быть, точечной простоты *coincidentia oppositorum*. Из этого фонда, этих запасов, диалектика черпает свои философемы. *Фармакон*, который сам по себе ничто, всегда их превосходит как их неисчерпаемый запасник, их безосновная основа (*fonds sans fond*). Он всегда держится в тени, в запасе, хотя не знает никакой фундаментальной глубины, ни окончательной локальности. Мы скоро увидим, как он до бесконечности обещает себя и вечно ускользает за потайными дверями, отсвечивающими словно зеркала и уводящими в

лабиринт. И *фармацией*, между прочим, мы называем этот подпольный чулан-запасник (*réserve d'arrière-fond*).

6. Фармакос

Одно из правил этой игры — то, что она *кажется задержанной*. При этой видимой остановке игры *фармакон* — древнейший обих противоположностей — «схватывается» философией, «платонизмом», строящимися на этом постижении как смесь двух чистых, гетерогенных терминов. И для всей платоновской проблематики смещений слово *фармакон* могло бы послужить путеводной нитью. Постигнутый как смесь и нечто нечистое, *фармакон* предстает также взломом и агрессией, угрозой внутренней чистоте и безопасности. Это абсолютно общее определение, оно оправдывается даже в случае, если такой силе сообщается ценность: сократовская ирония, благое лекарство, способна привести в смятение внутриутробную организацию самодовольства. Тогда чистота внутреннего может быть восстановлена лишь через *обвинение* внешности, подводимой под категорию восполнения — несущественного и всё же вредного для сущности, — прибавки, которая *должна была бы* не добавляться к непочатой полноте внутреннего. Восстановление внутренней чистоты должно, стало быть, перестраивать, *пересказывать* (*  citer*) — это и есть миф, в частности *мифология логоса*, повествующая о его истоке и восходящая к кануну фармакографической агрессии, — то, сверх чего *фармакон* должен был бы не добавляться *буквальным паразитом*: буквой, вырастающей внутри живого организма, чтобы отнять у него *пищу* и *замутить* чистую слышимость голоса. Таковы отношения между восполнением письма и *логосом-зоон*. Итак, чтобы исцелить этот последний от *фармакона*, изгнать паразита, нужно переставить внешнее на положенное ему место. Внешнее нужно держать вовне. Вот вступительный жест «логики» как таковой, здорового «смысла», поскольку он согласуется с тождеством самому себе *того, что есть*: сущее есть то, что оно есть, внешнее — это внешнее, внутреннее — внутреннее. Письмо, стало быть, должно

снова стать тем, чем оно *никогда не должно было бы* переставать быть: неким аксессуаром, чем-то привходящим, избыточным.

Итак, лечение *логосом*, экзорцизм, катарсис, уничтожают этот избыток. Но такое уничтожение, имея терапевтическую природу, должно обращаться как раз к тому, что оно изгоняет, к излишку, который *выбрасывает вовне*. Фармацевтической операции необходимо *самоисключиться из самой себя*.

Что это значит — на словах, на письме?

Платон не выставляет на всеобщее обозрение цепочку значений, которую мы постепенно здесь пытаемся откопать. Если бы имело смысл поднимать подобный вопрос — нам, повторяем, так не кажется, — оказалось бы невозможно ответить, в какой мере он оперирует ею намеренно или сознательно и в какой — подчиняется понуждениям и давлению на его дискурс со стороны «языка». Слово «язык» — тем, что связывает его со всем, что мы ставим здесь под вопрос, — не может оказать нам никакой реальной помощи, отслеживание моментов языкового принуждения не исключало бы того, что сам Платон на них играет, даже если игра эта не показательна и не намеренна. Эти текстуальные «операции» производятся из-под полы (*dans l'arrière-boutique*), в сумраке фармации, прежде оппозиций между сознанием и бессознательным, свободой и принуждением, намеренным и ненамеренным, дискурсом и языком.

С виду Платон никак особо не выделяет слово *фармакон* в момент, когда эффект письма круто выворачивает из позитива в негатив, когда — под оком царя — истиной лекарства оказывается яд. Он не говорит, что *фармакон* — место, носитель или оператор этого превращения. Несколько ниже — мы еще до этого доберемся, — прямо сравнивая письмо с живописью, Платон явно не свяжет это суждение с тем фактом, что в другом месте он называет и живопись *фармаконом*. Ведь по-гречески *фармакон* относится также к окраске — но это не естественная краска, а искусственный тон, химическая тинктура, имитирующая данную в вещах хроматику.

Однако все эти значения и, если быть точнее, все эти слова в тексте «Платона» встречаются. Просто цепочка спрятана и отчасти неуловима и для самого автора — если и впрямь есть такая вещь, как «автор». Мы можем, во всяком случае, сказать, что все «фармацевтические» слова, на которые мы обратили внимание, действительно «отмечали свое присутствие» (*faisaient «acte de présence»*), если так можно выразиться, в тексте диалогов. Но есть и другое слово, которое, насколько нам известно, Платон ни разу не использовал. Стоит связать его с серией *фармакейя – фармакон – фармакей*, и мы уже не сможем удержаться и не восстановить цепочку, которая, пусть она была тайной, пусть даже осталась незамеченной самим Платоном, при всём при том пронизывала ряд *точек присутствия*, обнаружимых в тексте. Слово, на которое мы сейчас сошлемся, присутствуя в языке, отсылая к известному опыту, присутствующему в греческой культуре еще во времена Платона, тем не менее, кажется, отсутствует в «платоновском тексте».

Но что здесь подразумевают *отсутствие* или *присутствие*? Как и любой текст, текст «Платона» не мог не быть соотнесенным, по крайней мере виртуальным, динамическим, побочным образом, со всеми словами, составляющими систему греческого языка. Силы ассоциации объединяют — на разных расстояниях, с разной силой и разными путями — слова, «действительно присутствующие» в том или ином дискурсе, со всеми другими словами данной лексической системы, даже если они не являются собственно «словами», то есть относительными вербальными единицами данного дискурса. Все они сообщаются с совокупностью лексики благодаря синтаксической игре и по меньшей мере — благодаря подразделениям, составляющим то, что называется словом. К примеру, «*фармакон*» наперед сообщается — но это еще не всё — со всеми словами того же семейства, со всеми значениями, образованными от того же корня. Текстуальная цепочка, которую нам таким образом нужно вернуть на место, не может, стало быть, локализоваться только «внутри» платоновской

лексики. Но выходя за рамки этой лексики, мы хотим не столько переступить — неважно, правильно или нет — определенные границы, сколько поставить под сомнение само право проводить подобные рубежи. Словом, мы не верим в то, что существует, если подойти к вопросу со всей строгостью, некий платоновский текст, замкнутый на самом себе, со своим внутренним и внешним. Но это не значит, что, раз так, нужно считать, будто он растекается во все стороны и можно бессмысленно бултыхаться в неразличенной всеобщности текстовой стихии. Просто, при условии строгого и разумного признания существующих в тексте артикуляций, мы должны иметь возможность подключить спрятанные силы притяжения, связывающие два слова, из которых одно в тексте Платона присутствует, другое — отсутствует. Подобная сила, исходя из данности *системы* языка, не могла не оказывать давления на письмо и на чтение этого текста. И с точки зрения такого давления, упомянутое «присутствие» той или иной совершенно относительной вербальной единицы — слова, — не будучи чистой случайностью, не заслуживающей никакого внимания, тем не менее не составляет и окончательного, в последней инстанции, критерия.

В принципе, разводка (*circuit*), которую мы предлагаем, тем проще и законней, что подводит к слову, которое можно — с одной из его сторон — принять за синоним, почти омоним, слова, которым Платон «действительно» пользовался. Речь о слове *фармаκός* (колдун, чародей, отравитель), синониме *фармаκεύς* (использованного Платоном): оригинальность данного слова в том, что греческая культура доопределила, дозарядила его сверх этого еще и другой функцией. Другой *ролью*, причем наиважнейшей.

Персонажа, известного как *фармакос*, сравнивали с козлом отпущения. *Зло* и *внешнее*, изгнание зла, его исключение из тела (и из) города — таковы два основных значения этого персонажа и связанной с ним ритуальной практики.

Вот как описывает их Гарпократион в своем комментарии к слову *фармакос*: «В Афинах на Таргелии для очищения горо-

да выгоняли двоих: одного за мужчин и одного за женщин»⁵¹.

⁵¹ Основные источники, позволяющие дать описание ритуала *фармакоса*, собраны у В. Маннхардта (Mannhardt 1884), о них же упоминают, в частности: Дж.Дж. Фрэзер в *Золотой ветви* (Frazer 1924: 380 sq.), Дж.Э. Харрисон (Harrison 1903: 95 sq.; Harrison 1912: 416), М. Нильссон (Nilsson 1925: 27), П.М. Шуль (Schuhl 1934: 36–37). Можно заглянуть еще в посвященную Эдипу главу книги Мари Делькур *Легенды и культ героев в Греции* (Delcourt 1942: 101); ср. также ее же книги *Пирр и Пирра* (Delcourt 1965: 29) и особенно *Эдип* (Delcourt 1944: 29–65). [Цитируемый фрагмент из Гарпократиона: 298.10–11 Dindorf. — *Прим. пер.*]

Вот, несомненно, подходящий момент отметить, в связи со столь необходимым сближением двух персонажей — Эдипа и *фармакоса*, — что вопреки ряду видимостей дискурс, которого мы здесь придерживаемся, не является *strictu sensu* психоаналитическим. По меньшей мере — в той степени, в какой нами затрагивается текстовый фонд (греческие культура, язык, трагедия, философия и т.д.), откуда Фрейд должен был начать черпать и на который не мог перестать ссылаться. Именно с этим фондом мы предлагаем разбираться. Это не значит, что отмеченная таким образом дистанция в отношении психоаналитического дискурса, который может наивно строиться на материале недостаточно расшифрованного греческого текста и т.д., — того же самого типа, какой отстаивают, например, М. Делькур (Delcourt 1942: 109, 113, etc.) и Ж.-П. Вернан в своей статье *Эдип без комплекса* (Vernant 1967).

Уже после первой публикации настоящего текста вышло в свет замечательное эссе Ж.-П. Вернана *О загадочной структуре «Царя Эдипа»* (Vernant 1970). Здесь, в частности, можно прочесть пассаж, который, кажется, подтверждает нашу собственную гипотезу (ср. прим. 47): «Как мог Город допустить в свое лоно того, кто подобно Эдипу “метнул свою стрелу дальше другого” и стал *ισόθεος*? Учредив остракизм, Город создал институт, чья роль симметрична и зеркально обратна ритуалу Таргелий. В лице подвергнутого остракизму Город исторгает того, кто чрезмерно в нем возвысился и воплощает собой зло, которое может поразить Город свыше. В лице *фармакоса* Город исторгает самое низкое — воплощение зла, приходящего снизу. Этим двойным и комплементарным отторжением Город ограничивает самое себя в отношении запредельного как вверху, так и внизу. Он снимает подлинную мерку человеческого в противоположность, с одной стороны, божественному и героическому, с другой — животному и чудовищному» (Vernant 1970: 1275). Ср. также (особенно о *ποικίλον*, о котором и мы говорим чуть ниже) Vernant, Détienne 1967 и 1969. Еще одно подтверждение: в 1969 выходит [третий том] *Œuvres* Мосса, где читаем следующее:

«Впрочем, все эти идеи о двух сторонах. В других индоевропейских языках неотчетлива как раз идея яда. Клуге и этимологи с полным правом сопоставляют серию *potio* ‘яд’ с парой *gift, gift* [в англ. ‘дар’, в др. германских языках ‘яд’ либо ‘состоящий в браке’ — *прим. пер.*]. Небезынтересно прочитать забавное об-

Как правило, φάρμακοι предавали смерти. Но это не было, по-видимому⁵², основной целью действия. Смерть чаще всего происходила как побочный эффект энергичного бичевания *фармакоса*. Причем бичующие метили ему прежде всего в половые органы⁵³. Сначала *фармакос* отсекался от тела города — теперь сек-

суждение двусмысленности греческого φάρμακον и латинского *venenum* у Авла Геллия¹². *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis*, текст которого по счастью сохранился в цитатах у Цицерона, выделяет еще *venenum malum*¹³. Это магическое питье, сладкое колдовство¹⁴, может быть добрым либо дурным. Греческий φίλτρον — тоже не обязательно злое понятие: напиток дружбы, любви опасен лишь в том случае, если кудесник этого хочет».

(12) XII.9, с уместной цитатой из Гомера.

(13) *Pro Cluentio* 148. В Дигестах предписано пояснять, о каком «venenum» идет речь, «bonum sive malum».

(14) Если точна этимология, сближающая *venenum* (v. Walde, *Lat. etym. Wört., ad. verb.*) с Венерой и скр. *van, vanati*, что кажется вероятным (Mauss 1969: 50).

Что подводит к *Опыту о даре*, который и так уже отсылает к этой статье:

«*Gift, gift. Mélanges Ch. Andler. Strasbourg, 1924.* Нам задали вопрос, почему мы не исследовали этимологию *gift*, перевод латинского *dosis*, которое само есть транскрипция греческого δόσις. Эта этимология предполагает, что верхне- и нижненемецкие диалекты сохранили ученое слово для обозначения заурядной, общеупотребимой вещи; такое не назовешь обычным семантическим законом. Кроме того, надо было бы еще объяснить выбор слова *gift* для этого перевода, как и обратное языковое табу, тяготеющее над смыслом ‘дар’ в этом слове в ряде германских языков. Наконец, использование слова *dosis* в латинском и особенно греческом в значении яда доказывает, что и у древних существовали ассоциации идей и моральных правил того же рода, как и те, что мы описываем.

Мы сопоставили смысловую неопределенность *gift* и латинского *venenum*, греческих φίλτρον и φάρμακον; сюда же следовало бы добавить связь (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410) *venia, venus, venenum* с санскритским *vanati* ‘доставлять удовольствие’ и [германскими] *gewinnen, win* ‘выигрывать’. Следует еще исправить одну ошибку цитирования: Авл Геллий действительно рассуждал об этих словах, но это не он цитирует Гомера (*Odyssee*, IV, p. 226 [Od. 4.230: φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμυμένα, πολλὰ δὲ λυγρά]), а Гай, сам правовед, в своей книге о *Двенадцати таблицах* (*Digesta, L. XVI, De verb. signif.*, 236)» (Mauss 1950: 255, n. 1).

⁵² Ср. Harrison 1903: 104.

⁵³ «Точно так же нанесение ударов морским луком [травянистое луковичное растение, иногда культивировавшееся из-за своих фармацевтических, в частности мочегонных, свойств] и другими растениями по гениталиям козла отпущен-

ли⁵⁴ его самого, дабы изгнать или увлечь зло вовне его тела. Возможно, *фармакоса* также сжигали подобно очистительной жертве (καθαρμός). Вот как описывает церемонию Цец в своих *Хилиадах*, опираясь на фрагменты сатирического поэта Гиппонакта: «(Обряд) *фармакоса* был одним из этих древних обычаев очищения. Если город поражала какая-либо напасть, выражавшая гнев бо-

ния имело своей целью освободить его воспроизводящую способность от колдовских чар, насланных на него демонами и другой нечистой силой» (Grazer 1925: 230 [Фрэзер 1983: 543]).

⁵⁴ Напомним предположительную этимологию пары *фармакон/фармакос*. Вот цитата из Буасака (Boisacq s.v.): «Φάρμακον ‘заклятье, приворотное зелье, снадобье, лекарство, яд’; φαρμάκος м.р. ‘чародей, колдун, отравитель; человек, приносимый в жертву во искупление грехов города (Гиппонакт; Аристофан), отсюда злодей’*; φαρμάσσω, атт. -ττω: ‘напитывать или отравлять ядом’.

* Havers IF XXV 375–392 [Havers 1910], исходя из *παρεμφάρακτος* = *παραεκομμένος*, выводит *φάρμακον* от **φάρμα* ср.р. ‘удар (coup)’, а **φάρμα* — от корня *bher-* ‘ударять, поражать’, ср. лит. *burii*, так что *φάρμακον* должен был бы означать ‘нечто, относящееся к демонической порче (un coup démoniaque) либо используемое как целебное средство против подобной порчи, учитывая широко распространенное народное поверье, что болезни вызываются ударами демонов и тем же лечатся. Kretschmer Glotta III, 388 sq. возражает, обращая внимание на то, что в эпосе *φάρμακον* означает всегда некую субстанцию, траву, мазь, напиток или иное вещество, а не действие с целью исцелить, заклясть, отравить; этимология Гаверса лишь добавляет еще одну возможность к уже имеющимся — например, к выведению *φάρμακον* от *φέρω*, *φέρμα* ‘quod terra fert’».

Ср. также Harrison 1903: 108: «...*φαρμάκος* означает просто ‘чудо-человека’. Родственный термин в литовском — *burin* ‘волшебный’ [ср. *burii* ‘ворожить’ — *прим. пер.*]; в лагтине он принимает форму *forma* ‘формула, магическое заклятье’; наше *formulary* [‘справочник; требник’] сохраняет еще следы своей перво-бытной коннотации. *Φάρμακον* обозначал в греческом целебное снадобье, отраву, краску, но всегда в магическом смысле — неважно, в добром или в худом».

Нортроп Фрай в своей *Анатомии критики* (Northrop Frye 1957) признает в фигуре *фармакоса* постоянную архетипическую структуру западной литературы. Отторжение *фармакоса*, который, говорит Фрай, «ни безвинен, ни виновен» (р. 41), повторяется от Аристофана до Шекспира, затрагивает и Шейлока, и Фальстафа, и Тартюфа, не меньше чем Чарли Чаплина. «Фигуру *фармакоса* мы встречаем в лице *Эстер Принн* у Готорна, *Билли Бацца* у Мелвила, *Тесс* у Харди, *Септимуса* у г-жи Даллоуэй, в историях преследуемых евреев и чернокожих, в историях художников, чей гений превращает их в Исмаилов буржуазного общества» (р. 41, ср. также р. 44–48, р. 148–149).

жий, — чума, голод или любое другое бедствие, — они выводили словно бы в жертву самого из них неприглядного в качестве очищения и лекарства [εἰς καθαρὸν καὶ φάρμακον] для страждущего города. Такую жертву приводили в назначенное место, где кормили с рук сыром, ячменным хлебом и фигами. Потом его семь раз ударяли по гениталиям луком-пореем, ветками дикого фигового дерева и других дикорастущих деревьев. После этого его сжигали на костре, разложенном из древесины лесных деревьев, а пепел разбрасывали в море и по ветру — всё это, как я сказал, для очищения страждущего города»^{*}.

Итак, *собственное* тело города восстанавливает свое единство, снова замыкается в безопасности своего внутреннего суда (for intérieur), дает себе слово, которое связывает город с ним самим в пределах агоры, насильственно исключая со своей территории представителя внешней угрозы, внешней агрессии. Этот представитель, несомненно, представляет инаковость зла, способного непредвиденным вторжением аффицировать или инфицировать внутреннее. Но этот представитель внешнего *формируется*, регулярно выставляется самой общиной, избирается, так сказать, в ее лоне, содержится и выкармливается ею и т.д. Паразиты в порядке вещей оказывались одомашнены живым организмом, дающим им приют в самом себе, за собственный счет. «Афиняне также содержали за общественный счет нескольких опустившихся и ни на что не годных людей и, когда на город обрушивалось какое-нибудь бедствие — чума, засуха, голод и т.д., — приносили двух из этих изгоев в жертву как козлов отпущения»⁵⁵.

Церемония *фармакоса*, стало быть, разыгрывается на границе внутреннего и внешнего, ее функция — непрестанно, снова и снова прочерчивать эту границу. *Intra muros / extra muros*. Исток различия и разделения, *фармакос* представляет зло — интроециро-

^{*} Иоанн Цец (Н. 5.726–737 Kiessling) приводится по-французски с прозаического английского перевода Дж.Э. Харрисон (Harrison 1903: 98); ‘лук-порей’ здесь — то же, что и ‘морской лук’ у Фрэзера (в оригинале σκίλλα). — *Прим. пер.*
⁵⁵ Frazer 1925: 228 [Фрэзер 1983: 542]. Ср. также Harrison 1903: 102.

ванное и спроецированное. Благотворный, поскольку исцеляет — и потому почитаемый, окружаемый заботами, — злокозненный, поскольку воплощает силы зла — и потому внушающий страх и окружаемый предосторожностями. Внушающий тревогу и умиротворяющий. Священный и проклятый. Конъюнкция, *coincidentia oppositorum*, которая непрестанно разрушается, распускается переходом, решением, кризисом. Изгнание зла и безумия восстанавливает *σωφροσύνη*, благоразумие.

Изгнание имело место в критические моменты (засуха, чума, голод). В этом случае *решение* повторялось. Но контроль критической инстанции требует предупреждения неожиданности: правилом, законом, регулярностью повторения, фиксированной датой. Ритуальная практика, имевшая место в Абдерах, во Фракии, в Массилии и т.д., в Афинах воспроизводилась *каждый год*. Причем еще в V-м столетии. На нее явно намекают Аристофан и Лисий. Платон не мог не знать о ней.

Примечательна дата церемонии: шестой день Таргелиона. В этот день родился тот, чье умерщвление — не только потому, что непосредственной причиной его смерти стал *фармакон*, — выказывает внутреннее сходство с преданием смерти *фармакоса*.

Сократ, прозванный *фармакеем* в диалогах Платона, Сократ, который, узнав об иске (*ὑραφή*), поданном против него, отказался защищаться, отклонил логографическое предложение Лисия, «искуснейшего из нынешних писателей», предложившего подготовить для него защитительную речь, в письменном виде, — Сократ родился в шестой день Таргелиона. Об этом свидетельствует Диоген Лаэртский: «Родился он в шестой день Таргелиона, в день, когда афиняне совершают очищение города» (D.L. 2.44).

7. Ингредиенты: грим, фантазм, праздник

Обряд *фармакоса*: зло и смерть, повторение и исключение.

Сократ связывает в систему все главные статьи обвинения против *фармакона* письма в момент, когда подхватывает — чтобы поддержать, разъяснить, истолковать ее — божественную, цар-

скую, отцовскую и солнечную речь, смертный приговор Тамуса. Речь эта лишь предвещала худшие эффекты письма. Не будучи доказательной, она не сказывала знания, а просто сказывалась. Объявляя, предсказывая, пресекая. Это *μαντεία*, по выражению Сократа (Phdr. 275e). Чей дискурс отныне постарается перевести эту *мантейю* в философию, обналечить, обратить в звонкую монету этот капитал, извлечь из него прок, рассчитать, уразуметь и вразумить этот базилео-патро-гелио-теологический сказ. Превратить *μυθ* в *λογος*.

Какой первый упрек может быть брошен божеством, с презрением взирающим на то, что кажется вычтенным из его собственной сферы действия? Конечно же, неэффективность, ничтожная или лишь кажущаяся производительность, только и знающая, что повторять то, что на самом деле уже налицо. Вот почему — первый довод Сократа — письмо не является хорошим *технэ*, то есть искусством, способным порождать, про-изводить, являть: нечто ясное, надежное, прочное (*σαφές και βέβαιον*). То есть, *алетейю зйдоса*, истину сущего в его образе (*figure*), его «идею», его внечувственной видимости, его умопостигаемой невидимости. Истина того, что есть: письмо тут ни при чем, и даже не привидится (*n'a rien à y voir*), буквально. Скорей, оно по части (само)ослепления. И тот, кто верит, что графемой про-извел истину, выказывает величайшее простодушие (*εὐήθεια*). Если сократовский мудрец знает, что ничего не знает, то этот простак не знает, что уже знает всё, что надеется узнать из письма и что он лишь освежает в памяти при помощи отпечатков. Не вспоминает, путем анамнеза, об *зйдосе*, созерцавшемся до падения души в тело, но гипомнезически припоминает то, о чем уже имеет мнезическое знание. Записанный *логос* — это лишь средство для того, кто уже знает (*τὸν εἰδὸτα*), припомнить (*ὀλομνήσαι*) вещи, на предмет которых существует запись (*τὰ γεγραμμένα*). Письмо вступает в дело, стало быть, только в момент, когда субъект знания уже располагает означаемыми, которые письмо затем лишь списывает.

Таким образом, Сократ подхватывает главную и решающую оппозицию, которой расчерчена *мантейя* Тамуса: *мнемы* и *гипомнезиса*. Это тонкая оппозиция между знанием как памятью и незнанием как припоминанием, между двумя формами и двумя моментами повторения. Повторение истины (*алетейи*), которое дает увидеть и представляет (*présente*) *эйдос*; и повторение смерти и забвения (*летьи*), которое маскирует и сбивает, поскольку не представляет *эйдос*, а представляет представление (*re-présente la présentation*), повторяет повторение⁵⁶.

Гипомнез, исходя из которого здесь объявляется и дает себя помыслить письмо, не только не совпадает с памятью, но и строится не иначе, как некая зависимость от памяти. И, как следствие, — от представления истины. В момент, когда письмо призывается предстать перед отцовской инстанцией, оно определяется внутри проблематики знания-памяти; оно, стало быть, лишается всех своих атрибутов и всех своих способностей к торению (*frayage*). Его сила торения выхолащивается не повторением, но недугом повторения — тем, что внутри повторения раздваивается, удваивается, повторяет повторение и, делая это, отделившись от «благого» повторения (того, что представляет и собирает сущее в живой памяти), всегда может, предоставленное самому себе, не повторяться больше. Письмо оказывается чистым повторением, а значит — повторением мертвым, которое всегда может ничего не повторять или быть неспособным *спонтанно* повторяться само: то есть, с таким же успехом, не повторять ничего, кроме себя самого — повторение пустое и заброшенное.

И значит, это чистое повторение, это «дурное» переиздание, тавтологично. Записанные λόγος: «думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-либо из того,

⁵⁶ Можно было бы показать, что и вся гуссерлевская феноменология систематически выстроена вокруг аналогичной оппозиции между представлением и представлением, презентацией и ре-презентацией (*Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*), затем — между первичным воспоминанием (составляющим часть оригинала «в широком смысле») и воспоминанием вторичным. Ср. *Голос и феномен* (Derrida 1967a).

что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же (ἐν τῇ σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεὶ)» (Phdr. 275d). Чистое повторение, абсолютное повторение самого себя, но самого себя как уже ссылки (genvoi) и повторения, повторение означающего, повторение нулевое или обнуляющее, повторение смерти — всё это одно. Письмо не есть живое повторением живого.

Что роднит его с живописью. И так же как *Государство* — в момент, когда осуждает подражательные искусства, — сближает живопись и поэзию, так же как Аристотелева *Поэтика* связывает их, подводя под одно и то же понятие *мимесиса*, так и здесь Сократ сравнивает письменное сочинение с портретом, *графему* с *зоографемой*. «В этом, Федр, дурная особенность (δεινὸν) письменности, поистине сходной с живописью (ὁμοίον ζωγραφίᾳ): ее порождения стоят, как живые (ὡς ζῶντα), а спроси их — они величаво и гордо (σεμνῶς) молчат. То же самое и с сочинениями...» (Phdr. 275d).

Неспособность ответить за себя, безответственность письма — в этом Сократ обвиняет его и в *Протагоре*. Плохие политические ораторы — те, что не умеют ответить ни на один «дополнительный вопрос» — «словно книги, которые не могут ни ответить, ни сами спросить» (Prt. 329a). Вот почему, говорится еще в VII-м *Письме*, «всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» (Ep. 343a; ср. также Lg. XII, 968d).

Каковы, если копнуть глубже, в свете высказываний Сократа, черты сходства, делающие письмо гомологичным живописи? Исходя из какого горизонта объявляется общее для обоих молчание, эта упрямая немота, эта маска торжественной и отрешенной (interdite) серьезности, столь плохо скрывающая неизлечимую афазию, каменную глухоту, неисправимо немощную закрытость запросу *логоса*? Почему письмо и живопись вместе призываются к ответу, рука об руку вызываются предстать перед трибуналом *логоса*? Просто и письмо и живопись подвергаются здесь *допросу*: как предполагаемые представители речи, как способные к дис-

курсу, хранители и даже укрыватели слов, которые их хотят заставить высказать. А они не показывают себя на высоте на этом протокольном слушании, оказываются неспособны достойно представлять живую речь, быть ее толмачами или глашатаями, поддерживать беседу, отвечать на устные вопросы — и тут же теряют всякую ценность. Они просто истуканы, маски, симулякры.

Не будем забывать, что живопись называется здесь *зоографией*: писанным изображением, рисунком *живого*, портретом одушевленной модели. Модель этой живописи — репрезентативная живопись, конформная живой модели. Слово ζωογράφια иногда и вовсе сокращается до γράμμα (Стг. 430ε и 431ς). Так же и письмо должно по идее изображать живую речь. На живопись оно похоже, стало быть, в той мере, в какой мыслится — посреди этой платоновской проблематики нам представляется возможность одним словом выразить это емкое, фундаментальное определение — исходя из той особенной модели, каким является фонетическое письмо, безраздельно царившее в греческой культуре. Знаки письма функционировали здесь внутри системы, в которой должны были представлять знаки голоса. Знаки знаков.

Таким образом, так же как модель живописи или письма — это верность модели, так и сходство между живописью и письмом — это *сходство как таковое*: то, на что оба эти действия должны быть прежде всего нацелены, чтобы походить. Оба, на самом деле, понимаются как миметические техники, поскольку искусство изначально определяется как *мимесис*.

Несмотря на это сходство сходств, случай письма тяжелее. Как и любое подражательное искусство, живопись и поэзия, конечно, удалены от истины (R. X, 603b). Но у того и другого есть смягчающие обстоятельства. Поэзия подражает — но голосу и живым голосом. Живопись, как и скульптура, безмолвна, но и модель ее молчит. Живопись и скульптура — искусства молчания, Сократ это хорошо знает: сам сын скульптора, изначально он хотел заняться ремеслом отца. Он это знает и говорит об этом в *Горгии* (Grg. 450cd). Молчание живописного или скульптурного про-

странства, так сказать, нормально. В письменном строе всё уже не так, поскольку письмо выдает себя за образ речи. Оно, стало быть, более тяжко извращает (*dénature*) то, чему якобы подражает. Оно даже не подменяет модель образом — оно записывает в пространство молчания и в молчание пространства живое время голоса. Оно сбивает, сдвигает свою модель, не обеспечивает ей никакого образа, силой вырывает одушевленную внутренность речи из ее стихии. Делая это, письмо безмерно отдаляется от истины самой вещи, от истины речи и от истины, раскрытой на речь.

И, стало быть, от царя.

Вспомним знаменитую обвинительную речь против живописной миметики в *Государстве* (X, 597)⁵⁷. Сначала здесь идет речь об изгнании поэзии из города, и на сей раз, в отличие от того, что имеет место в книгах II и III, причины коренятся именно в ее миметической природе. Трагические поэты, когда практикуют подражание, — язва для ума слушателей (*τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας*), если у тех нет противоядия (*φάρμακον*, R. 595a). И это противоядие — «знание того, чем на самом деле являются эти вещи» (*τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα*)*. Если вспомнить, что чуть ниже подражатели и мастера иллюзии будут представлены как шарлатаны-чудотворцы (R. 602d), то есть подвиды рода *фармакей*, выходит, что такое онтологическое знание — фармацевтическая сила, противостоящая фармацевтической же силе. Строй знания — не прозрачный строй форм и идей, как его можно было бы истолковать в ретроспективе: это противоядие. Задолго до своего разделения на оккультное насилие и справедливое знание, стихия *фармакона* — место сражения философии с ее иным. Стихия, *в себе самой*, если всё еще можно так сказать, *неразрешимая* (*indécidable*).

⁵⁷ Этот фрагмент, с иной точки зрения, я рассмотрю в другом, еще не опубликованном тексте — «*Entre deux coups de dés*». [Возможно, имеется в виду «*La Double séance*» (Derrida 1972a: 199–314). — *Прим. пер.*]

* Именно «эти вещи», т.е. проявления мимесиса, а не «сами вещи», хотя перевод «la connaissance de ce que les choses sont réellement» может здесь ввести в заблуждение (благодарю за указание Ирину Протопопову). — *Прим. пер.*

Далее, чтобы определить поэзию подражания, нужно знать, что такое подражание вообще. И вот — *домашний*, среди прочих, пример о происхождении кровати. Можно сколько угодно ломать голову о необходимости, диктующей выбор именно этого примера, и о скольжении, незаметно переносящем нас в тексте от стола к кровати. К уже сделанной кровати. В любом случае, Бог — вот истинный отец кровати, клинического *эйдоса*. Плотник — его «демиург». Живописец, которого здесь называют еще зоографом, — ни создатель (φωτογράφος: автор *фюсиса* — как истины — кровати), ни демиург кровати. Всего лишь подражатель. На три ступени отдален он от истины оригинала, от *фюсиса* кровати.

И, стало быть, от царя.

«Значит, таким будет и трагический поэт: раз он подражатель, он, естественно, стоит на третьем месте от царя и истины; точно так же и все остальные подражатели» (R. 597e).

А уж положить на письмо этот *эйдолон*, этот образ, который и так уже есть поэтическое подражание, — это было бы равнозначно отдалению от царя на *четыре ступени*, или, точнее, вследствие перемены строя или стихии, — неизмеримому от него отделению, если бы и сам Платон не сказал уже в другом месте по поводу поэта-подражателя вообще, «что тот всегда на бесконечном удалении от истины (τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα)» (R. 605c). Ибо в отличие от живописи письмо не создает даже фантазма. Живописец, как известно, создает не истинно-сущее (l'étant-vrai), а только видимость, призрак, *фантазм* (R. 598b), то есть то, что уже симулирует копию (Sph. 236b). Слово φάντασμα (копия копии) обычно переводят как симулякр⁵⁸. Тот, кто пишет, пользуясь алфавитом, уже даже не подражает — конечно, и потому,

⁵⁸ Относительно места и эволюции понятия *мимесис* у Платона мы прежде всего отсылаем к работе В. Гольдшмидта (Goldschmidt 1940), см. особенно р. 165 sq. Здесь, в частности, проясняется, что Платон не всегда и не везде осуждал *мимесис*. Отсюда можно заключить по меньшей мере следующее: осуждал Платон подражание или нет, но он поставил вопрос о поэзии, определив ее как *мимесис*, открыв тем самым поле, в котором *Поэтика* Аристотеля — всецело управляемая этой категорией — произведет *понятие* литературы, которое бу-

что в некотором смысле подражает в совершенстве. У него больше шансов воспроизвести голос, поскольку фонетическое письмо лучше его разлагает (*décompose*), превращает в абстрактные пространственные элементы. Это *раз-ложение* голоса в данном случае — одновременно то, что сохраняет голос, и то, что тем скорее его растлевает. Фонетическое письмо подражает голосу в совершенстве, поскольку вовсе ему не подражает. Потому что подражание утверждает и заостряет его сущность, самоустраняясь. Его сущность — это его не-сущность. И никакая диалектика не может резюмировать это несоответствие себе (*inadéquation à soi*). Совершенное подражание — уже не подражание. Подавляя мелкое различие, которое, отделяя подражающее от подражаемого, тем самым отсылает одно к другому, подражающее делают абсолютно отличным: другим сущим, которое перестает как-либо ссылаться на подражаемое⁵⁹. Подражание не отвечает своей сущности, не есть то, что оно есть — подражание, — иначе, как оказываясь в каком-то пункте ущербным или, точнее, сорванным (*en défaut*). Оно плохо по сути. Оно не может быть хорошим иначе, как будучи плохим. Ущербность в него вписана, у него нет своей природы, нет ничего своего. Амбивалентный, играющий с со-

дет править бал вплоть до XIX века, до Канта и Гегеля, самих их не включая (не включая, во всяком случае, если переводить *мимесис* как *подражание*).

С другой стороны, под именем *фантазма* или *симулякра* Платон осуждает то, что сегодня с самой радикальной требовательностью выдвигается на передний план в виде письма. По крайней мере, так можно *внутри* философии и «миметологии» назвать то, что превышает понятийные оппозиции, в которых Платон определяет фантазм. По ту сторону этих оппозиций, по ту сторону значений истины и неистины, это превышение (*excédent*) письма больше не может, по всей видимости, позволить просто определять себя через симулякр или фантазм. Ни, тем более, — классическим понятием письма.

⁵⁹ «Будут ли это две разные вещи (*πράγματα*) — Кратил и изображение Кратила, если кто-либо из богов воспроизведет не только цвет и очертания твоего тела, как это делают живописцы, но и все, что внутри, — воссоздаст мягкость и теплоту, движения, твою душу и разум — одним словом, сделает всё, как у тебя, и поставит эту точную копию рядом с тобой, будет ли это Кратил и изображение Кратила, или это будут два Кратила? — Кратил: Два Кратила, Сократ. Мне по крайней мере так кажется» (Сра. 432bc).

бой, от себя ускользающий, не исполняясь иначе, как выхолащиваясь, хороший и дурной одновременно — *мимесис* неразрешимо родствен *фармакону*. Никакая «логика», никакая «диалектика» не может поглотить его запас, но при этом должна непрестанно из него черпать и в нем упрочиваться.

И ведь техника подражания, как и создание симулякра, всегда в глазах Платона были явлением магическим, кудесническим:

То же самое и с изломанностью и прямизной предметов, смотря по тому, разглядывать ли их в воде или нет, и с их вогнутостью и выпуклостью, обусловленной обманом зрения из-за их окраски: ясно, что вся эта сбивчивость присуща нашей душе, и на такое состояние нашей природы как раз и опирается теневая живопись (σκιαγραφία) со всем ее шарлатанством (γοητεία), да и кудесничество (θαυματοποιία) и множество разных подобных уловок (R., X, 602cd; ср. также 607c)⁶⁰.

Противоядие — опять-таки *эпистема*. И поскольку *гюбрис*, в сущности, — не что иное, как это не знающее меры увлечение, уносящее бытие к симулякру, маскараду и празднику, единственным противоядием может быть только то, что позволяет *сохранять меру*. *Алексифармакон* предстает наукой меры во всех смыслах слова:

Зато измерение (μετρέϊν), счет (ἀριθμεῖν) и взвешивание (ιστάνα) оказались здесь самыми услужливыми помощниками, так что в нас берет верх не то, что кажется (φαίνόμενον) большим, меньшим, многочисленным или тяжелым, а то, что в нас считает, измеряет и взвешивает... А ведь все это — дело разумного начала нашей души (τοῦ λογιστικοῦ ἔργου) (R. 602d) (Греч. βοήθειαι 'помощники', в переводе Шамбри [Chambry 1934] *remèdes* 'средства', — то же слово, каким в *Федре* квалифицируется содействие, помощь, которую отец живой речи всегда должен оказывать письму, какковое само по себе бессловесно.)

Иллюзионист, специалист по обманке, живописец, писатель, *фармакей*. Этого не обошли вниманием и другие: «...не то же ли

⁶⁰ Обо всех этих темах см., в первую очередь, Shuhl 1952.

слово *фармакон*, означающее краску, применяется и к снадобьям знахарей и врачей? Не пользовались ли колдуны для наведения порчи фигурками из воска?»⁶¹ *Наслание чар* — это всегда эффект *репрезентации*, живописной или скульптурной, схватывающей, пленяющей форму другого — преимущественно его облик, его лицо, речь и взгляд, уста и глаза, нос и уши: *vultus*.

Слово *фармакон* обозначает, стало быть, еще и живописную краску, материал, в котором записывается *зоографема*. Загляните в *Кратила*: в своей беседе с Гермогеном Сократ исследует гипотезу, согласно которой имена подражают сущности вещей. Он сравнивает, чтобы провести между ними различие, подражание музыкальное или живописное, с одной стороны, и подражание именное — с другой. Его дальнейший ход интересен нам не только обращением к *фармакону*, но также и потому, что подчиняется еще и другой необходимости, каковую мы попытаемся постепенно прояснить ниже: в момент, когда он приступает к различительным элементам языка имен, Сократ вынужден, как это позже сделает и Соссюр, дать отставку инстанции голоса как звучности, подражающей звукам (подражательная музыка). Если голос именуется, то лишь посредством различия и отношения, возникающим между *στοιχεῖα*, стихиями или буквами (*ὑράματα*). Одно и то же слово (*στοιχεῖα*) означает стихии (первоначала) и буквы. Тут стоило бы еще задуматься об одной детали, подающейся просто как условная или педагогическая необходимость: фонемы вообще обозначаются как гласные (*φωνήεντα*)⁶², согласные же — буквами, которыми они записываются:

Сократ: ...Однако какой бы нам найти способ различения того, где именно начинает подражать подражающий? Коль скоро это будет подражанием сущему посредством слогов и букв, то не правильнее ли всего начать с различения первоначал, как это делают те, кто приступает к определению стихотворного размера: сначала они различают значение первоначал (*στοιχεῖων*), за-

⁶¹ Schuhl 1952: 22. Ср. также Schuhl 1934: 39 sq.

⁶² Ср. также Phlb. 18ab.

тем слогов и только после этого начинают рассматривать размер, ведь верно?

Гермоген: Да.

Со크라́т: Не так ли и нам нужно сначала различать гласные (φωνήεντα), а затем в соответствии с их видами остальные — безгласные и беззвучные (ἄφωνα καὶ ἄφθογγα) (ибо знатоки называют их так) и, наконец, те, которые не назовешь ни беззвучными, ни безгласными. Надо также посмотреть, сколько есть различных между собой видов гласных. И когда мы все это различим как следует, тогда опять нужно будет возвратиться к сущностям и их именам и посмотреть, нет ли таких имен, к которым бы все сводились как к составным частям и из которых можно было бы видеть, что они означают, а также не различаются ли эти имена по видам подобно первоначалам. Хорошенько всё это рассмотрев, нужно уметь найти для каждого [первоначала] наиболее сходное с ним [имя]: либо одно слово связать с одной вещью, либо отнести к этой вещи смесь из многих слов. Как живописцы, желая добиться сходства, иногда берут только пурпур, а иногда и другие краски на выбор (ἄλλο τῶν φαρμάκων), а бывает и так, что смешивают многие краски между собой, например когда пишут человеческое лицо или что-нибудь в этом роде, так, по-моему, и всякое изображение требует своей краски (φαρμάκου). И мы будем примерять первоначала к вещам — то одно к одной вещи, какого та потребует, то многие вместе, образуя то, что называют слогами, а затем соединять слоги, из которых уже будут состоять слова и выражения. Далее из слов и выражений мы составим некое большое, прекрасное целое наподобие живого существа (ζῷον) в живописном изображении (τῆ γραφικῆ) (Сга. 424b–425a).

И чуть ниже (434ab):

Со크라́т: Ты говоришь отлично. В таком случае если имя будет подобно вещи, то по природе необходимо, чтобы и первоначала, из которых составлены первые имена, были подобны вещам. Разве не так? Я утверждаю, что никто не смог бы сделать то, что мы теперь называем рисунком, сходным с какой-либо из сущих вещей, если бы от природы не существовало красок (φαρμακεία), из которых складывается живописное изображение, сходных с теми вещами, каким подражает живопись. Или это возможно?

В *Государстве* фарма́ка тоже означают краски живописца (R. IV, 420c). Стало быть, магия письма и живописи — это магия грима, придающего мертвому телу видимость жизни. Фармакон приносит и укрывает смерть. Он придает хороший вид труп, маскирует и гримирует его. Умашает его своей эссенцией, как сказано у Эсхила*. Фармакон означает также благовоние (le parfume). Благовоние без эссенции — как выше мы говорили о снадобье без субстанции. Он превращает строй в украшение, космос в косметику. Смерть, маска, грим — вот праздник, подрывающий строй города — строй, который диалектик и его наука бытия призваны упорядочивать. Платон, как мы скоро увидим, не преминет отождествить письмо с праздником. И игрой. Особым праздником и особенной игрой.

8. Наследство фармакона: семейная сцена

Вот мы и вышли еще на один уровень платоновского запаса (réserve), проникли в еще один закоулок его аптеки. Мы ощутили, что эта фармация — еще и театр. И театральность эта едва дает облечь себя в слова: есть некие силы, есть пространство, есть закон, есть родство — человеческое и божественное, игра, смерть, праздник. А еще уровень, раскрывающийся перед нами, с необходимостью будет и другой сценой — или другой картиной — в пьесе письма. Итак, после представления фармакона отцу, после унижения Тевта, Сократ подхватывает речь — сам берет слово. С виду он хочет заменить миф логосом, театр дискурсом, иллюстрацию доказательством. И однако, за всеми его объяснениями медленно проступает из тени другая сцена, не столь бросающаяся в глаза, как предыдущая, но столь же — в своей глухой латентности — напряженная, столь же заряженная насилием, как и другая, составляя с ней, в фармацевтическом притворе, затейливую и живую организацию фигур, сдвигов, повторений.

Эта сцена никогда не прочитывалась как то, чем она изначально является, разом прячась и раскрываясь в своих метафорах: как

* Отсылка к Rr. 480? — Прим. пер.

семейная сцена. Это вопрос отца и сына: незаконнорожденного бастарда, не получающего и общественной поддержки, и сына законного и славного; вопрос наследства, семени и бесплодия. Мать обходится молчанием, но возражений на этот счет мы не встретим. А если хорошенько поискать, то мы, возможно, разглядим, как на картинках-загадках, ее эфемерную форму, прорисованную как бы наизнанку, среди листвы, в глубине сада, εἰς Ἀδώνιδος κήλους. В садах Адониса (Phdr. 276b).

Сократ только что сравнил отпрысков (ἔκγονα) живописи и письма. Он высмеял их самодовольную неудовлетворительность, монотонную и напыщенную тавтологию ответов, сообщаемых нам всякий раз, как мы обращаемся к ним с вопросом. Он продолжает:

Всякое сочинение, однажды записанное, катится повсюду, оказываясь и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе. (Phdr. 275e).

Антропоморфность, даже анимистичность, метафоры объясняется, несомненно, тем фактом, что сочинение — это записанный *дискурс* (λόγος γεγραμμένος). В качестве живого, *логос* исходит от отца. В глазах Платона, стало быть, нет никакого письменного, и только, сочинения. Есть *логос* — более или менее живой, более или менее близкий к самому себе. Письмо — не самостоятельный строй обозначения, а ослабленная речь; нечто не насквозь мертвое, а ни живое, ни мертвое (un mort-vivant), приговоренное к смерти — отсроченная смерть, отложенная жизнь, видимость дыхания; фантом, фантазм, симулякр (εἶδωλον) живого дискурса не является чем-то неодушевленным и ничего не значащим — просто он означает мало и всегда одинаково. И этот малоозначающий, без царя в голове, дискурс, как и все фантомы — бродяга. Блуждающее означающее, блуждающий дискурс. Он катится (κυλινδεῖται) куда придется, как человек, не знающий, куда он идет,

сбившийся с прямой дороги, правильного пути, потерявший правило правильности, норму; но также и как человек, потерявший права, оказавшийся вне закона, покотившийся по кривой дорожке, сорванец, проходимец или авантюрист. Бесцельно слоняясь по улицам, он даже не знает больше, кто он такой, забывает свою идентичность, есть ли у него вообще таковая, и есть ли имя — имя отца. Он повторяет одно и то же, когда на каждом углу к нему лезут с вопросами, но уже не умеет повторить свое происхождение. Не знать, откуда ты появился и куда идешь, — для дискурса без царя в голове это означает неспособность к речи, беспомощное от-рочество. Утратившее корни, имя, связь со своей страной и задачей, это почти незначающее означающее попадает в распоряжение каждому встречному-поперечному⁶³ — и людям знающим, и равным образом — ничего не смыслящим: и тем, кто слышит и понимает (ἐλαίουςιν), и тем, кому всё равно — которые, не понимая ничего, могут по-всякому дергать и донимать его.

⁶³ Подобную «демократизацию» письма — и благодаря письму — в классической Греции отмечает Ж.-П. Вернан: «Значению, которое обретает в это время устное слово, ставшее отныне главным инструментом политической борьбы, соответствует также изменение социальной значимости письма. В ближневосточных монархиях письмо было специальностью и привилегией писцов. Оно позволяло администрации монарха осуществлять контроль и учет экономической и социальной жизни государства. Оно было нацелено на составление архивов, всегда державшихся под большим или меньшим секретом в недрах дворца...» В классической Греции «письмо перестает быть привилегией одной касты, тайной класса писцов, работающих на царский двор, и становится “общим достоянием” всех граждан, инструментом публичности... Законы должны быть писаными... Последствия этой трансформации социального статуса письма будут иметь ключевое значение для интеллектуальной истории» (Vernant 1965: 151–152; ср. также p. 52, p. 78 и Vernant 1962: 43–44). Так нельзя ли сказать, что Платон продолжает мыслить письмо с позиции царя, представлять его внутри уже отживших структур царской власти (βασιλεία)? Мифемы, формирующие здесь его мысль, не оставляют в этом сомнений. Но с другой стороны, Платон верит в необходимость записывать законы; и подозрения насчет оккультных свойств письма направлены, скорее всего, против «недемократической» политики письма. Необходимо распутать все эти нити, соблюсти все эти уровни, или все эти неувязки. Развитие фонетического письма, во всяком случае, неотделимо от этой «демократизации» письма.

Доступное всем и каждому, выставленное на панель — не является ли письмо по сути демократическим? Мы могли бы сравнить процесс письма с процессом демократии, как он рассматривается в *Государстве*. В демократическом обществе никто не задумывается о компетентности, ответственность возлагается на случайных людей. Замещение государственных должностей происходит по жребию (R. VIII, 557a). Равенством равным образом наделяется равный и неравный (558c). Отсутствие меры, анархия; демократический человек, совершенно не заботясь об иерархии, «устанавливает своего рода равенство между вожделениями» и отдает руководство своей души первому попавшемуся, «которое ему словно досталось по жребию, пока не удовлетворит его полностью, а затем другому вожделению, причем ни одно он не отвергнет, но все будет питать поровну. [...] И всё же он отринет разум (λόγος) и истину (αληθῆ), не допустит их в свою крепость, если кто-нибудь ему скажет, что одни удовольствия бывают следствием хороших, прекрасных вожделений, а другие — дурных и что одни вожделения надо развивать и уважать, другие же — пресекать и подчинять. В ответ он будет отрицательно качать головой и говорить, что все вожделения одинаковы и заслуживают равного уважения» (561bc).

Этот блуждающий — подобно вожделению или отпущенному на волю означаящему *логоса* — демократ, этот индивид, которого не назовешь даже нормально извращенным, который потакает, поддается всему, равно предается всем удовольствиям, всем видам деятельности, в конечном счете даже политике и философии («порой он проводит время в беседах, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает, и что придется ему в это время сказать, то он и выполняет», 561d), этот авантюрист, как и другой, из *Федра*, симулирует всё подряд, а на самом деле не является ничем. Отдавшись всем течениям, он плывет в толпе, у него нет ни собственной сущности, ни истины, ни патронима, ни уклада. Впрочем, и демократия — такой же эфемерный уклад, как и собственный характер демокра-

тического человека: «Я нахожу, что этот человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр (ποικίλον), как и его государство. Немало мужчин и женщин позавидовали бы его жизни, в которой совмещается множество образчиков государственных укладов и нравов» (561e). Демократия — это оргия, разврат, базар, блошинный рынок, «ярмарка (παντοπωλίον), где торгуют всевозможными правлениями, [где любой может] выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство» (557d).

Как бы ни рисовалась такая деградация, графически или политически, или, еще лучше — так будет поступать весь французский XVIII-й век, особенно Руссо, — политикографически, всегда оказывается возможным объяснить ее исходя из дурного отношения отца к сыну (ср. R. 559a–560b). Желания, говорит Платон, должны пестоваться как сыновья.

Письмо — это *отверженный* сын. Просто отверженный. Тон Сократа — то обвинительный и *категоричный*, обличая сына заблудшего и бунтующего, отсутствие меры и извращенность, то жалостливый и снисходительный, защищая лишненное отца живое существо — сына, оставленного отцом. В любом случае — *пропащего* сына. Его бессилие — бессилие сироты⁶⁴, как и бессилие

⁶⁴ В тексте Платона — и не только в нем — сирота всегда служит моделью гонимого. Мы настаивали, для начала, на сродстве письма и *мифа* на основании их общей оппозиции *логосу*. Сиротство, возможно, — еще одна черта этого рода. У *логоса* есть отец; отца мифа почти никогда невозможно найти: отсюда необходимость в содействии (βοήθεια), о котором говорится в *Федре* в связи с сиротством письма. Оно обсуждается и в другом тексте:

Сократ: ...Таким образом погибает Протагор, а также и твой миф о знании, что оно и ощущение — одно и то же.

Тезет. Очевидно.

Сократ. А вот и нет, я думаю. По крайней мере, мой друг, если бы жив был отец первого из этих мифов, он бы всячески его защищал. Мы же совсем затолкали бедного сироту. И даже опекуны, оставленные Протагором, не желают вступиться (βοηθεῖν), хотя один из них — Феодор — вот здесь рядом. Боюсь, что справедливости ради нам самим придется оказать ему помощь (βοηθεῖν).

Феодор. ...я буду тебе благодарен, если ты вступишься (βοηθῆς) за него.

Сократ. Хорошо, Феодор. Но ты хотя бы следи за моим заступничеством (βοηθεῖα)... (Th. 164d–165a).

того, кого, подчас причем несправедливо, обвиняют в отцеубийстве. В своем сострадании Сократ далеко заходит: если есть живые дискурсы, преследуемые и лишенные поддержки логографа (как в случае сократовского слова), то есть также и дискурсы полумертвые — письменные сочинения, — преследуемые, поскольку их бросает на произвол слово мертвого отца: тут-то и оказывается возможным нападать на письмо, бросать ему несправедливые упреки (οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς), на которые только отец мог бы ответить — содействуя тем самым сыну, — если бы сын его как раз-таки не умертвил.

Дело в том, что смертью отца открывается царство насилия. Выбирая насилие — а ведь об этом и идет речь с самого начала, — причем насилие против отца, сын — или отцеубийственное письмо — не может не поставить под удар самое себя. Всё делается для того, чтобы мертвый отец, первая жертва и последний источник (ressource), не был больше в наличии. Наличное бытие (l'êtré-là) — это всегда наличное бытие отцовской речи. И место отечества.

Письмо, вне-закона (le hors-la-loi), пропащий сын. Здесь следует напомнить, что Платон всегда ассоциирует речь и закон (обычай), *логос* и *номос*. Законы говорят. В *Критоне* они олицетворяются и от собственного имени говорят с Сократом. А в десятой книге *Государства* они говорят, как раз обращаясь к отцу, потерявшему сына, утешают, велят сопротивляться (603e–604ab):

Мы где-то там говорили, что настоящий человек легче, чем остальные, переносит какое-нибудь постигшее его несчастье — потерю сына или утрату чего-либо, чем он особенно дорожит. [...] И не правда ли, то, что побуждает его противиться горю, это — разум и обычай (λόγος καὶ νόμος), а то, что влечет к скорби, это — само страдание (αὐτὸ τὸ πάθος). [...] Обычай, между прочим, говорит (Λεγεί που ὁ νόμος), что в несчастьях самое лучшее — по возможности сохранять спокойствие и не возмущаться...

Что есть отец? — спросили мы чуть выше. Отец есть. Отец есть (пропащий сын). Письмо, пропащий сын, не отвечает на этот вопрос, но пишет(ся): (что) отец *не существует*, то есть не присут-

ствуует. Переставая быть речью, отпавшей от отца, оно дает отставку вопросу *что есть*, который всегда есть — тавтологически — вопрос «что есть отец» вкупе с ответом «отец есть то, что он есть». Теперь передовая (*avancée*) проводится вне ходульной оппозиции отца и сына, речи и письма, и в ней уже не мыслима.

Пришла пора напомнить, что в диалогах Сократ играет роль отца — он *представляет* отца. Или старшего брата. Совсем скоро мы увидим, как обстоят дела с этим последним. Сократ же напоминает афинянам, как отец — своим сыновьям, что, убив его, они навредят прежде всего самим себе. Послушаем, что он говорит в тюрьме. Его лукавство беспредельно, а значит — наивно либо вовсе за гранью лукавства («сохраните мне жизнь — поскольку я уже мертв — для вас»):

Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шуметь, что бы я ни сказал, а слушать [...] Будьте уверены, что если вы меня, такового, каков я есть, казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. [...] Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь мне на замену (ἐπιτέμψειεν). А что я действительно таков, каким меня дал этому городу бог, вы можете усмотреть вот из чего: на кого из людей это похоже — забросить все свои собственные дела и столько уж лет терпеть домашние неурядицы, а вашими делами заниматься всегда, подходя к каждому по-особому, как отец или старший брат (ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον), и убеждая заботиться о добродетели? (Ap. 30c–31b).

И что же толкает Сократа восполнить афинянам отца или старшего брата — роль, в которой он и сам предполагает быть восполненным? Некий голос. Который, впрочем, не столько диктует, сколько воспрещает; и которому он повинуетя спонтанно, как добрый конь из *Федра*, кому достаточно приказа голосом, *логосом*:

Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною приключается нечто божественное или чудесное, над чем Мелет и посмеялся в своем доносе ([φωνή] ὁ δὴ καὶ ἐν τῇ γράφῃ ἐτικωμφδῶν Μέλητος ἐγυράψατο). Началось это у меня с детства: возникает какой-то голос (φωνή), который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к какому-то действию никогда не склоняет (Ap. 31cd).

Носитель этого знака бога (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, Ap. 40bc; τὸ δαιμόνιον σημεῖον, R. VI, 496c), Сократ, стало быть, носит в себе голос отца, он — глашатай отца. И Платон *пишет исходя из его смерти*. Всё платоновское письмо — мы не говорим здесь о том, что оно подразумевает, о его означаемом содержании: возмещении отца против γράφῃ, решившего *его смерть*, — оказывается, стало быть, *прочитанное исходя из смерти Сократа*, в ситуации письма, обвиняемого в *Федре*. Сцены вкладываются одна в другую *ad abyssum*. Фармация бездонна.

И как же обстоят дела с этим обвиняемым? До сих пор письмо — письменный дискурс — имел только один статус, если еще можно говорить о таковом: статус сироты или агонизирующего отцеубийцы. Если письмо и извратилось в ходе своей истории, порвав со своим истоком, ничто еще не говорило о том, что этот исток сам по себе был плох. Теперь оказывается, что письменный дискурс, в «собственном» смысле — вписанный в чувственно-воспринимаемое пространство, — изуродован с рождения. Он не благо-роден: не только, как мы это уже выяснили, совершенно нежизнеспособен, но и не может похвастаться хорошим — законным — рождением. Он не υνῆσιος. Это не значит простолюдин, скорее — бастард. Он не может быть объявлен, признан голосом отца. Он вне-законна. Итак, с согласия Федра, Сократ продолжает:

С о к р а т: Что же, не взглянуть ли нам, как возникает другое сочинение, родной брат (ἀδελφὸν γνήσιον) первого, и насколько оно по своей природе лучше того и мощнее?

Ф е д р: Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает?

С о к р а т: Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося ('Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθάνοντος ψυχῇ); оно способно себя защитить (δυνατὸς μὲν ἑμῦναι ἑαυτῷ) и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Ф е д р: Ты говоришь о живой и одушевленной речи (ζῶντα καὶ ἔμψυχον) знающего человека (τοῦ εἰδότος λόγον), отображением (εἶδωλον) которой справедливо можно назвать письменную речь?

С о к р а т: Совершенно верно (276a).

По содержанию в этой реплике нет ничего оригинального, Алкидам говорил примерно то же самое⁶⁵. Но она отмечает своего рода переворачивание в механизме аргументации. Представляя письмо лже-братом — разом предателем, неверным и симулякром, — Сократ впервые приходит к предположению, что брат этого брата — тот, что законный, — это *другой род письма*: не только знающий, живой и одушевленный дискурс, но и *запись истины* в душе. Конечно, обычно создается ощущение, что здесь мы имеем дело с «метафорой». Платон — почему бы и нет и что за важность? — тоже, быть может, так думал в момент, когда ввязался в (и даже, несомненно, сам завязал) историю «метафоры» (запись, оттиск, отметка и т.д. в воске мозга или души), без которой философия больше не сможет обойтись, сколь бы мало критичной ни оказывалась ее трактовка. Ведь не менее примечательно здесь и то, что так называемая живая речь вдруг начинает описываться «метафорой», заимствованной как раз из строя того, что

⁶⁵ Ср. Milne 1924; Shuhl 1952: 49.

См. также Phdr. 278a (еще один намек на законных сыновей). О противопоставлении незаконнорожденных и родных сыновей (νόθοι/γνήσιοι) см., в частности, *Государство* (R. 496a: в «софизмах» нет ничего «подлинного» — γνήσιον), *Политика* (Plt. 293e: «подражания» государственным устройствам не бывают «законнорожденными»). Ср. также *Горгия* (Grg. 513b) и *Законы* (Lg. 741a, etc.).

хотят исключить из живой речи, — из строя ее симулякра. Заимствование, сделанное необходимым тем, что структурно связывает умопостигаемое с его повторением в копии, и язык, описывающий диалектику, просто не может без этого обойтись.

Согласно схеме, которая будет господствовать над всей западной философией, хорошее письмо (естественное, живое, знающее, умопостигаемое, внутреннее, говорящее) противопоставляется плохому письму (искусственному, агонизирующему, незнающему, чувственному, внешнему, немому). И хорошее не может быть обозначено иначе, как через метафору плохого. Метафоричность есть логика контаминации, и контаминация логики. По отношению к хорошему письму плохое есть некая модель языкового обозначения и симулякр сущности. И если сеть предикатных оппозиций, соотносящих одно письмо с другим, держит в своем силке все понятийные оппозиции «платонизма» — рассматриваемого здесь как господствующая структура истории метафизики, — мы могли бы сказать, что философия разыгрывается в игре этих двух писем. Даже несмотря на то, что сама философия хотела различать только речь и письмо.

Отсюда подтверждается, что заключение *Федра* — это не столько осуждение письма во имя наличной (*présente*) речи, сколько предпочтение одного письма другому, следа плодородного — следу бесплодному, посева родящего, поскольку он посеян внутрь, — посеву растроченному вовне как чистая утрата: с риском *рассеяния*. Последнее, по крайней мере, предполагается. Но прежде чем искать основания для этого в общей структуре платонизма, проследим это движение.

Выход на сцену *фармакона*, эволюции магических сил, сравнение с живописью, политико-семейное насилие и перверсия, намок на грим, на маску, на симулякры, — всё это не могло не приводить к игре и празднику — которые никогда не обходятся без известного бурления и буйства семени.

Мы не должны обмануться — если только учтем характерное скандирование текста и откажемся воспринимать как риторические случайности термины предложенной Сократом аналогии.

Вот эта аналогия: отношение письма-симулякра к тому, что оно представляет — истинное письмо (подлинное письмо, поскольку оно подлинно, аутентично, соответствует своему значению, сообразуется со своей сущностью, письмо истины в душе того, кто обладает *эпистемой*), — это отношение *аналогично* отношению посевов сильных, плодородных, родящих необходимые, долговечные и питательные продукты (плодоносные посева), к посевам слабым, быстро истощаемым, избыточным, порождающим эфемерные продукты (цветоносные посева). С одной стороны — терпеливый и разумный земледелец (ὁ νοῦν ἔχων γεωργός), с другой — садовод излишеств, торопливый и игривый. С одной стороны — серьезное (σπουδή), с другой — игра (παιδιά) и праздник (ἑορτή). С одной стороны — культура, земледелие, знание, экономия, с другой — искусство, наслаждение и безудержная растрата.

Сократ: ...Скажи мне вот что: разве станет разумный земледелец⁶⁶, радеющий о посеве (ὦν σπερμάτων κήδοιο) и желающий получить урожай, всерьез (σπουδή) возделывать летом сады

⁶⁶ Аналогичная отсылка к земледельцу есть в *Тезете*, в контексте обсуждения сходной проблематики, посреди удивительной апологии Протагора, кого Сократ заставляет высказать, в частности, его четыре (не)истины, которые нас здесь выводят на более высокий уровень: где пересекаются все коридоры этой фармации. «Сократ: Я думаю, он соберет воедино все доводы, что мы приводили в его защиту, и, не скрывая своего к нам презрения, скажет так: “Этот честный Сократ, когда ребенок, напуганный вопросом, может ли один и тот же человек одно и то же помнить и вместе с тем не знать, со страху ответил, что нет, ибо не мог предвидеть последствий, — этот Сократ выставил меня таким образом в своих речах на посмешище. [...] Я же утверждаю, что истина такова, как у меня написано (ὡς γέγραφα): мера существующего или несуществующего есть каждый из нас. И здесь-то тысячу раз отличается один от другого (μυρίον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῶ τούτῳ) [...] И не выискивай ошибок в моих выражениях (τῶ ῥήματι), а постарайся яснее постигнуть смысл моих речей (λόγον). А сделай это так: вспомни, как раньше вы рассуждали, что больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо

Адониса⁶⁷ ради удовольствия восемь дней любоваться хорошими всходами? Если он и делает это иной раз, то только для забавы

противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной — неуч, раз он утверждает такое, а здоровый — мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить (μεταβλητέον) худшее состояние на лучшее, ибо одно из них — лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств (φαρμάκοις), а софист — с помощью рассуждений (λόγοις). [...] И я далек от того, любезный Сократ, чтобы сравнивать мудрецов (σοφούς) с лягушками. Напротив, я сравниваю их с врачами там, где дело касается тела, и с земледельцами — там, где растений. [...] Итак, одни бывают мудрее (σοφώτεροι) других и в то же время ничье мнение не бывает ложным...» (Tht. 166a–167d).

⁶⁷ Как замечает Робен, «на праздниках Адониса в несезонье выращивали — в вазочках-ракушках, корзинах, вазах — растения, которые быстро умирали: подношения, служившие символом преждевременной кончины возлюбленного Афродиты». Адонис, рожденный в дереве — метаморфоза Мирры — был любим и преследуем Венерой, потом Марсом, возревновавшим и превратившимся в вепря: который и умертвил его, нанеся рану в бедро. В объятиях Венеры, подоспевшей слишком поздно, он стал анемоном, эфемерным весенним цветком. Анемоном — то есть дыханием.

Оппозицию земледелец/садовод (плоды/цветы; долговечное/эфемерное; терпение/спешка; серьезное/игра) можно сопоставить с темой двойного дара в *Законах*: «Что касается осеннего участия всех граждан в осеннем сборе плодов, то здесь надо соблюдать следующее. Богиня милостиво дарует нам два вида даяний: во-первых, виноград — недолговечную дионисическую забаву (παίδιαν Διονυσιάδα), а во-вторых, виноград, по своим природным свойствам заготовляемый впрок. Пусть будет установлен такой закон об урожае: кто вкусит сельских плодов, винограда ли или смокв, до наступления времени сбора (а это совпадает с восходом Арктура) [...] тот должен заплатить в пользу Диониса пятьдесят священных драхм, и т.д.» (Lg. VIII, 844de).

В проблемном пространстве, уподобляющем письмо и земледелие, противопоставляя одно другому, легко можно было бы продемонстрировать, что парадоксы восполнения как *фармакона* и как письма, как вырезания (gravure) и как незаконнорожденности и т.д. — те же самые, что и парадоксы привоя (greffe), прививания (greffer) — что означает «вырезание», — привойщика-садовника (greffeur), всех смыслов greffier [‘секретарь суда, регистратор’], прививочного резака (greffoir) и трансплантата (greffon). Можно было бы также продемонстрировать, что и все самые современные измерения (биологические, психические, этические) проблемы привоя, даже когда они затрагивают то, что считается главными и абсолютно «собственными» частями так называемого индивида

(παιδιᾶς)⁶⁸, ради праздника (ἑορτῆς). А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц созреет его посев. [...] А человек, обладающий знанием справедливого, прекрасного, благого, — что же он, по-нашему, меньше земледельца заботится о своем посеве? [...] Значит, он не станет всерьез (σπουδῆ) *писать по воде чернилами* (ἐν ὕδατι γράψει), сея при помощи тростниковой палочки сочинения (μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων), не способные помочь себе (βοηθεῖν) словом и должным образом научить истине (Phdr. 276a).

Семя, вода, чернила, ароматная краска: *фармакон* всегда проникает в виде жидкости — пьется, впитывается, вводится внутрь, и сначала метит это внутреннее вязкостью отпечатка, а вскоре заполоняет и заливаает своим лекарством, своим отваром, питьем, напитком, отравой.

В жидкости противоположности легче переходят друг в друга. Жидкость — стихия *фармакона*. И вода, жидкость в чистом виде, легче всего, опасней всего, дает проникнуть в себя и испортить свою чистоту *фармакону*, с которым тотчас смешивается и сочетается (compose). Отсюда, среди законов, призванных управлять земледельческим обществом, — закон, строжайше охраняющий воду. И прежде всего — против *фармакона*:

Вода имеет наибольшее значение для садоводства, но она легко портится. Дело в том, что землю, солнце и ветры, которые вместе с водой влияют на то, что произрастает из почвы, нелегко испортить; их нельзя отравить (φάρμακεύσειν), отвести в сторону, украсть, а с водой все это можно сделать: такова ее природа. Поэтому здесь должен прийти на помощь закон. Так вот, пусть будет действовать следующий закон о воде: если кто испортит чужую воду, ключевую ли или дождевую, которая была собрана, отравит (φάρμακεύσει) ее, отведет в сторону с помощью подкопа

(интеллект и голову, аффект и сердце, желание и чресла), — включены в графику восполнения и ей подчиняются.

⁶⁸ Алкидам тоже определил письмо как игру (παιδιᾶ). Ср. Friedländer 1964 (часть I, гл. V) и Diès 1972b: 427.

или украдет, то пострадавший должен обратиться за правосудием к астиномам, оценив нанесенный ему убыток. Кто будет уличен в том, что портит воду какой-то отравой (*φαρμακείαις*), тот кроме возмещения убытка должен будет очистить водоем или источник воды (Lg. VIII, 845de).

Итак, теперь письмо и речь — два рода следа, два значения следа; один (письмо) — это пропащий след, нежизнеспособный посев, всё, что безудержно растрачивается в семени, сила, заблудшая за поле жизни, неспособная породить, снимать и возрождать самое себя. Напротив, живая речь заставляет капитал приносить плоды, она не отводит семенную силу на сторону, к безотцовскому наслаждению. Своим семинаром она согласуется с законом. Еще в ней отмечается единство *логоса* и *номоса*. Какого закона? Вот как излагает его Афинянин:

...Вот именно об этом-то я и говорил, когда заметил, что у меня есть искусный способ для установления закона о том, чтобы соитие, предназначенное для деторождения, происходило лишь сообразно природе. От мужского пола надо воздерживаться и не губить умышленно человеческий род; не надо также ронять семя на скалы и камни, где оно никогда не пустит корней и не получит естественного развития. Надо воздерживаться и от всех тех женщин, на чьей пашне не захочет произрастать твой посев. Этот закон, если он всегда будет действовать и возобладает в той степени, как теперь возобладал закон против сношений с родителями, а также если он возобладает в отношении всех остальных видов подобных сношений, принесет с собой тысячи благ. Прежде всего он согласен с природой; затем он заставит воздержаться от любовных борений, неистовств, от всякого рода прелюбодеяний, от чрезмерного пристрастия к питью и еде; мужей он сделает близкими друзьями их жен. И какое было бы еще множество благ, если бы человек овладел этим законом! Впрочем, возможно, какой-нибудь молодой и крепкий мужчина, отягченный обилием семени (*πολλοῦ σπέρματος μεστός*), услышав об установлении такого закона, встанет перед нами и, оглашая всё своим криком, начнет поносить нас за то, что мы, мол, установили нелепые и невыполнимые узаконения... (Lg. VIII, 838e–839b).

Здесь можно было бы сопоставить письмо и педерастию молодого человека по имени Платон. И его неоднозначное отношение к восполнению отца: чтобы исправить зло его смерти, он преступил закон. Он повторил смерть отца. Эти два жеста взаимно уничтожаются или противоречат друг другу. Идет ли речь о семени или о письме, преступление закона изначально подчинено закону преступления. Последний немислим в рамках классической логики — только в графике восполнения или *фармакона*. Того *фармакона*, который может с равным успехом служить посеву жизни и посеву смерти, родам и аборту. Сократ хорошо это знает:

Сократ: Притом повитухи дают зелья (φαρμάκια) и знают заговоры, могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рождает, заставить родить, или если найдут нужным, то выкинуть (Phd. 149cd).

Сцена усложняется: осуждая письмо как пропащего сына, или сына-отцеубийцу, Платон ведет себя как сын, пишущий это осуждение, исправляя и подтверждая тем самым смерть Сократа. Но в этой сцене, в которой мы отметили отсутствие — по крайней мере, видимое — матери, Сократ, однако, — не отец: лишь *восполнитель* (*suppléant*) отца. Этот повивальщик, сын повитухи, этот посредник, этот сводник — ни отец, пусть он и занимает место отца, ни сын, пусть даже он брат или товарищ сыновей и повинуется отцовскому гласу бога. И когда мы говорим, что Платон пишет *исходя из* смерти отца, мы не имеем в виду лишь конкретное событие под названием «смерть Сократа», на котором, как говорят, Платон лично не присутствовал (Phd. 59b: «Платон, по-моему, был нездоров»); но прежде всего — бесплодие сократовского посева, предоставленного только самому себе. Сократ знает, что никогда не будет ни сыном, ни отцом, ни матерью. Искусство сводни должно было бы совпадать с искусством повитухи («одно и то же искусство — выхаживать и возвращать плоды земли и, с другой стороны, знать, в какую землю какой саженец посадить или какое семя посеять», 149e), когда бы их не разделили проституция

и преступление закона. Если искусство Сократа превыше искусства сводни-повитухи, то это, несомненно, потому, что призвано различать плод мнимый или ложный (εἶδωλον καὶ ψεῦδος) от плода живого и истинного (γόνιμὸν τε καὶ ἀληθές); однако Сократ по сути разделяет участь повитух: бесплодие. «К тому же и со мной получается то же, что с повитухами... бог понуждает меня принимать у других, роды же мне воспрещает» (150c). И вспомним еще неоднозначность сократовского *фармакона*, возбуждающего тревогу и успокаивающего: «мое искусство имеет силу возбуждать или успокаивать эти муки» (151ab).

Посев, стало быть, должен подчиняться *логосу*. И тем самым творить над собой насилие, поскольку естественное стремление семени противопоставляет его закону логоса: «Это тот мозг, который мы ранее нарекли семенем. Поскольку же мозг этот одушевлен и дышит, устье, через которое он дышит, возбуждает в нем животное вожеление, и тем самым он порождает детородный эрос. Вот почему у мужчин природа срамных частей строптива и своевольна, словно животное, непослушное разуму (τοῦ λόγου), и под стрекалом непереносимого вожеления стремится всё себе подчинить» (Ti. 91b).

Здесь следует остережся: в момент, когда Платон по видимости снимает (*semble relever*) письмо, делая из живой речи своего рода психографию (*graphie psychique*), он удерживает это движение внутри проблематики *истины*. Письмо в душе (ἐν τῇ ψυχῇ) — это письмо не торения, а лишь поучения, передачи знания, доказательства, в лучшем случае открытия: письмо *алетейи*. Его строй — это строй дидактики или майевтики, в любом случае — выражения (*elocution*). Диалектики. Это письмо должно быть способно само себя поддерживать в живом диалоге и кроме того — должным образом обучать истинному, как оно уже сложилось.

Ничто не опровергнет этот авторитет истины, диалектики, серьезного, присутствия и под конец этого замечательного движения, когда Платон, в известном смысле воссвоив (*réapproprié*) письмо, доводит иронию — и серьезность — вплоть до реабилита-

ции определенного рода игры. Игровое и гипомнезическое письмо, письмо второго порядка, в сравнении с другими играми значит больше и должно «выдвинуться вперед». Вперед других своих братьев — в семье и так не без уродства. Диалектик тоже готов порой позабавиться и пописать, пособирать памятники, ὑλομνήματα. Но он сделает это, не иначе как поставив их на службу диалектике, и чтобы оставить след (ἵχνος) для любого, кто захочет последовать за ним по пути истины. Теперь граница проходит не столько между присутствием и следом, между следом диалектическим и недиалектическим, сколько между игрой в «хорошем» смысле слова и игрой в «плохом» смысле.

С о к р а т: Конечно. Но вероятно, ради забавы (παιδιάς χάριν) он засеет сады письмен и станет писать; ведь когда он пишет, он накапливает запас воспоминаний (ὑλομνήματα) для себя самого на то время, когда наступит старость — возраст забвенья, да и для всякого, кто пойдет по его следам (ταῦτὸν ἵχνος); и он порадуется при виде нежных всходов. Между тем как другие люди предаются иным развлечениям, упиваясь пиршествами и подобными им, как братья, забавами, он вместо этого будет, вероятно, проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

Ф е д р: Забава, о которой ты говоришь, Сократ, прекрасна в сравнении с теми низкими развлечениями: ведь она доступна только тому, кто умеет, забавляясь сочинением (ἐν λόγοις), повествовать о справедливости и обо всем прочем, что ты упоминал.

С о к р а т: Так-то это так, милый Федр, но куда лучше заниматься этим всерьез (σπουδῇ), когда пользуешься искусством диалектики: взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи (φυτεύη τε καὶ στείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους), способные помочь (βοηθεῖν) и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей (ἐν ἄλλοις ἦθεσι), способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек (Phdr. 276d–277a).

9. Игра: от фармакона к букве и от ослепления к восполнению

Καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ [Но в виде игры, по-
братски близкой серьезности] (Ep. VI, 323d).

Λόγος δέ γε ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία [Речь же была
истолкованием твоего отличительного признака] (Tht. 209a).

Можно было подумать, что Платон попросту осуждал игру. И заодно — *мимесис*, который не что иное, как разновидность игры⁶⁹. Но когда речь заходит об игре и ее «противоположности» — «логика» оказывается неизбежно дезориентирующей. Игра и искусство: Платон теряет их, пытаясь их спасти, и его *логос* при этом подчиняется неслыханному понуждению, которое даже и «логикой» уже нельзя назвать. Платон хорошо говорит об игре. Он произносит ей похвалу. Но это — похвала игре «в лучшем смысле слова», а что еще может скрывать успокоительная наивность подобной оговорки, как не убийство игры? Игра в лучшем смысле — это игра под наблюдением и с подстраховкой этики и политики. Такая игра включается в безобидную и беззубую категорию *забавного*. Развлекательного: сколь бы ни был искаженным перевод *παιδίας* как *развлечения*, он, несомненно, лишь вторит платоновскому подавлению игры.

Оппозиция *σπουδή/παιδιά* никогда не может быть попросту симметричной. Или игра — *ничто* (это ее единственный *шанс*), не может предоставить место никакой деятельности, никакому курсу, заслуживающему этого имени, то есть заряженному истинной или по крайней мере смыслом. Тогда она — *ἄλογος* и *ἄτοπος*. Или же игра начинает *быть* чем-то, и само наличие этого чего-то подставляет ее под ту или иную диалектическую конфискацию. Она обретает смысл и работает на службе серьезного, истины, онтологии. Лишь *λόγοι περὶ ὄντων* могут восприниматься всерьез. Как только игра входит в бытие и в язык, она *стирается как таковая*. Точно так же как письмо должно *стираться как таковое* перед истиной и т.д. Всё дело в том, что *как таковых* письма и игры

⁶⁹ См. R. 602b sq.; Plt. 288cd; Sph. 234bc; Lg., II, 667e–668a; Epin. 975d, etc.

не существует. Не имея сущности, привнося различие как условие наличия сущности, открывая возможность дубликата, копии, имитации, симулякра, — игра и графия существуют, непрестанно *исчезая*. Они не могут быть утверждены — классическим утверждением, — не подвергнувшись одновременно отрицанию.

И вот, Платон играет, будто принимает игру всерьез. Выше мы это назвали его прекрасной игрой. Не только собственные сочинения определяются им как игры⁷⁰, но и дела человеческие вообще не следует, по его словам, принимать всерьез. Кто не знает этого знаменитого текста из *Законов*. Перечитаем его, тем не менее, чтобы отследить теологическое усугубление (assumption) игры в играх, поступательную нейтрализацию *уникальности* игры:

Правда, человеческие дела не заслуживают того, чтобы восприниматься с большой серьезностью (μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια); но всё же необходимо относиться к ним всерьез, хотя счастья в этом нет. Но раз уж мы в таком положении, направить на нечто эту заботу подобающим образом окажется, пожалуй, задачей нам под стать (ἤμῖν σύμμετρον). [...] Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных — не надо. Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы (μακαρίου σπουδῆς), человек же, как мы говорили раньше⁷¹, это какая-то выдуманная игрушка (παίγνιον) бога, и по существу это стало

⁷⁰ См. Prm. 137b; Plt. 268d; Ti. 59cd. О контексте и историческом фонде этой проблематики игры см. в первую очередь Schuhl 1952: 61–63.

⁷¹ См. Lg. I, 644de: «представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы (παίγνιον) богов, сделанные ими либо для забавы (παίγνιον), либо с какой-то серьезной целью (ὡς σπουδῆ): ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению (λόγος), каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть золотое и священное руководство разума (τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσοῦν καὶ ἱερὰν), называемое общим законом государства. Остальные нити — железные и грубые; только эта нить нежна, хотя она и золотая, и т.д.» Держать впрямь в руках эту узду, называемую χρῆσθαι, или *хрисологией*.

наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято. [...] Теперь думают, что серьезные заботы должны существовать ради игр. Так, считают, что серьезные вопросы, связанные с войной, надо хорошенько упорядочить ради мира. Но ведь то, что бывает на войне, это по своей природе вовсе не игра и не воспитательное средство, достойное нашего упоминания: и сейчас оно не таково, и впредь не будет таким. А мы-то говорим, будто для нас это самое важное. Каждый должен как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире. Так что же, наконец, правильно? Надо жить играя. Что ж это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать к себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах... (Lg. VII, 803b).

Игра всегда теряется, спасаясь в играх. Это исчезновение игры в играх мы уже отследили в другом тексте на примере «эпохи Руссо»⁷². Такая (не)логика игры и письма позволяет понять то, что всегда вызывало такое удивление⁷³: почему, подчиняя чему-то высшему письмо и игру или вовсе их осуждая, Платон сам столько всего написал, представляя — *исходя из смерти Сократа* — свои сочинения как игры и *обвиня* написание в написанном, выдвигая против него тот иск (ὑραφή), который не переставал отдаваться вплоть до наших дней?

Какой закон правит этим «противоречием», этой самооппозицией сказанного против письма, сказанного, которое сказывается против самого себя, коль скоро оно пишется, коль скоро пишет свое тождество себе самому и вытравливает свой собственный смысл (enlève son propriété) *против* этого фона письма? Это «противоречие», которое есть не что иное, как отношение к себе самому речения (diction), противопоставляющего себя писанию (scription), само себя *затравливая*, гонясь за тем, что, собственно, является его *приманкой (leurre)*, — это противоречие не случайно. Чтобы признать это, достаточно было бы вот на что обратить вни-

⁷² Derrida 1967b: 443 sq.

⁷³ Основные ссылки собраны Робеном (Robin 1964: 54–59).

мание: то, что, как видно, зачинается в западной литературе вместе с Платоном, не преминет впоследствии быть переизданным по крайней мере дважды — Руссо, затем Соссюром. В этих трех случаях, в эти три «эпохи» повторения платонизма, которые дают нам проследить некую новую нить и распознать какие-то другие узелки в истории *философии* или *эпистемы*, с исключением и принижением письма должны каким-то образом уже в момент их объявления увязываться (*composer avec*):

1. письмо вообще, всеобщее письмо, а в нем —

2. «противоречие»: письменная заявка логоцентризма; одновременное утверждение бытия-вовне внешнего и его пагубного вторжения во внутреннее;

3. строение «литературного» труда. До *Анаграмм* Соссюра были и анаграммы Руссо; и труд Платона может быть прочитан — помимо и независимо от его логоцентристского «содержания», которое тогда оказывается не более чем вписанной «функцией», — в его анаграмматической текстуре.

Так, «лингвистика», разработанная Платоном, Руссо и Соссюром, должна одновременно отставлять письмо вовне и тем не менее — и по существенным причинам, — заимствовать у него весь свой доказательный и теоретический ресурс. В других текстах мы попытались продемонстрировать это на примере обоих женецев. Случай Платона по меньшей мере столь же ясен.

Мы знаем, что Платон часто *хватается* за буквы алфавита. Он ими объясняется — не с ними: он, как видим, использует их для объяснения диалектики, но вовсе не пытается *схватиться* с письмом, которым пользуется. В таких случаях его замысел по-видимому дидактичен и аналогичен. Но он, этот замысел, подчинен одной неперменной необходимости, которая как таковая ни разу не тематизируется: он всегда нацелен на то, чтобы явить закон различия, неустранимость структуры и соотношения, пропорциональности, аналогии.

Выше мы отметили, что *тýлос* может с равным успехом обозначать графическое начертание и эйдетический прообраз (то-

dèle). В *Государстве*, даже прежде чем воспользоваться словом τύπος в смысле прообраза (εἶδος: forme-modèle), Платон вынужден обратиться — по-прежнему в педагогических по видимости целях — к примеру буквы как образца, который нужно познать заранее, прежде чем распознавать ее копии, отображения и отражения в зеркале или воде:

В таком же роде и умение читать, — сказал я. — Мы с ним справляемся, когда нам становится ясно, что разных букв во всем, где они встречаются, не так уж много; однако мы ни в малом, ни в великом не пренебрегаем ими, будто не стоит и замечать их, но везде стремимся распознать и научаемся читать не раньше, чем с этим справимся. [...] Значит, и изображения букв (εἰκόνας γραμμάτων), отражающиеся где-нибудь в воде или в зеркале, мы узнаем не прежде, чем будем знать сами буквы, — впрочем, это требует того же самого искусства и упражнения (R. III, 402ab).

Конечно, мы предупреждены *Тимеем*: во всех этих *сравнениях* с письмом не следует принимать буквы буквально. Στοιχεῖα τοῦ παντός, первоначала (или буквы) Всего не составляют как слоги (Ti. 48c). «Нет никакого основания сравнивать их даже с каким-либо видом слогов»⁷⁴. И тем не менее в *Тимее* не только вся математическая игра пропорций отсылает к такому *логосу*, что может обходиться без голоса, к расчету (calcul) Бога (λογισμὸς θεοῦ) (Ti. 34a), могущему выражать себя в безмолвии цифр; но впридачу введение *иного* и *смеси* (35a), проблематика *блуждающей* причины и *места* — третий неустранимый род, — двойственность парадигм (49a), — всё это «понуждает» (49a) определить как *след* начало мира, то есть запись форм или схем в *матрице*, в *восприемнице*. В матрице или в восприемнице, которые нигде не присутствуют и никогда не преподносятся в форме присутствия или в присутствии формы, коль скоро то или другое уже предполагает запись в матери. Здесь, во всяком случае, обороты, которые с некоторой

⁷⁴ Сопоставление использования букв в *Тимее* и в *джафре*, исламской науке о буквах и их «пермутации», см. в книге Корбена (Corbin 1964: 204 sq.).

озадаченностью называют «метафорами Платона», — исключительно и безусловно метафоры письменные (*scripturales*). Отметим для начала одно свидетельство подобной озадаченности в таком, например, предисловии к *Тимею*: «Чтобы помыслить место, всегда нужно, путем практически неосуществимой абстракции, разделить, отделить предметы от занимаемого ими ‘местоположения’. Тем не менее, эта абстракция навязывается нам самим фактом изменения вещей, поскольку два разных предмета не могут сосуществовать в одном и том же месте и поскольку, не меняя места, один предмет может становиться ‘другим’. Как следствие, само ‘место’ мы не можем представить себе иначе, как с помощью метафор. Платон использовал несколько таких метафор, достаточно отличных друг от друга, которые изрядно озадачили современных исследователей. ‘Место’, ‘местоположение’, ‘то, в чем’ вещи появляются, ‘то, на чем’ они являют себя, ‘восприемница’, ‘матрица’, ‘мать’, ‘кормилица’ — все эти формулировки наводят на мысль о пространстве, содержащем в себе вещи. Но позже речь заходит о ‘губке для оттисков’ (*porte-empreintes*), об аптекарском ‘эксципиенте’, о дезодорированной субстанции, в которой парфюмеры закрепляют ароматы, о золоте, в котором ювелир путем переливки может запечатлеть множество самых разных фигур» (Rivaud 1925: 66). Вот переход по ту сторону всех оппозиций «платонизма», к апории изначальной записи:

...тогда мы обособляли два вида, а теперь придется выделить еще и третий. Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе (*παραδείγματος*), который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это — восприемница и как бы кормилица (*ὑποδοχήν αὐτῆν οἷον τιθήνην*) всякого рождения (*πάσης γενέσεως*) [...] Ее [эту кормилицу] сле-

дует всегда именовать одним и тем же именем, ибо она никогда не может полностью потерять свои возможности; всегда воспринимаемая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. По природе она — губка для оттисков (εκμαχῦεῖον) любых вещей, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), отпечатки по его образцам (τυπωθέντα), снятые удивительным и неизъяснимым способом, к которому мы еще вернемся. Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку. Помыслим при этом, что, если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять откуда-то извне [...]. А потому мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий], либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся (Ti. 48e–51e; χώρα чревата всем, что здесь рассеивается. Мы углубимся в это в другом тексте).

Отсюда, немного ниже, обращение, как и в тексте *Государства* (R. VII, 533b), к сновидению: речь идет о «видении» того, что не дает просто помыслить себя в рамках оппозиции чувственного и умопостигаемого, предположительного и безусловного, о своеобразной *незаконнорожденности, подложности* — и это понятие (νόθος), не исключено, было знакомо и Демокриту (Rivaud 1906: 310, n. 744):

В-третьих, есть еще один род, а именно место: оноечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но са-

мо воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения (λογισμῶ τινι νόθῳ: *подложного, незаконнорожденного умозаключения*), и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то место, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и братские им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину (Ti. 52bc).

Запись, стало быть, есть *порождение сына* и в то же время — построение *структурности*. Связь между структурными соотношениями пропорциональности и буквальности обнаруживается не только в космогоническом дискурсе. В политическом дискурсе тоже, и равным образом в лингвистическом.

В строе политики структура есть некое письмо. В момент предельного затруднения, когда все иные педагогические ресурсы исчерпаны, когда теоретический дискурс уже не может сформулировать никак иначе строй, мир, *космос* политика, — прибегают к грамматической «метафоре»: аналогия с «крупными» и «мелкими» буквами возникает в известном тексте *Государства* (R. II, 368c–e) в момент, когда необходим «проницательный взгляд» и когда «эта проницательность нам недоступна». Структура прочитывается как письмо, когда созерцание присутствия, чувственного или умопостигаемого, оказывается недостающим.

Тот же жест и в сфере лингвистики. Как и в *Курсе общей лингвистики*, отсылка к письму становится абсолютно необходимой в момент, когда речь заходит о том, чтобы растолковать принцип различия и диакритичности вообще как условия обозначения. Так объясняется второе появление Тевта на платоновской сцене. В *Федре* изобретатель *фармакона* лично произносил странную речь и представлял царю свои верительные грамоты. Его второе появление — короче, косвенней, почти намеком — с философской точки зрения представляется нам не менее примечательным. Первое имело место во имя изобретения графии, вто-

рое же — грамматики, грамматической науки как науки о различиях. Это в начале *Филеба*: спор открывается обсуждением отношений между наслаждением (*χαίρειν*) и мудростью или благоразумием (*σωφροσύνη*) (Phlb. 11d). Заминка выходит с проблемой *предела*. И, следовательно, как и в *Тимее*, — сложения (*composition*) тождественного и иного, единства и множества, конечности и бесконечности: «...древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино (*ἐν αὐτοῖς σύμφυτον*) предел и беспредельность (*πέρας δὲ καὶ ἄλειρίαν*)». Диалектика есть искусство уважения к этим промежуточным вещам (*τὰ μέσα*) (16с–17а); Сократ противопоставляет ее эристике, спешащей перейти к бесконечности. На сей раз, в отличие от того, что имело место в *Федре*, буквы призваны привносить ясность (*σαφήνεια*) в дискурс:

Протарх: Одну часть твоих слов, Сократ, я, кажется, понимаю, а относительно другой мне следует выслушать еще пояснения.

Сократ: Мои слова, Протарх, ясны на примере букв; потому и ты уразумей их на буквах, которым обучался в детстве.

Протарх: Каким образом?

Сократ: Звук (*φωνή*), исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого.

Протарх: Так что же?

Сократ: Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным (Phlb. 17ab).

Свернув в обход, к примеру музыкальных интервалов, затем беседа снова (*διαστήματα*) возвращается к буквам и попытке объяснения фонических диастем и фонического различия:

Сократ: ...Снова в пояснение сказанному возьмем буквы. [...] Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука [*φωνήν*]. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первый подметил, что гласные (*φωνήεντα*) в беспредельности представляют собою не единство, но

множество; что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; наконец, к третьему виду Тевт причислил те буквы, которые теперь, у нас, называются немymi (ἄφωνα). После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые (ἄφθογγα καὶ ἄφωνα) и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их числа и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия «буква» («первоначало»: στοιχεῖον). Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь (δεσμὸν), приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах (Phlb. 18b-d).

Итак, «метафора» письма всплывает всякий раз, как различие и соотношение оказываются неустранимы, всякий раз, как инаковость привносит определение и запускает систему в обращение. Игра иного в бытии: Платон вынужден обозначить ее как письмо внутри дискурса, который хотел бы говорить из своей сути, из своей истины — и который, однако, пишется. И если пишется он *исходя из смерти Сократа*, то, несомненно, именно по этой глубоко засевавшей причине. Исходя из смерти Сократа: здесь это с равным успехом может означать и отцеубийство *Софиста*. Без насильственного взрыва — направленного против почтенной отцовской фигуры Парменида, против его учения о единстве бытия, — без взрывного вторжения иного и небытия, небытия как иного, в единство бытия — письмо и его игра не были бы необходимы. Письмо есть отцеубийство. Разве случайность, что и для Чужеземца из *Софиста* необходимость, неизбежность отцеубийства, которую «по пословице, видно и слепому (τυφλῷ)» (надо было бы сказать — *особенно* слепому), есть условие возможности дискурса о ложном, *эйдолоне*, отображении, мимеме, фантазме и «всех занимающихся этим искусствах»? Стало быть, и о письме? Здесь, правда, письмо не названо, но эта лакуна не мешает — напротив, способствует — тому, чтобы связь его со всеми названны-

ми понятиями оставалась систематичной, вот и мы признали ее как таковую:

Чужеземец: Защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида (Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον) и всеми силами доказать, что небытие (μὴ ὄν) в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие (ὄν) каким-то образом не существует.

Теттет: Очевидно, нечто подобное нам и придется отстаивать в рассуждении (Φαίνεται τὸ τοιοῦτον διαμαχετέον ἐν τοῖς λόγοις).

Чужеземец: Да, по пословице, это видно и слепому. Ведь пока это не отвергнуто нами или не принято, едва ли кто окажется в состоянии говорить о лживых словах и мнениях, будет ли дело идти об отображениях, подражаниях и призраках или же обо всех занимающихся этим искусствах, не противореча по необходимости самому себе и не становясь таким образом смешным.

Теттет: Весьма справедливо.

Чужеземец: Ради этого-то и придется посягнуть на отцовское учение (τῷ πατρικῷ λόγῳ) или же вообще отступить, если некий страх помешает нам это сделать.

Теттет. Ничто не должно нас от этого удержать (Sph. 241d–242a).

Это отцеубийство, открывающее игру различия и письма, — пугающее решение. Даже для безымянного Чужеземца. Здесь нужны сверхчеловеческие силы. Нужно отважиться на безумие, или рискнуть прослыть безумным в благоразумном обществе признательных сыновей⁷⁵. Вот Чужеземец и боится, что ему не

⁷⁵ Легко можно подключить к этому анализу то, например, место из *Законов* (Lg. VIII, 836bc), где поднимается вопрос об поиске *фармакона*, «чтобы избежать (διαφυγῆν) подобной опасности», а именно педерастии. Афинянин задается вопросом — ни на что особо не надеясь, — что было бы, «если бы одобрили, следуя в этом природе, закон, бывший до Лая (τῇ φύσει θήσει τὸν πρὸ τοῦ Λαίου νόμον), и объявили бы: мужчины не должны сходиться с юношами, как с женщинами, для любовных утех...» Лай, которому оракул предсказал смерть от руки собственного сына, тоже был представителем этой противоестественной любви. См. Delcourt 1942: 103.

Мы знаем также, что согласно *Законам* нет худшего преступления, или худшего святотатства, чем убийство родителей: «весьма справедливо было бы под-

хватит сил, боится свалить дурака, конечно же, но еще боится вести дискурс, который и впрямь полетит кувыркком, окажется без головы, без хвоста; или, если угодно, — вступить на путь, по которому сможет пройти разве что на голове. В любом случае это отцеубийство окажется столь же решающим, рубящим и страшным, как смертная казнь, как голова с плеч. Без надежды, без возврата. Здесь ставят на кон свою голову, если, конечно, обязательно давать ей это имя, и вместе с тем отца — того, кто во главе. Вот, попросив у Теэтета, без иллюзий, не считать его отцеубийцей (πατραλοίαν), Чужеземец обращает к тому еще одну мольбу:

Чужеземец: Теперь я еще и в-третьих буду просить тебя об одной малости.

Теэтет: Ты только скажи.

Чужеземец: Недавно только я говорил, что всегда теряю надежду на опровержение всего этого, вот и теперь случилось то же.

Теэтет: Да, ты говорил.

Чужеземец: Боюсь, чтобы из-за сказанного не показаться тебе безумным (μανικὸς), после того как я вдруг с ног встану на голову (παρὰ πόδα μεταβαλὼν ἑμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω) (Sph. 242ab).

И в результате дискурс почат. Отцовский *логос* поставлен с ног на голову. Случайность ли тогда, что возникает необходимость, раз бытие предстало τρίτον τί, чем-то третьим, несводимым к дуализмам классической онтологии, еще раз почерпнуть пример в грамматике и отношениях между буквами, дабы объяснить переплетенье, ткущее систему различий (соединений-исключений) родов и форм, συμπλοκή τῶν εἰδῶν, благодаря которому «у нас рождается речь» (ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν) (Sph. 259e)? Также и συμπλοκή сущего и не-сущего (240c)? С правилом согласия и разногласия, соединения и исключения различенностей (les différents) — с этим συμπλοκή «должно произойти то же самое, что и

вергнуть отцеубийцу и матереубийцу многократной смертной казни» (Lg. IX, 839b). Не просто предать смерти — это не крайнее наказание: «в этих случаях наказание, еще при жизни постигающее подобных людей за такие поступки, ничем не должно уступать по мере сил наказанию в Аиде» (881b).

с буквами» (253a; ср. *Политика*, где «парадигма» συμπλοκή тоже буквальна, Plt. 278ab)⁷⁶.

Конечно, грамматика — не диалектика. Платон настаивает на подчинении грамматики диалектике (Sph. 253bc). И это разграничение для него — нечто само собой разумеющееся; но что, в конечном итоге, оправдывает такое разграничение? Обе, так или иначе, — науки о языке. Ибо диалектика — это также наука, которая проводит нас διὰ τῶν λόγων, по дискурсам, по рассуждениям (253b). В этом пункте отличие ее от грамматики представляется двойственным: с одной стороны, языковые единицы, которыми она занимается, крупнее слова (Cra. 385a–393d); с другой — она всегда руководствуется устремленностью к истине; единственное, что может ее удовлетворить, — это присутствие *эйдоса*, который в этом случае одновременно означаемое и референт: сама вещь. Стало быть, разграничение между грамматикой и диалектикой со всей строгостью может устанавливаться только в момент, когда истина полностью присутствует и наполняет *логос*⁷⁷. Но что на самом деле устанавливает отцеубийство *Софиста*? Не только невозможность *полного* и *абсолютного* присутствия сущего (наличного-сущего, самого-самого «сущего»: блага или солнца, которым нельзя посмотреть в лицо), невозможность полного созерцания (единственной) истины, но и то, что условие дискур-

⁷⁶ О проблеме букв алфавита, конкретно о том, как она трактуется в *Политике*, см. Goldschmidt 1947: 61–67.

⁷⁷ Структура изложения этой проблематики абсолютно *аналогична* тому, что можно найти в *Логических исследованиях* Гуссерля. Ср. Derrida 1967a. Еще здесь стоит перечитать — поскольку речь идет о συμπλοκή и *фармаконе* — заключительную часть *Политика*. Царский ткач в своем старании создать ткань (συμπλοκή) должен суметь вывести свою основу, переплетая противоположности, которые составляют добродетель. Буквально: συμπλοκή, ткань, *связывает(ся)* с *фармаконом*: «Оно порождается законами лишь в тех, кто рожден благородным и с рождения воспитан согласно своей природе (κατὰ φύσιν μόνοις διὰ νόμων ἐμψέσθαι): только для них искусством создано это средство (φάρμακον), и это, как мы говорили, — подлинно божественная связь между частями добродетели, неподобными по природе и устремляющимися в противоположные стороны» (Plt. 310a).

са, *будь то истинного или ложного*, — это диакритический принцип *συμπλοκή*. Если истина есть присутствие *эйдоса*, то она всегда должна сочетаться (*composer*) — если только этому не мешает смертельное ослепление огнем солнца — с соотнесенным отсутствием и, стало быть, с неистиной. Отсюда следует, что абсолютное условие строгого различия между грамматикой и диалектикой (или онтологией) в принципе не может быть выполнено. Или, по крайней мере, может лишь *в принципе* — в точке прото-сущего (*archi-étant*) и прото-истины, но эта точка уже перечеркнута необходимостью отцеубийства. То есть — самой необходимостью *логоса*. Вот различие, которым воспрещается, чтобы между грамматикой и онтологией *действительно было* какое-либо различие.

Но что есть невозможность истины или полного присутствия сущего, полностью-сущего? Или, наоборот, раз такая истина есть смерть как абсолют ослепления, — что есть смерть как истина? Не *что есть*, поскольку форма этого вопроса производится как раз тем, что он ставит под вопрос; но — как пишется, как записывается невозможная полнота абсолютного присутствия *ὄντως ὄν* [подлинно сущего]? Как предписывается необходимость множественности родов и идей, соотношения и различия? Как прослеживается (*se trace*) диалектика?

Абсолютная невидимость истока видимого, блага-солнца-отца-капитала, ускользание от формы присутствия или существования (*étantité*), весь этот избыток, который Платон обозначает как *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας* (по ту сторону существования или присутствия), дает место, если так можно еще сказать, структуре восполнительности (*suppléance*), с которой все присутствия окажутся подставленными восполнениями отсутствующего истока, а все различия в системе присутствий — неустранимым эффектом того, что остается *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας*.

И как Сократ — мы это наблюдали — восполняет отца, так же и диалектика восполняет невозможный *ноэзис*, запретное созерцание лика отца (блага-солнца-капитала). Устранение (*retrait*) лица

разом открывает и ограничивает отправление диалектики. Оно намертво спаивает ее с «низшими» — с миметическими искусствами, игрой, грамматикой, письмом и т.п. Исчезновение лица есть движение различая (*différance*), которое насильственно открывает письмо, или, если угодно, — открывается письму, и которое письмо открывает себе. Все эти «движения», во всех этих «смыслах», принадлежат к одной и той же «системе». К одной и той же системе принадлежат гипотеза *Государства*, описывающая недоступность отца *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας* в ненасильственных терминах, и гипотеза отцеубийства, идущая от Чужеземца и угрожающая отцовскому *логосу*. И заодно несущая угрозу домашней, иерархизованной внутренности фармации, хорошему порядку и хорошей циркуляции, хорошему назначению ее продуктов, проверенных, классифицированных, дозированных, снабженных этикетками, строго различенных на лекарства и яды, посеvy жизни и посеvy смерти, хорошие и плохие следы. Единство метафизики, техники, вычислительного бинаризма. Философский, диалектический контроль *фарμάκκα*, который должен бы передаваться от законного отца к благородному сыну, — только его непрестанно ставит под вопрос семейная сцена, разом выстраивая и разрывая переход, связывающий фармацию с домом. «Платонизм» есть всеобщее *повторение* этой семейной сцены и в то же время мощнейшая попытка поставить под контроль, подмять и замять ее, заглушить ее шум, скрыть, задернув занавески перед утром Запада. Можем ли мы пуститься на поиски другой защиты, коль скоро эта фармацевтическая «система» сковывает, одним и тем же захватом, не только сцену *Федра*, сцену *Государства* и сцену *Софиста*, платоновские диалектику, логику и мифологию, но также, по всей видимости, и иные негреческие структуры мифологии? И если нет уверенности в том, что и вообще-то существует такая вещь, как «мифологии» негреческие, раз оппозиция *миф/логос* удостоверяется лишь *после* Платона, — к какой тогда всеобщей, неизменной необходимости мы можем прийти? Иначе говоря, что означает платонизм как повторение?

Давайте повторим. Итак, исчезновение блага-отца-капитала-солнца есть условие дискурса, на сей раз понятого как момент — а не как принцип — *всеобщего* письма. Это письмо (есть) ἐλέκειναι τῆς οὐσίας. Исчезновение истины как присутствия, ускользание наличного истока присутствия (l'origine présent de la présence) — условие всякой (манифестации) истины. Неистина есть истина. Неприсутствие есть присутствие. Различае (différance), исчезновение изначального присутствия, есть *разом* условие возможности и условие невозможности истины. Разом. «Разом» означает, что наличное-сущее (ὄν) в своей истине, в присутствии своего тождества и тождестве своего присутствия *удваивается*, как только появляется, как только представляется (se présente). Оно *является, в своей сущности, как* возможность собственного удвоения. То есть, в платоновских терминах, — своей самой что ни на есть собственной неистины, своей псевдоистины, отраженной в образе, фантазме, симулякре. Оно не есть то, что оно есть, тождественное и тождественное себе, уникальное, иначе, как *добавляя себе* возможность быть *повторенным* как таковое. И от этой добавки тождество его выхолащивается, ускользает в восполнении, которое представляет (présente) это тождество.

Исчезновение лица или структура повторения не позволяют, стало быть, контролировать себя ценностью истины. Напротив, оппозиция истинного и неистинного целиком включена, *вписана* в эту структуру, в это всеобщее письмо. Истинное и неистинное суть разновидности повторения. И невозможно никакое повторение иначе, как в *графике восполнительности* (supplémentarité), добавляющей, за неимением какой-либо полной единицы, другую единицу, каковая восполняет первую, будучи одновременно достаточно тождественной и достаточно иной, чтобы заместить, добавившись. Так, с одной стороны, повторение есть то, без чего не было бы истины: истина сущего в умопостигаемой форме идеальности раскрывает в *эйдосе* то, что может повторяться, будучи тождественным, ясным, устойчивым, отождествимым в своем равенстве самому себе. И только *эйдос* может дать место

повторению как анамнезу или майевтике, диалектике или дидактике. Здесь повторение дается как повторение жизни. Тавтология есть жизнь, выходящая из себя лишь затем, чтобы в себя вернуться. Держась подле себя в *мнеме*, в *логосе* и в *фонэ*. Но с другой стороны, повторение совпадает с движением неистины: присутствие сущего тут теряется, рассеивается, умножается в мимемах, образах, фантазмах, симулякрах и т.п. В феноменах — уже. И это повторение есть возможность становления чувственным, неидеальность. На стороне нефилософии, плохой памяти, гипомнеза, письма и т.п. Здесь тавтология есть безвозвратный выход жизни вонне себя. Повторение смерти. Безудержная растрата. Неустрашимый избыток, за счет игры восполнения, всякой близости-к себе живого, блага, истинного.

Эти два повторения соотносятся одно с другим согласно графике восполнительности. Это значит, что нельзя больше «отделять» одно от другого, мыслить их отдельно друг от друга, наклепать на них «этикетки», что в *фармации* нельзя больше различить лекарство и яд, добро и зло, истинное и ложное, внутреннее и внешнее, животворное от смертоносного, первичное от вторичного и т.д. Помысленный в плане этой изначальной обратимости (*réversibilité*), *фармакон* есть *тождественное* именно потому, что не имеет никакого тождества. И тождественное (есть) в восполнении. Или в различае (*différance*). В письме. Если бы Тевт, преподнося царю уникальный дар (*présent*) письма как *фармакона*, что-либо *подразумевал*, таким бы мог быть его дискурс.

Но Тевт, помимо прочего, слова снова не взял.

Приговор великого бога остался без ответа.

.....

Закрывши лавочку, Платон ушел, прячась от солнца. Он сделал несколько шагов во тьме и в глубину запасника, склонился с интересом над *фармаконом*, решил анализировать.

Вся *фармация* отражалась в жидкой толще, дрожа в глубинах зелья бездонным повторением его фантазма.

Тут аналитик понимает, что надо провести различие — между двумя повторениями.

Хотел бы отделить благое от дурного, истинное от ложного.

Он снова склоняется: повторения повторяют одно другое.

Держа *фармакон* в одной руке, писчую тростинку — в другой, Платон бормочет что-то, переписывая игру формул. В замкнутом пространстве фармации отзвуки монолога непомерно усиливаются. Запертая речь наталкивается на углы, откалываются слова, отделяются крупницы фраз, разъятые члены кружат по коридорам, застывают на круг-другой, переводят друг друга, переартикулируются, друг от друга отскакивают, противоречат, препираются, оговаривают, возвращаются в виде ответов, налаживают общение, обороняются, учреждают внутренний рынок, вступают в диалог. Полный смысла. Целая история. Целая философия.

«ἢ ἤχη τοῦτων τῶν λόγων... отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого».

В невнятом бормотании выхватывается обрывок филологической формулировки, и почти можно различить (но слышно так плохо!): ведь *логос* любит сам себя, и сеет...^{*} *фармакон* означает удар... «так что *фармакон* должен был бы означать нечто, относящееся к демонической порче либо используемое как целебное средство против подобной порчи»... удар на силу... залп... переворот... но всё впустую... тычет по воде... ἐν ὕδατι ὑράψει... удар судьбы... Тевт, что ударился изобретать письмо... и календарь... и кости... κυβεία... бой календаря... актер в ударе... и удар письма... бросок костей... двойной удар... κόλαφος... *gluph*... *colpus*... удар... глиф... скальпель... скальп... хрис, хризолит, хрисология...

Платон присаживается себе на уши (*se bouche les oreilles*), чтобы лучше слышать, как он сам говорит, чтобы лучше видеть, лучше анализировать.

Он понимает, что надо провести различие — между двумя повторениями.

^{*} *S'aime* 'любит себя' звучит как *sète* 'сеет'. Далее практически неприводимый подбор идиом со словом *coup* 'удар'. — Прим. пер.

Он ищет золото. Πολλάκις δὲ λεγόμενα καὶ ἀεὶ ἀκούόμενα... «мысли эти нужно не раз пересказать, и постоянно выслушивать, причем в продолжение многих лет, и только с трудом, после сильного напряжения удастся очистить их, как очищают золото...» И философский камень. «Златое правило».

Надо бы провести различие между двумя повторениями.

— Но всё равно же они одно другое повторяют, друг другом замещаются...

— Да нет, не заменяют — добавляются...

— Вот именно...

Вот еще что нужно отметить. И закончить это Второе письмо: «...Приняв это в соображение, остерегайся, как бы тебе не пришлось сожалеть о том, что сказанное теперь недостойным образом получило огласку. Более всего надо печься о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать... τὸ μὴ γράφειν ἀλλ' ἐκμανθάνειν... ведь невозможно, чтобы написанное не получило огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах... οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται... и на свете нет и будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — Σωκράτους ἔστιν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος... это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен... Будь здоров, слушайся меня, а это письмо, прочтя его несколько раз, сожги...»

— Надеюсь, оно не пропадет. Живо, копию... графит... копирку... прочтя это письмо несколько раз... сожги его. И вот — зола (Il y a là cendre). А теперь надо бы провести различие между двумя повторениями.

Ночь проходит. Наутро слышатся удары в дверь. На сей раз, кажется, они идут снаружи, удары...

Два удара... четыре...

— Но это, может быть, остаток, греза, осколок грезы, эхо ночи... этот другой театр, эти удары снаружи...

Литература

- Кралечкин 2007 — Деррида Ж. Фармация Платона // *Id.* Диссеминация / пер. Д. Кралечкина; науч. редактор В. Кузнецов. Екатеринбург: «У-Фактория», 2007: 71–217.
- Фрэзер 1983 — Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь / пер. М.К. Рыклина; ред., послесловие и комм. С.А. Токарева. М.: Политиздат, 1983².
- Ast — Ast, Georg Anton Friedrich. *Lexicon Platonicum*. 3 Bde. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1835–1839.
- Blumenthal 1928 — Blumenthal, Albrecht von. Typos und Paradeigma // *Hermes* 63 (1928): 391–414.
- Boisacq — Dictionnaire étymologique de la langue grecque / étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes par Émile Boisacq. Heidelberg: Carl Winter; Paris: C. Klincksieck, 1916.
- Bourguet 1919 — Bourguet, Émile. Sur la composition du «Phèdre» // *Revue de Métaphysique et de Morale* 26.3 (1919): 335–351.
- Boylan 1922 — Boylan, Patrick. Thot, the Hermes of Egypt. London: Humphrey Milford; Oxford University Press, 1922.
- Černý 1948 — Černý, Jaroslav. Thoth as Creator of languages // *The Journal of Egyptian Archaeology* 34 (1948): 121–122.
- Chambry 1931 — Platon. La République IV–VII / Texte établi et tr. par E. Chambry (Œuvres complètes 7.1). Paris: Les Belles Lettres, 1931. (Coll. Budé.)
- Chambry 1934 — Platon. La République VIII–X / Texte établi et tr. par E. Chambry (Œuvres complètes 7.2). Paris: Les Belles Lettres, 1934. (Coll. Budé.)
- Corbin 1964 — Corbin, Henry. Histoire de la philosophie islamique / Avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya. Paris: Gallimard; NRF, 1964¹. (Coll. «Idées».)
- David 1949 — David, Madeleine. Les Dieux et le Destin en Babylonie. Avant-propos de B. Hrozný. Paris: P.U.F., 1949.
- Delcourt 1942 — Delcourt, Marie. Légendes et culte des héros en Grèce. Paris: Presses Universitaires de France, 1942.
- Delcourt 1944 — Delcourt, Marie. Œdipe ou la légende du conquérant. Paris: E. Droz, 1944.
- Delcourt 1965 — Delcourt, Marie. Pyrrhos et Pyrrha: Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- Derrida 1967a — Derrida, Jacques. La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: P.U.F., 1967.
- Derrida 1967b — Derrida, Jacques. De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967.

- Derrida 1968a — *Derrida, Jacques*. La Pharmacie de Platon 1 // Tel Quel 32 (1968): 3–48.
- Derrida 1968b — *Derrida, Jacques*. La Pharmacie de Platon 2 // Tel Quel 33 (1968): 18–59.
- Derrida 1968c — *Derrida, Jacques*. Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel // Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968) / Textes publiés sous la direction de Jacques d'Hondt. Paris: P.U.F., 1970: 27–83. (Coll. «Épiméthée».) [= Derrida 1972b: 79–127.]
- Derrida 1972a — *Derrida, Jacques*. La Dissémination. Paris: Éditions du Seuil, 1972. (Coll. Tel Quel.)
- Derrida 1972b — *Derrida, Jacques*. Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. (Coll. «Critique».)
- Dhorme 1945 — *Dhorme, Édouard Paul*. Les Religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- Diès 1972a — *Diès, Auguste*. Philosophie et rhétorique // *Id.* Autour de Platon. Essais de critique et d'Histoire. T. 1: Les voisinages, Socrate. Paris: Les Belles Lettres, 1972² [G. Beauchesne, 1927¹]: 100–125.
- Diès 1972b — *Diès, Auguste*. La Transposition Platonicienne // *Id.* Autour de Platon. Essais de critique et d'Histoire. T. 2: Les dialogues, Esquisses doctrinales. Paris: Les Belles Lettres, 1972² [G. Beauchesne, 1927¹]: 400–449.
- Dumézil 1924 — *Dumézil, Georges*. Le Festin d'immortalité: Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne. Paris: P. Geuthner, 1924.
- Eisler 1922 — *Eisler-Feldafing, Robert*. Platon und das ägyptische Alphabet // Archiv für Geschichte der Philosophie 34 (1922): 3–13.
- Erman 1937 — *Erman, Adolphe*. La Religion des Égyptiens / Traduit par Henri Wild. Paris: Payot, 1937.
- Festugière 1944 — *Festugière, Andre-Jean*. La Révélation d'Hermès Trismégiste. 4 t. T. 1: L'astrologie et les sciences occultes. Paris: J. Gabalda, 1944–1954.
- Frazer 1924 — *Frazer, James George*. Le Rameau d'Or / Trad. par Lady Frazer. Paris: P. Geuthner, 1924.
- Frazer 1925 — *Frazer, James George*. Le Bouc Émissaire: Étude comparée d'histoire des religions / Trad. par Pierre Sayn. Paris: P. Geuthner, 1925.
- Friedländer 1964 — *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. 1: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Berlin: Walter de Gruyter, 1964³.
- Frutiger 1930 — *Frutiger, Perceval*. Les Mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire. Paris: Félix Alcan, 1930.
- Northrop Frye 1957 — *Northrop Frye, Herman*. Anatomy of criticism: Four Essays. New Jersey: Princeton University Press, 1957.

- Godel 1956 — *Godel, Roger*. Platon à Héliopolis d'Égypte. Postface de François Daumas. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Goldschmidt 1940 — *Goldschmidt, Victor*. Essai sur le «Cratyle». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon. Paris: H. Champion, 1940.
- Goldschmidt 1947 — *Goldschmidt, Victor*. Le Paradigme dans la dialectique platonicienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- Harrison 1903 — *Harrison, Jane Ellen*. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge: at the University Press, 1903.
- Harrison 1925 — *Harrison, Jane Ellen*. Themis: A Study of the Social Origins of of Greek Religion. Cambridge: at the University Press, 1912.
- Havers 1910 — *Havers, Wilhelm*. Zur Etymologie von griech. φάρμακον // Indogermanische Forschungen 25 (1910): 375–392.
- Littré — Dictionnaire de la Langue Française / par Émile Littré. 4 vols. Paris: Hachette, 1863–1872¹.
- Louis 1945 — *Louis P.* Les Métaphores de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- Mannhardt 1884 — *Mannhardt, Wilhelm*. Mythologische Forschungen / Aus dem Nachlasse hrsg. von H. Patzig. Strassburg: Karl J. Trübner, 1884.
- Mauss 1950 — *Mauss, Marcel*. Sociologie et anthropologie / Préface de Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Mauss 1969 — *Mauss, Marcel*. Gift, Gift // Œuvres. Vol. 3: Cohésion sociale et division de la sociologie. Paris: Minuit, 1969: 46–51. [= Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves / Éd. par Charles Andler et Christian Pfisterer. Straßburg: Istra, 1924: 243–247.]
- Maspero 1911 — *Maspero, Gaston*. Les contes populaires de l'Égypte ancienne. Paris: E. Guilmoto, 1911⁴ [Maisonneuve et C^{ie}, 1882¹].
- Milne 1924 — *Milne, Marjorie Josephine*. A Study in Alcidas and his Relation to Contemporary Sophists. Ph.D. Diss. Bryn Mawr College, 1924.
- Morenz 1962 — *Morenz, Siegfried*. La Religion égyptienne. Essai d'interprétation / Traduit par L. Jospin. Paris: Payot, 1962.
- Moutsopoulos 1959 — *Moutsopoulos, Evangelhos*. La Musique dans l'œuvre de Platon. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Nilsson 1925 — *Nilsson, Martin P.* A History of Greek Religion / Trans. by F.J. Fielden; with a Preface by Sir James G. Frazer. Oxford UP, 1925.
- Parain 1942 — *Parain B.* Essai sur le logos platonicien. Paris: Gallimard, 1942.
- PWRE — Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von Georg Wissowa etc. Stuttgart: J.B. Metzler etc., 1894–1980.
- Ræder 1905 — *Ræder, Hans*. Platons philosophische Entwicklung. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1905.

- Rivaud 1906 — *Rivaud, Albert*. Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Paris: Félix Alcan, 1906.
- Rivaud 1925 — Platon. Timée. Critias / Texte établi et traduit par Albert Rivaud (Œuvres complètes 10). Paris: Les Belles Lettres, 1925. (Coll. Budé.)
- Robin 1954 — Platon. Phèdre / Texte établi et trad. par Léon Robin (Œuvres complètes 4.1). Paris: Les Belles Lettres, 1954⁴ [1926¹]. (Coll. Budé.)
- Robin 1964 — *Robin, Léon*. La Théorie platonicienne de l'amour. Paris: Presses Universitaires de France, 1964² [Félix Alcan, 1908¹].
- Roscher — Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. von W.H. Roscher etc. Leipzig: B.G. Teubner, 1884–1937.
- Sauneron 1957 — *Sauneron, Serge*. Les Prêtres de l'ancienne Égypte. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Sauneron 1960 — *Sauneron, Serge*. La Différenciation des langages d'après la tradition égyptienne // Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire [BIFAO] 60 (1960): 31–41.
- Shuhl 1934 — *Shuhl, Pierre-Maxime*. Essai sur la formation de la pensée grecque. Paris: Félix Alcan, 1934.
- Shuhl 1952 — *Shuhl, Pierre-Maxime*. Platon et l'art de son temps. Paris: Presses Universitaires de France, 1952² [Félix Alcan, 1933¹].
- Süss 1910 — *Süss, Wilhelm*. Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik. Leipzig: Berlin: B.G. Teubner, 1910.
- Vandier 1949 — *Vandier, Jacques*. La Religion égyptienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- Vernant 1962 — *Vernant, Jean-Pierre*. Les Origines de la pensée grecque. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Vernant 1965 — *Vernant, Jean-Pierre*. Mythe et pensée chez les Grecs. Paris: François Maspero, 1965.
- Vernant 1967 — *Vernant, Jean-Pierre*. Œdipe sans complexe // Raison présente 4 (août–septembre 1967): 3–20.
- Vernant 1970 — *Vernant, Jean-Pierre*. Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Œdipe-Roi» // Échanges et Communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss. Vol. 2. Paris; The Hague: Mouton, 1970: 1253–1279.
- Vernant, Détiéne 1967 — *Vernant, Jean-Pierre; Détiéne, Marcel*. La mètis d'Antiloque // Revue des Études grecques 80 (janv.–déc. 1967): 68–83.
- Vernant, Détiéne 1969 — *Vernant, Jean-Pierre; Détiéne, Marcel*. La mètis du renard et du poulpe // Revue des Études grecques 82 (juill.–déc. 1969): 291–317.