

РОЛАН БАРТ, ИЛИ ПИР СОФИСТОВ

Действующие лица (в порядке произнесения речей):

1. Аристей
2. Агафон
3. Бион
4. Ктесий
5. Софрон

Софрон. Ну вот, друзья. Трапеза завершена, флейтистка, как водится, выдворена, и теперь можно без помех предаться любомудрию. Надеюсь, вы не забыли о том, что предметом нынешней беседы будет один из наших соратников, а именно всем вам хорошо известный Ролан Барт. Каждому из нас предлагается произнести что-то вроде энкомия в его честь, хотя законами жанра можно, в общем-то, и пренебречь. Условие одно: речь должна быть составлена лично каждым из ораторов и по возможности содержать некие свежие мысли, ранее не высказывавшиеся. Что ещё? Да: жаждущие могут, конечно, потягивать вино, но при этом весьма желательно не накачиваться сверх меры и *favere linguis*, т.е. *εὐφραίνειν*¹. Надеюсь, наш нынешний симпозиум пройдёт не хуже, чем обычно.

Аристей. Если только Бион не будет, как обычно, сморкаться в рукав.

Агафон. Аристей, оставь ты его в покое! Когда это он в последний раз при тебе сморкался?

Софрон. Други, други, у нас пир мудрецов, а не балаган! А ты, Аристей, поостерёгся бы лучше от насмешек над Бионом: как бы они тебе потём не икнулись. Честно говоря, вообще не хочется сегодня никакой агонистики, чему бы она там ни давала начало. Пусть уж лучше все почести достанутся тому, кого мы собираемся «оговаривать». Итак, первым по порядку возьмёт слово наш Аристей, муж, немало повидавший и услышавший такого, чего нам с вами и не снилось.

Аристей. Ну, ты меня прямо каким-то Гильгамешем выставил, а не Аристеем. Жаль, конечно, что сразу придётся пойти наперекор твоим просьбам и пожеланиям, но я-то вовсе не энкомий собирался произносить, и даже не «нечто вроде». Пожалуй, мою речь скорее следует назвать *анафемой*² Ролану Барту — и уж понимайте это, как кому заблагорассудится. А для начала придётся нам отдать дань пресловутой «интертекстуальности», о которой так много говорят большевики от структурализма и без которой в действительности нет, никогда не было и не будет ни одного текста.

Речь Аристея о кувшине

¹ "Хранить благоговейное молчание" (лат., греч.).

² ἀνάθεμα.

Позвольте поэтому привести один несколько экзотический пример, призванный проиллюстрировать чувство, навеваемое на мою *скоромную* особу «структурализмом» Ролана Барта. Не берусь утверждать, что сей пример «правильный»; если это и в самом деле не так, то прошу рассматривать его как простое упражнение в чтении «по Барту».

Существует один текст, жанр которого нам удобнее всего определить как «житие», хотя это — слово с иными коннотациями, вводящее в данном случае в немалый соблазн. По-тибетски же этот жанр называется *нам-тар*¹, что можно перевести как 'полное освобождение'. Герой нашего текста — великий тибетский поэт и мистик Ми-ла рэй-па². Ради простоты предлагаю называть его в дальнейшем просто «Ми-ла». Его *нам-тар* поразителен прежде всего многочисленными любопытнейшими подробностями, создающими, как мог бы сказать Барт, «эффект реальности»³. Ограничившись этими кратчайшими рекомендациями, хочу привлечь ваше внимание к одной-единственной примечательной подробности из *нам-тар*'а Ми-ла.

Несколько лет Ми-ла провёл в уединённой пещере, где предавался почти непрерывной медитации (по выражению автора нашего текста, «его медитационная подушка никогда не остывала»). Но настал день, когда все его съестные припасы (в основном *цзамба*⁴, т. е. мук< из поджаренного ячменя) полностью истощились. Ему следовало бы спуститься со своей вершины в деревню и попросить подаяния, но дело заключалось в том, что он дал обет как раз-таки этого не делать. Обет же, как известно, нерушим. Поэтому наш Ми-ла приготовился к голодной смерти. Однако вскоре ему в голову пришло, что, если он выйдет из пещеры и пошарит вокруг в поисках съестного, то обет останется в неприкосновенности. Пошатываясь, Ми-ла выбрел на свет Божий и вскоре обнаружил заросли молодой крапивы. Нарвав крапивы, он сварил (или 'заварил'?) её в своём глиняном кувшине. В дальнейшем крапива долго служила ему пищей. Между прочим, друзья, тибетское название крапивы — *са-чхаг*, *са-по* и т.п.⁵ — родственно слову *са-во*⁶ 'есть', 'питаться' и, таким образом, может быть передано сразу и как 'едкая', и как 'съедобная'. От такой пищи Ми-ла, кстати сказать, весь позеленел и оброс тонкими волосками, напоминающими крапивную стрекательную «шерсть», так что его принимали за горного духа и величали «гусеницей». Однако всё же настал день, когда Ми-ла решил уйти из своей пещеры (оставим в стороне причины этого поступка). На сей раз он уже

¹ *rnam-thar*.

² *Mi-la ras-pa*; ср. другие русские транскрипции: Миларэпа, Миларайба. Жил в 1040-1123 гг.

³ Основные сведения о *нам-тар*'е Ми-ла и пересказ его содержания см.: Дылыкова 1986, сс. 148-157. Английский перевод см.: *Milarepa* 1977. Относительно свежее издание тибетского текста см.: *Mi-la ras-pa'i rnam-thar* 1989.

⁴ *rtsam-pa*.

⁵ *za-chag*, *za-po* etc.

⁶ *za-bo*.

буквально выполз наружу. Тут на глаза ему попался верный глиняный кувшин, и Ми-ла подумал, что справедливо будет захватить его с собой. Взяв кувшин за ручку, измождённый Ми-ла попытался подняться, но пошатнулся и выронил кувшин. Тот покатился, налетел на камень и раскололся. И тут поражённый Ми-ла увидел, что под разлетевшимися черепками остался в целости другой кувшин. Он был ярко-зелёным, с тончайшими ажурными стенками. Крапива, долгое время заваривавшаяся в кувшине, оставила на его стенках налёт, который впоследствии высох и затвердел. Думаю, что-то вроде этого получается, когда на воздушный шарик, щедро сдобренный клеем, наматывают оболочку из зелёных ниток (хотя, пожалуй, *смысл* такого изделия совершенно иной).

При виде «скелета» любимого кувшина целая лавина мыслей и чувств хлынула в голову бедного Ми-ла. Бренность бытия предстала перед ним во всей своей неопровержимой очевидности. Тут, пожалуй, можно вспомнить о том, что в буддийских философских текстах (да и не только в буддийских, а вообще в индийских и в тех, что с ними так или иначе связаны) кувшин служит первостепенным примером *объекта* как такового. Эту роль кувшина в индийской философии ... я рискнул бы сравнить с тем местом ... которое в европейской ... философии занимает *стол*. Мн-да, пожалуй, мне ... этого не удастся: что-то икота ... напала, и никак не отстаёт ... зараза.

Софрон. Ага! Вот тебе и повод заняться изучением этого явления: и *an sich*, и *für sich*.

Аристей. А ты, Софрон, либо прекрати ... мою икоту, либо сам говори вместо ... меня. Софрон. Не смущайся, Аристей, икай себе на здоровье. Я тебя охотно выручу: уж

о столе-то мне есть что сказать на нашем застолье.

Экскурсы Софрона и Ктесия о столе

Действительно, друзья, Аристей прав: верность философского, как принято выражаться, «дискурса» этому предмету поистине удивительна. Начнём с того, что мелькает он уже у Платона. Когда божественный Платон философствовал по поводу идей и употреблял такие слова, как «стольность»¹ и «чашность», Диоген-киник возразил ему: «Любезный Платон! Что касается меня, то стол и чашу я вижу, а вот стольности и чашности — хоть убей, увидеть не могу». Но Платон за словом за пазуху не полез и отвечал: «Да и немудрено. Глаза у тебя есть, так что ты вполне можешь увидеть и стол, и чашу; а вот ума, чтобы увидеть стольность и чашность, у тебя явно не хватает»². Не могу не вспомнить и «позднего» Витгенштейна, который в пику епископу Беркли³ неустанно сомневается в существовании указанной детали интерьера. Вот одно из таких

¹ τροπέζότης.

² Диоген Лаэртский 6.53. Ср. пер. М.Л. Гаспарова.

³ См. *О началах человеческого знания*, Часть I, 3.

мест: «Проверяет ли кто-либо когда-нибудь, по-прежнему ли здесь находится стол, когда никто не обращает на него (т. е. на стол) внимания?»¹. А как обойти молчанием Маркса, у которого старый добрый философский стол чуть ли не пускается в пляс? Я отнюдь не преувеличиваю. Вот что он говорит: «Стол остаётся деревом — обыденной, чувственно воспринимаемой вещью. Но как только он делается товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь. Он не только стоит на земле на своих ногах, но становится перед лицом всех других товаров на голову, и эта его деревянная башка порождает причуды, в которых гораздо более удивительного, чем если бы стол пустился по собственному почину танцевать»².

Агафон. Клянусь всеми стольными философами, я и сам готов пуститься в пляс от таких слов!

Софрон. Да уж. Впрочем, должен заметить, что и глиняный сосуд не совсем уж чужд европейской мысли. У того же божественного Платона Сократ терзает Гиппия вопросами о том, прекрасен ли прекрасный горшок³ и [у]половник к оному⁴ (или, как выражается один из переводчиков, «фиговая весёлка»⁵), а в *Государстве* он рассуждает о ремесле гончара⁶. Наверное, есть и другие примеры такого рода, но что-то сейчас не припомню.

Ктесий. Зато я не могу удержаться от нравоучительной побасенки, в которой «западный» стол прямо-таки вытюривает «восточный» кувшин с его почётного места. Раз Аристей ещё не справился со своей икотой, то я поспешу высказаться. Вспомнились мне пассажи из двух разных курсов индийской философии; в обоих излагается джайнская *сьяд-вада*¹, что можно условно перевести как «теория релятивизма». Не буду удручать ваш слух дословным воспроизведением этих пассажей: укажу лишь на самую суть дела. В первом из этих курсов, принадлежащих Сарвепалли Радхакришнану (его книгу можно было бы при желании назвать «традиционалистской»), пять тезисов *сьяд-вады* иллюстрируются на примере кувшина. Выглядит это примерно так: 1. *Сьяд асти* («возможно, есть»). Кувшин существует как сделанный из глины, в моей комнате, в данный момент, такой-то формы и такого-то размера. 2. *Сьяд насти* («возможно, нет»). Кувшин не существует ни как сделанный из металла, ни в ином месте и времени, ни иной формы или размера. 3. *Сьяд асти насти* («возможно, есть, а возможно, и нет»). В известном смысле кувшин существует, а в некотором смысле он не существует. 4. *Сьяд*

¹ *О достоверности* 163. Вариации на данную тему см. там же, 75, 119, 237, 314.

² Маркс & Энгельс, с. 81.

³ *Гиптий больший* 288с-е, 289а-б, 293с.

⁴ *Гиптий больший* 290d-е, 291а-с.

⁵ См. Лосев 1994, с. 169.

⁶ *Государство* 4.420е, 421d-е.

авактавья («возможно, вещь неопишима»). Вещь непредикативна. Хотя её собственная природа и отсутствие другой-природы (через дефис) совместно присутствуют в данном кувшине, мы всё же не можем их выразить. 5. *Сьяд асти авактавья*. Вещь существует, и она непредикативна. 6. *Сьяд настй авактавья*. Вещь не существует, и она непредикативна. 7. *Сьяд асти настй авактавья*. Вещь существует-не-существует, и она непредикативна². Теперь, друзья мои, самое время заглянуть в другую книгу, которую, если угодно, можно было бы назвать «антитрадиционалистской»: я говорю об *Истории индийской философии* Монороджона Роя, написанной по-бенгальски в духе плохо усвоенного (и ещё хуже усвояемого) марксизма. У него есть точно такое же изложение *сьяд-вады*, только в качестве примера там выступает — стол. Он и деревянный, и каменный, и железный и т.п.³. Какое-либо совпадение или случайность здесь полностью исключаются, что подтверждается не только структурой изложения *сьяд-вады* у наших авторов (в частности, оба «доводят» кувшин и стол только до четвёртого тезиса включительно), но и более широким контекстом обоих пассажей, предваряемых в обоих случаях прогремевшей на весь мир притчей о слепых, ощупывающих слона, и заключаемых в обоих случаях упоминанием о «небесном цветке». Конечно, оба автора могли воспользоваться одним и тем же источником (который Радхакришнан, в отличие от Роя, кстати говоря, указывает), но я всё же склонен полагать, что в данном случае сам Радхакришнан и послужил источником для Роя. Впрочем, это не так уж и важно: для нас с вами существенно, что Рой, стремясь переосмыслить «по-новому» индийскую философию, счёл необходимым в данном случае заменить традиционный кувшин «западным» столом.

Аристей. Двадцать два — четырнадцать — всё. И тишина. Друзья мои, свершилось чудо: она прошла без всяких видимых причин! Как тут не уверовать в предопределение... Однако за это время вы тут столько наплели, такой совершили *экскурс*, удачный в своей двусмысленности⁴, что я прямо и не знаю... А впрочем, благодарю за последние замечания: они позволят мне вернуться к Ми-ла, стоящему у разбитого кувшина, а уж через черепки кувшина и череп Ми-ла — и к нашему достопочтенному сюжету. Мне кажется необходимым подчеркнуть, что для Ми-ла его кувшин в изложенном мною эпизоде оказался не просто безразличным «объектом» и даже не верной посудиною, с которой до слёз жалко расставаться. Берите выше: кувшин предстал ему хрупкой скуделью, перстью

¹ *sy~d~v~da*.

² См.: Радхакришнан 1993, т. 1, с. 255.

³ См.: Рой 1958, сс. 243-244.

⁴ Ср. Барт 1989, с. 567.

земной, образом человека (*homo*), слепленного из праха (*humus*). С этой-то мыслью — сама по себе она, конечно, вполне тривиальна (во всяком случае, в моём изложении) — мы и оставим нашего *великого творца*¹. Предлагаю бросить прощальный взгляд на лужок перед его пещерой, на глиняные черепки и стоящего над ними Ми-ла, который со слезами на глазах произносит подобающий случаю стих. Да: об истории с кувшином мы и знаем-то именно потому, что этот стих входит в поэтический сборник Ми-ла под гордым названием *Сто тысяч песен Ми-ла рэй-пы*². Разумеется, здесь слово 'сто тысяч'³ не следует понимать буквально: оно означает просто 'собрание сочинений'. Знаменательно, однако же, что по звучанию оно весьма напоминает другое слово, обозначающее как раз 'кувшин'⁴.

Постараюсь теперь напомнить, что эта быличка с кувшином, которая, кажется, слишком затянулась (впрочем, не только по моей вине) и приобрела в моих устах характер какой-то сомнительной стилизации, была рассказана в качестве небольшой затравки для разговора о структурализме и о Ролане Барте. Надеюсь, любого из нас она способна навести на множество разнообразных мыслей, отличных, конечно же, как от мыслей Ми-ла по этому поводу, так и от моих собственных. Позвольте поэтому высказать свои мысли, чтобы вы получили возможность противопоставить им ваши.

Прежде всего, крапивный «скелет» кувшина может, как мне кажется, служить некоторой моделью (хотя, пожалуй, весьма несовершенной) того представления о *структуре*, которое свойственно по крайней мере нескольким направлениям структурализма. В этой достаточно очевидной модели я хотел бы подчеркнуть лишь некоторые пункты. Это, прежде всего, сугубая «непрактичность» структуры. Практическим нуждам служил кувшин, который, чтобы обнаружить свою структуру, должен был «умереть», должен был быть «принесён в жертву», должен был подвергнуться расчленению, «развинчиванию», «деконструкции». В каком-то смысле кувшин потерял свой смысл кувшина, хотя сама «кувшинность», пожалуй, осталась (другой вопрос — что́ понимать под этой «кувшинностью»). Обнажив свою структуру, кувшин (который, если воспользоваться терминологией Барта, я бы назвал «Произведением») лишился своей непререкаемой непрозрачности. Его плотность и непроницаемость вдруг оказались иллюзорными. На место им пришли совсем другие, противоположные свойства: лёгкость, воздушность, «ажурность». Видимо, они не менее иллюзорны, но важно то, что они иллюзорны *иначе*, а также то, что они раскрыли нам (как и ошеломлённому Ми-ла) *прошлую* иллюзорность во всей её наглядности.

¹ Санскр. *Maheṅvara*, тиб. *dBang-phyug chen-po*: почётное прозвание Ми-ла рэй-пы.

² *Mi-la ras-pa'i mgur-'bum*.

³ *'bum*.

⁴ *bum*.

Ктесий. Прости, Аристей, что снова перебею тебя, но надеюсь своим вмешательством пролить воду на твою мельницу. Друзья: то, что все эти смыслы действительно присутствуют в истории с кувшином Ми-ла, а не «вкладываются» в неё нашим оратором, можно было бы доказать на множестве примеров, из которых мы сейчас ограничимся лишь одним, наиболее подходящим. Речь идёт о полемике Мадхусуданы Сарасвати, «позднего» представителя школы адвайта-веданта, с его оппонентами, двайта-ведантистами. Полемика эта касается, в частности, одного из определений иллюзорности¹, в котором она предстаёт как сущность, «вытесняемая» знанием. Двайта-ведантисты утверждают, что такое определение бессмысленно: когда тяжёлая железная палица разбивает глиняный кувшин, то разбивает его именно палица, а не знание. Мадхусудана готов согласиться с тем, что с помощью палицы разбивают следствие, т.е. кувшин, но он утверждает, что кувшин продолжает существовать в скрытой или потенциальной форме в своей материальной причине, т.е. в глине.

Аристей. Это и есть остающаяся «кувшинность»?

Ктесий. О-о, нет! Не совсем. Во всяком случае, дело здесь в том, что разрушается при этом лишь следствие, а не его материальная причина. Напротив, когда мировая иллюзия² устраняется или вытесняется знанием, то устраняется (или вытесняется) она сразу и как причина, и как следствие.

Аристей. Ну, Ктесий: спасибо. «Что бы один ни придумал — мысль его будет короче...»³, или «один ум хорошо...». Так вот: открывшееся перед Ми-ла ажурное плетение из тончайших волокон крапивы, столь похожее и не похожее на разбитый кувшин, я позволю себе, говоря о Барте, назвать другим его любимым словом: «Текст». Напомню, что Барт любит подчёркивать этимологию этого слова, в латинском языке означающего прежде всего 'ткань'.

Тут меня легко можно поймать за руку и указать на то, что у Барта (и не только у него) акцент зачастую ставится на *динамичности* структуры, а не на её *статичности*. Именно поэтому я и выразил вначале сомнение в «правильности» моего примера. Всё так; всё верно; но ведь и от статичности никуда не денешься! Кроме того, остов кувшина дорог мне ещё и потому, что он, говоря словами Барта, вводит «код смерти», столь важный для структурализма и его «пост»-бытия, которому мы никак не можем подобрать подходящего именованья. Стоит ли зачитывать этот слишком хорошо известный некролог? Смерть произведения. Смерть метафизики (или: метафизике!). Смерть мифов. Смерть истины. Смерть автора («Автор умер — да здравствует читатель!»). Да что уж там автор — сам Бог, говорят, умер в предрассветных сумерках, выветивших вскорости

¹ *m~y~*; ср. Барт 1989, с. 483.

² См. предыдущее примечание.

³ *Илиада* 10.225-226, пер. В.В. Вересаева; ср. *Пир* 174d.

«модернизм». Медицинские свидетельства о смерти выдаются направо и налево. Сколько кувшинов перебито! Сколько крапивных остовов вскрыто и, в свою очередь, передавлено! И если Ми-ла проливал слёзы, стоя над кучкой дорогих ему черепков, то здесь об этом и речи нет. Куда там! Горы обломков созерцаются с тем откровенным злорадством, с тем потиранием ручек, с каким Тертуллиан обзирает предстающую его воображению картину корчащихся в адском пламени царей, философов, поэтов, трагиков, гистрионов... *Quae tunc spectacula latitudo*¹! И как не вздрогнуть поневоле при его словах *dies ille derisus*², от которых испытанная фонетическая тропинка вмиг приведёт нас к имени «властителя дум», одного из соратников Барта! Вот уж воистину, друзья мои: *nomen est omen*³.

Какова же причина этого нескрываемо сладострастного смертосеяния? Вероятно, можно объяснять его по-разному, но я склонен видеть в нём малообоснованные победные реляции с того театра военных действий, где идёт нескончаемая война человека со знаком. А уж это — постоянная тема Барта, его конёк. «Означивание» для него во многом равносильно непрестанному (и чаще всего неосознаваемому) принуждению. И надо сказать, что тут у Барта есть свои резоны, но их я излагать не стану — скажем, потому, что они заслуживают отдельной речи, а я, пожалуй, и так уже исчерпал ваше терпение.

Софрон. Если ты о моём терпении, то его ещё в избытке. Однако по нашим обычаям каждый сам определяет продолжительность своей речи, так что теперь слово тебе, Агафон. А ты, Аристей... по-моему, всё же несколько сгущаешь краски.

Аристей. Возможно. Что поделаешь: нет у меня твоей проницательности. Я обикоте.

Ктесий. Тише, тише! Дайте же слово Агафону.

Агафон. Спасибо. Мне весьма на руку оказалось то, как закончил свою речь наш пылкий и вместе с тем неизменно колкий Аристей. Такое впечатление, что он прямо-таки разбудил меня, чтобы я подхватил, расширил, укрепил и закалил развёрнутую им агитацию. Что ж, я попытаюсь всё это сделать, хотя цели у меня, скажу сразу, прямо противоположные. Итак, прошу представить себе, что мы смертельно устали от этой непрерывной работы, от бесконечного «означивания», на котором и остановился Аристей. Представить это нетрудно: с каждым случается. Пытаясь убежать от «означивания», мы закрываем глаза и замираем. Но что происходит? Слышатся обрывки непонятных фраз; собачий лай; далёкое тарактенье экскаватора;

**Речь Агафона
об удовольствии**

¹ Каких же масштабов будет тогда зрелище! (лат.). См.: Тертуллиан, *О зрелищах*, XXX.

² Тот день, осмеянный [язычниками] (лат.). См. Тертуллиан, *ibidem*.

³ Имя — это предзнаменование (лат.).

поскрипыванья и шарканья; фортепианные пассажи за несколькими стенами; неожиданно включается холодильник... Всё это тоже что-то *значит* — пусть даже это всего лишь обрывки полновесных знаков. Да и то ещё полбеды: в нас самих, внутри, эта работа вовсю продолжается. Ни на мгновение не прекращается поток внутренних знаков — вернее, их обесмысленный круговорот, в котором за каждым знаком тянется обрывок его «семантического поля», как пучки травы за речной корягой¹. А стѐит нам только открыть глаза, как тут же в них бросается какой-нибудь воинствующий, кичащийся собою знак, крича: «Вот он я — **UNCLE BEN'S!** Ух, я тебя сейчас означу!».

Всѐ это, несомненно, очень остро чувствует и переживает Барт. По его словам, в окружающем нас мире, который для нас перестал быть «природой» и стал «знаковой системой», идёт вечная и упорная битва между человеком, взыскующим свободы, и знаком, воплощающим принуждение, воплощающим *власть*. При этом, как заметил Аристей, не столько мы «означиваем», сколько нас самих «означивают» в принудительном порядке. С этим-то «означиванием» и пытается бороться Барт — бороться, хотя этот глагол на первый взгляд и не слишком-то ему идёт. Но он и вправду борется, стараясь соблюдать знаменитый принцип дзюдо: «Нападающего тьяни, отступающего толкай». Иными словами, нужно максимально использовать силу (энергию) противника, оборачивая её против него самогò. Надо стараться перехитрить язык, подставить ему ловкую подножку. Однако при этом все победы, по Барту, неизбежно сводятся к мелким тактическим преимуществам, к нескольким успешно проведѐнным приѐмам. Окончательно победить в этой борьбе невозможно — даже по очкам.

Ну, хорошо. Почему бы в таком случае Ролану Барту не сбежать от знака вообще? Почему бы ему, подобно Ми-ла, о котором поведал Аристей, не посвятить себя непрерывной медитации в горной пещере — ведь медитация, говорят, полностью противоположна всякому «означиванию» — во всяком случае, её высшие ступени, вроде *асампраджнята-самадхи*² или *сатори*³? Я бы рискнул указать на два взаимодополняющих ответа. Первый даёт сам Барт: «Мы не герои, не рыцари веры. Мы невротики. Поэтому не стѐит пыжиться»¹. Второй же ответ — это одно из речений моего маленького сына Федра. Как-то раз мой Федр, обращаясь к коричневой тетради в клеточку как к живому собеседнику, произнёс следующие более или менее крылатые слова:

¹ Ср. Барт 1989, сс. 502-503.

² О важном для йоги понятии *асампраджнята самадхи* (*asamprajñ~ta sam~dhi*), что можно перевести как "некогнитивное созерцание", т.е. сосредоточение, свободное от всяких познавательных актов, см.: Радхакришнан 1993, с. 360; *Классическая йога* 1992, с. 206, прим. к I.13; с. 211, прим. к 2.12; с. 222, прим. к 51.2; с. 234, прим. к 8.2; с. 238, прим. к 15.3

³ Ср. Барт 1989, с. 490.

Я всё приобрёл, всё, что нужно. Вот, смотри: пожарная каланча, домá, фонтаны... Как мне всё это надоело! Но что ж поделаешь — нравится мне всё это!

Почему-то мне представляется, что это весьма напоминает двойственность отношения и структурализма в целом, и Барта в частности ко *знаку* как таковому. С одной стороны, Барт «приобрёл» всё, ни от чего он не отрекается, у него, как говорят итальянцы, «всё годится для бульона»²: мифологии бушменов и парижан, творения Игнатия Лойолы и кулинарные книги, изречения Никиты Сергеевича Хрущёва и дзэн-буддийских монахов, реклама и надписи на заборах, сочинения Брехта, Аристотеля, Жоржа Батая, Расина, де Сада, Пруста, статьи из «Франс Суар», работы Маркса, Якобсона, Греймаса, Трубецкого — и несть им числа. С другой стороны — как же всё это надоело! Везде одно и то же: власть, власть, воплощённая в знаке и скручивающая человека в бараний рог. И вместе с тем — что ж поделаешь: нравится мне всё это! Вот и второй ответ на поставленный выше вопрос: Барт испытывает несомненное и острое *удовольствие от текста*, переходящее временами в бурное и продолжительное *наслаждение*, причём отнюдь не собирается этого скрывать. Напротив: говоря о чтении, он всю пользуется «эротическим кодом». Для Барта чтение (как и письмо) — это «*Кама-сутра*» языка³, это языковые, язычные, языческие утехы, это вождление к «эротическому телу» текста. Это льнущее, неспешное, безответственное припадание к текстовым «складкам», изгибам, к роскошным, тщательно выработанным *формам*. Семантически латинское слово *formosus* означает 'красивый', а морфологически — 'изобилующий формой, формами'. Этимологически же оно, возможно, родственно древнеиндийскому *gharmá-* ('жар', 'пыл') и русскому *жар*. Красивый текст (*textus formosus*) — это текст со множеством форм, в которые отлился пыл его создателя. А что же «содержание»? Для Барта оно — объект вождлений автора Произведения, но не Текста. С точки зрения Текста, формы «пóлы»⁴ — подобно пресловутым фигуркам силенов, из которых, однако, давно уже извлечено всякое содержимое — все эти статуэтки, пиксиды и прочие безделушки¹, предназначенные, по сути дела, для *far niente*. Что же до силенов, то их жребий куда выше: своими полостями они предоставляют пространство бесконечной игре взаимного притяжения и противоборства «означающего»

¹ Ср. Барт 1989, сс. 464, 475, 550.

² *Tutto fa brodo*.

³ Ср. Барт 1989, с. 464.

⁴ Ср.: «Мифический голос музы нашёптывает писателю не образы, не идеи и не стихотворные строки, а великую логику символов, необъятные полые формы, позволяющие ему говорить и действовать» [Барт 1989, с. 357, пер. Г.К. Косикова]; ср. также: «... всякого, кто пережил дьявольское наваждение языком, не могут не заморозить его полые формы (что прямо противоположно понятию о пустопорожних формах)» [Барт 1989, с. 562, пер. Г.К. Косикова].

и «означаемого», напоминающей отношения полов. Именно в этих полостях и разворачивается та изощрённая и жаркая тайная возня, которая простоты ради называется «чтением».

Итак, «содержание» — это пустота, но отнюдь не абсолютный вакуум. «Содержание» — это «ничто», но такое «ничто», которое является истоком и условием всякого «что». Это своего рода «силовое поле» — или, продолжая прежнюю игру, «силовая пòлость» — насыщенная энергией потенциальных смыслов. Вот и неудивительно, что для Барта любая попытка закрепления какого-то одного смысла за тем или иным Текстом попросту неправомочна — и прежде всего потому, что она противоречит самой природе смысловых волн, кванты которых мы выделяем лишь условно, в силу особенностей нашего восприятия. Ну вот, куда-то меня повело... Лучше я, пожалуй, прервусь и оставлю всякие попытки закруглить свои словеса, дабы не выставлять себя вам на съедение. Будем считать, что моя речь не удалась.

Софрон. Так ты закончил?

Агафон. Да.

Софрон. Так. Может быть, стòило бы тебе и продолжить, но — как знаешь. Я вижу, у Аристея с Ктесиём языки так и чешутся. Думаю, их прямо подмывает приплести сюда свою драгоценную... как там её — *шуньяту*²?

Аристей. Ещё раз вынужден признать твою проницательность. Правда, по-тибетски это будет немного не так³. Но я же только хотел уточнить...

Софрон. Имей совесть, Аристей! Бедняга Бион до сих пор и рта ещё не раскрыл. Дайте же человеку высказаться! Говори, Бион, не робей: упорным молчанием ты уже заранее придал своим словам особую цену, так что теперь всё, что ты ни скажешь, будет воспринято как настоящий оракул.

Бион. Моя речь, друзья, будет по необходимости краткой. Вынужден честно предупредить вас: я, к сожалению, никак не могу горделиво повторить вслед за героем

Джойса: «*I grandthanked after his obras*»⁴, чтобы при этом за английским *his* виделся Ролан Барт, а за испанским *obras* 'труды' маячило бы и русское 'образ'. Тут не грех вспомнить и о том, что где-то у Барта приводится старинная этимология слова *imago* 'образ', возводящая его ко глаголу *imitari* 'подражать'⁵ — связь, которая, конечно, куда более прочна и правомочна в соответствующих русских словах. Всего

**Речь Биона
о гаплоглогии**

¹ Ср. *Пир* 215b, 216e. См. также Платон 1993-1994, т. 2, сс. 453-454, прим. 85.

² *Ñānyat~* (санскр.): букв. 'пустотность'.

³ *stong-pa-nyid*.

⁴ *Finnegans Wake* 343.25.

⁵ Барт 1989, с. 297.

этого — и образов, и подражания — сегодня уже было в досталь, а моя речь, повторяю, будет краткой, и коснусь я только одной детали. Структурализм, как отмечает и сам Барт, и другие, постоянно имеет дело с самим собой¹. Об этой его «автореференциальности» (приношу извинения за такое словечко) говорилось уже немало, причём зачастую она называлась как-нибудь иначе: «внутренней противоречивостью», например. И в самом деле: отказываясь от «метаязыка», структурализм попадает в сомнительную позицию, в *пара-доксальную* (παρά δόξαν) позицию: ведь при этом стирается грань между объектом исследования и методом исследователя, а это, как ни крути, противу правил. Так вот: по этому поводу мне на ум пришло одно сравнение, которого я не встречал ни у Барта, ни у кого-нибудь ещё. Буду рад, если мне укажут на моего предшественника в этом вопросе. Сравнение следующее. Возьмём слово «гаплоглогия», т.е. 'простоговорение'. Как известно, в языкознании так называется явление упрощения морфологической структуры слова, при котором выпадает один из двух тождественных (или подобных) слогов. Так произошло, например, в русском слове «знаменосец», которое должно было бы звучать «знаменоносец». Хочу теперь обратить ваше внимание на то, что слово, описывающее данное явление, само этому явлению не подверглось. «Гаплоглогия» не превратилась в «гаплогию» — и, конечно же, потому, что это слово из обихода филологов, ревностно охраняющих нормативное произношение. Мне кажется, что подобный идеал стоял и перед Бартом, и перед его соратниками: описывать язык так, чтобы не подвергнуться влиянию этого языка, чтобы не «упроститься», не потерять своей исконной структуры. Вот, пожалуй, и всё, что я могу сейчас сказать.

Агафон. Молодец, Бюн! Сразу видно: человек старается сам думать, а не тасовать чужие карты. Не то что у нас: неумолчное пение цитат².

Аристей. Да уж, додумался, нечего сказать.

Софрон. Ну ладно, ладно... Что до меня, то я бы заметил, что «гаплоглогия» не превратится в «гаплогию» до тех пор, пока «филологи» не превратятся в «филогов». Что ж, Ктесий, теперь слово тебе, хотя ты сегодня уже неоднократно высказывался.

Ктесий. Мне соображение Биона показалось остроумным, хоть я и не могу судить о том, насколько оно верно. У меня голова устроена иначе: как только услышу словцо

**Речь Ктесия
о пауке и паутине**

вроде «автореференциальность» или даже «дискурс», так сразу у меня руки опускаются и тянутся к чаше с вином. Мои мысли по поводу Барта совершенно другие, и они, как вы уже сами догадываетесь, будут из разряда «сближения

¹ Ср. название одной из книг Барта: Barthes R., *Roland Barthes*. P., Seuil, 1985.

² Ср: «Цитата есть цикада. Неумолкаемость ей свойственна. ... Эрудиция далеко не тождественна упоминательной клавиатуре, которая и составляет самую сущность образования» [Мандельштам 1991, с. 368].

далековатого», как и у Аристея. Кстати, после его речи я могу говорить со спокойной совестью, поскольку моё «далековатое» будет всё же чуть «поближе», чем у него. Итак, предлагаю вам вспомнить вот какое место из Барта:

«Текст значит Ткань; однако если до сих пор эту ткань неизменно считали некоей завесой, за которой с бóльшим или меньшим успехом скрывается смысл (истина), то мы, говоря ныне об этой ткани, подчёркиваем идею порождения, согласно которой текст создаётся, вырабатывается путём нескончаемого плетения множества нитей; заблудившись в этой ткани (в этой текстуре), субъект исчезает, подобно пауку, растворённому в продуктах своей собственной секреции, из которых он плетёт паутину»¹.

Эти слова заставляют вспомнить сразу несколько индийских параллелей, которые можно условно разбить на три группы, хотя в действительности все эти тексты связаны друг с другом и образуют некое смысловое единство. В первой группе проявляется то, что, воспользовавшись терминологией Барта, можно назвать «кодом творения», однако с одной немаловажной оговоркой: ни одна индийская традиция никогда не обсуждала всерьёз возможности сотворения мира *ex nihilo*. Так вот: уже в древнейшей *упанишаде* возникновение мира сравнивается с тем, как паук выпускает паутину: «Как паук поднимается по паутине, как из огня вылетают крошечные искорки — так из этого *атмана* возникают все жизненные дыхания, все миры, все боги, все существа»². Почти столь же «бесхитростно» звучит этот мотив и в другой *упанишаде*: «Как паук выпускает и вбирает в себя нить, так возникают на земле растения, / Как растут волосы на голове и теле живого человека, так возникает всё из негибнущего»³. Однако этот образ, как мы сейчас увидим, вполне способен существенно усложниться. Так, в одной из «средних» (хронологически, конечно) *упанишад* он толкуется уже в духе школы *санкхья*. Деятельность Творца, преобразующего извечную первоматерию, сравнивается здесь с выделением паутины: «Кто, словно паук, нитями, возникшими из *прадханы*⁴, / Покрывает себя, следуя собственной природе, единый Бог — пусть он даст нам достичь Брахмана!»⁵.

До сих пор действие сравнения разворачивалось как будто на макрокосмическом уровне. Однако стоит только сместить акцент, как мы окажемся на уровне

¹ Барт 1989, с. 515, пер. Г.К. Косикова.

² *Брихадараньяка-упанишада* 2.2.20.

³ *Мундака-упанишада* 1.1.7, пер. А.Я. Сыркина.

⁴ *pradh-na-*: непроявленная извечная первоматерия.

⁵ *Шветашватара-упанишада* 6.10, пер. А.Я. Сыркина.

исключительно микрокосмическом, т.е. психофизиологическом. И вот в одной из явно «поздних» *упанишад* «работе» паука уподобляется единящая сила жизненного дыхания¹: «Как паук одной и той же нитью и выпускает паутину, и втягивает её обратно, так и это дыхание, когда оно движется, стягивает собою всё воедино»². Ну, а в другом месте из той же *упанишад* говорится следующее: «Как пауки выпускают нити и снова втягивают их, так душа³ входит в состояния сна и бодрствования и возвращается назад»⁴. Здесь явно видно, как этот образ занимает место другого, более в данном случае привычного: например, сравнения с рыбой или пиявкой, снующей туда-сюда, из сна в явь и обратно. Впрочем, и само наше сравнение, оказывается, с лёгкостью может «сновать» с одного уровня на другой.

Софрон. Ктесий, позволь замолвить словечко за «микрокосм». Дело в том, что не кто иной, как Гераклит, уподобляет душу пауку, а тело — паутине. Подобно тому как паук, говорит он, стоя в середине паутины, чувствует, как только муха порвёт какую-либо его нить, и быстро бежит туда, словно испытывая боль от порыва нити, так и душа человека в случае повреждения какой-либо части тела торопливо несётся туда, словно не вынося повреждения тела, с которым она прочно и соразмерно соединена⁵. Очень схожий пересказ этого фрагмента Гераклита даёт также Хрисипп — с той лишь разницей, что у него душа-паук, сидящая в центре сердца, держит кончики ощущений, откликаясь на всякое раздражение, а не только на боль⁶.

Аристей. Так я и знал! Только речь зайдёт об Индии — Гераклит сразу тут как тут. «К людям достойным на пир достойный без зова приходит»⁷.

Софрон. Ну почему же: а божественный Платон? А...

Ктесий. Прости, Софрон, но давай-ка отложим эту тему, а то я окончательно собьюсь. Как бы там ни обстояло дело с Гераклитом и прочими, но этот образ из *упанишад* продолжает свою жизнь в изречениях великих индийских святых. К нему обращается, например, Шри Рамакришна, который уже не упоминает ни о какой *прадхане*, проводя прямое тождество между миром и его Творцом. Слова Шри Рамакришны явно окрашены духом *бхакти*, т.е. преданной любви к Богу, причём, что ничуть не удивительно, в Его женской ипостаси: «Моя Пресвятая Мать есть первоначальная божественная Энергия — Она вездесуща. Она одновременно и внутри, и

¹ *pr-Āa-*.

² *Брахма-упанишада* 1.2.

³ *jśva-*.

⁴ *Брахма-упанишада* 4.8.

⁵ F B 67a DK = F 115 Markovich, пер. А.В. Лебедева; цит. по: *Фрагменты ранних греческих философов* 1989, с.251.

⁶ См. пер. А.В. Лебедева в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов* 1989, с.251.

⁷ *Пир* 174b, пер. С.К. Апта; см. также Платон 1993-1994, т. 2, с. 443-444, прим. 13.

вне явлений. Она породила мир. И мир носит её в своём сердце. Она — паук, а мир — сплетённая ею паутина. Паук извлекает паутину из своей сущности, а затем обвивает себя ею. Моя Мать одновременно и содержимое, и содержащее. Она — и скорлупа, и ядро...»¹. У Шри Раманы Махариши этот мотив предстаёт уже в более строгой адвайтис-тской трактовке: «Как паук выпускает паутинку и потом снова втягивает её в себя, так и ум проецирует мир вне себя и снова растворяет его в себе»².

Изложенные выше примеры (исключая, конечно, Гераклита) можно с некоторыми оговорками назвать «ведантистскими». Однако это сравнение встречается и в буддийской (без кавычек) литературе, где оно получает уже совершенно иную окраску. Мотив творения в ней, правда, сохраняется, но это творение понимается уже как самоубийственное, почему мы и можем сказать, что обнаруживаем в этих текстах «код самоубийства». Это хорошо видно, например, по строфе из *Дхаммапады*: «Возбуждённые страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину. Мудрые же, уничтожив поток, отказавшись от всех зол, странствуют без желаний»³. Как видим, в этой строфе, собственно говоря, используются два образа: (1) традиционный буддийский образ потока сансары, через который необходимо перебраться; (2) занимающее нас сравнение с пауком, гибнущим в собственной паутине. Известен комментарий Буддхагхоши⁴ к этому месту, который мы также приведём: «Как паук, соткав паутину, сидит в середине её и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавшихся в паутину, пьёт их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте — таким же образом существа, отдавшиеся страстям, развращённые ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, но не могут пересечь его»⁵. Приходится, правда признать, что комментарий в данном случае производит несколько странное впечатление: кажется, комментатор не понимает (или скрывает своё понимание) самоды соли образа, использованного в *Дхаммападе*, а именно самоубийственности действий паука.

Аристей. Это дело вполне обычное, и называется оно, как известно, *кризис* (хорошо хоть, не «смерть»!) *Комментария*⁶. Но вот зато в *Маха-праджняпарамита-шастре*⁷ сохраняется именно соль данного сравнения, хотя его внешняя форма несколько преобразуется. К сожалению, я сейчас не могу ни поручиться за точность

¹ *Gospel of Āṛṣ R-makrīshna. According to M., a son of the Lord, a disciple*, Madras 1922-1924, pp. 19 f.; цит. по: Роллан 1991, сс. 42-43.

² Шри Рамана Махариши 1991, с. 125.

³ *Дхаммапада* 347, пер. В.Н. Топорова; цит. по: *Дхаммапада* 1991, с. 55.

⁴ *Dhammapada-attha-kathā*.

⁵ Пер. В.Н. Топорова; см.: *Дхаммапада* 1991, с. 99.

⁶ Ср. Барт 1989, сс. 347-349.

⁷ *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra*, кит. *Да чжи ду лунь*.

цитаты, ни указать её точный адрес. Надеюсь, мне сие простится: ведь по объёму этот трактат — целая энциклопедия, да и дошёл он только в китайском переводе Кумарадживы. Однако за общий смысл цитаты я готов поручиться. Человек, сказано в этой *шастре*, беспрестанно занят деятельностью безосновательного воображения¹. Именно эта деятельность и создаёт иллюзорный мир, который человек привык считать окончательно реальным. И далее следует сравнение. Так же и шелковичный червь, говорится в *шастре*, сам из себя выделяет клейкие нити, в которых затем окончательно запутывается и которые становятся причиной его гибели. Как видим, негативная буддийская трактовка «миротворческой» деятельности сознания здесь выдерживается в полной мере, а что до шелковичного червя, то он, пожалуй, появился в *шастре* отнюдь не случайно, поскольку литература *праджняпарамиты* складывалась, скорее всего, в Северо-Западной Индии, в Кашмирско-Гандхарской области, что и позволяет нам предположить близкое знакомство авторов этой группы трактатов с методами производства шёлка.

Бион. Всё это дело напоминает мне библиотеку с плохим надзором, где смотрят не на содержание и даже не на заглавия выдаваемых или получаемых книг, а на какие-нибудь там формуляры или этикетки. Проницательные читатели этим вовсе пользуются: берут, например, «В помощь руководителю драматического кружка», а сдают, скажем, «Мой опыт работы на зерноуборочном комбайне *Нива-31*» — разумеется, с тем же формуляром, всё чин-чином.

Ктесий. Мн-да. Но библиотечные п/лки сюда не слишком подходят: мне рисуется что-то более динамичное. Может, это потому, что я так разогнался² и с налёту должен перескочить ещё к одной группе текстов. В них образ паука трактуется уже в «коде спасения» — что, конечно же, логически вытекает из двух «кодов», изложенных выше. Ничуть не удивительно поэтому, что опять-таки в одной из «средних» *упанишад* восхождение паука по им же выделенной паутине сравнивается с рецитацией священного слога *Ом*³, приносящей освобождение: «И как паук, поднявшись вверх с помощью нити, обретает свободное пространство, так же точно, поистине, и тот размышляющий, поднявшись вверх с помощью этого звука *Аум*, обретает независимость»⁴. Прошу отметить характерный мотив «*help yourself*», позволяющий нам

¹ *kalpana*.

² Ср.: «...Текст не может неподвижно застыть (скажем, на книжной полке), он по природе своей должен *сквозь что-то* двигаться — например, *сквозь произведение, сквозь ряд произведений*» [Барт 1989, с. 415, пер. С.Н. Зенкина].

³

⁴ *Майтри-упанишада* 6.22, пер. А.Я. Сыркина.

условно назвать тексты этой группы «йогическими»¹: в данном случае он удачно подчёркивается опять же тем, что паутина — продукт самого паука. Интересно, что в другой *упанишаде*, где тоже говорится о рецитации слога *Ом*, или *Аум*, освобождение, достигаемое с его помощью, сравнивается с тем, как змея сбрасывает кожу². Об этом полезно помнить, переходя к философским главам XII-й книги *Махабхараты*, где излагается диалог Джанаки и Панчашикхи, обсуждающих различные медитационные техники в духе древней санкхья-йоги. Суть таких техник заключается в «разотождествлении» с собственным телом. При этом излагается серия опорных «картинок», в которых освобождающийся созерцается: как паук, остающийся на своём месте, когда разрывается паутина; как олень, сбрасывающий рога; как змея, освобождающаяся от кожи³. Как видим, паук и змея оказались рядом, и это вполне логично: их объединили органические продукты жизнедеятельности (паутина, змеиная кожа), рассматриваемые в сотериологическом контексте *sub specie «help yourself»*. Нетрудно заметить также, что «направление» этого мотива в «йогических» текстах прямо противоположно тому, что мы наблюдали в текстах буддийских, где паук обречён на гибель. И последний пример, весьма примечательный и тоже «йогического» толка, почерпнут у Сатпрема, одного из главных авторитетов «интегральной йоги» Шри Ауробиндо. В одной из своих книг Сатпрем пытается описать особое состояние, возникающее у человека при осознании его подлинного «я», которое не ограничивается ни физическим телом, ни ментальными структурами. При этом, по словам автора, возникает парадоксальное чувство: «И здесь тоже странное «я», которое не есть «я». Можно сказать, что «я» не нахожусь больше в теле, как в центре ментальной и витальной паутины, но что тело во мне, со множеством прочих вещей»⁴. Здесь паук не только не «гибнет»: он к тому же никуда не «поднимается» и нигде не «остаётся»; он словно отступает в сторону, обнаруживая при этом, что паутина находится в нём самом. А как же иначе: ведь из него-то она и возникла, как уже отмечалось в начале моей речи. Вот мы и сделали полный оборот, *salto*, если можно так выразиться, *immortale*, вернувшись в

¹ Ср. широко известный, но плохо поддающийся переводу стих из *Бхагавадгиты* (6.5): «Пусть сам человек возвышает самого себя, пусть не принижает самого себя, / Ибо сам человек себе друг, и сам человек себе враг». Здесь на месте возвратных местоимений в оригинале стоит слово *~tm~*, и надлежало бы переводить так: «Пусть *атман* возвышает *атмана*, пусть не принижает *атмана*, / Ибо *атман* *атману* друг, и *атман* *атману* враг». К сожалению, и такой «перевод» отнюдь не передаёт всех смысловых извивов оригинала.

² «Если же он размышляет об этом высшем *пуруше* тремя частями — этим звуком *Аум*, то достигает жара солнца. Как змея освобождается от кожи, так же, поистине, освобождаемый от грехов, он возводится саманами в мир *Брахмана*.» [*Прашна-упанишада* 5.6, пер. А.Я. Сыркина].

³ *Махабхарата* XII.212.15, 47-49; см. Шохин 1994, сс. 313-314, прим. 34.

⁴ Сатпрем 1992, с. 40.

«коду творения»; смею надеяться, что при этом все три «кода», по которым «разыграны» помянутые мною тексты, объединились нераздельно, но и неслиянно.

Бион. Ты, я вижу, подошёл к концу, если уже не закончил; а у меня осталось ещё одно случайное соображение, которое мне потом просто некуда будет пристроить.

Ктесий. Ну, давай, что с тобой делать. Действительно, из тебя иначе и клещами слова не вытянешь.

Бион. Сам-то я вовсе не уверен в том, что моё замечание придётся к месту. Ну да уж ладно, поздно теперь идти на попятный. То, что говорил сейчас Ктесий, а также и Софрон, напомнило мне пару мест из диалогов Григория Сковороды. Одна из параномасий, к которым он всегда прибегает охотно, связывает «паутину» и «поучение». *Пря беса с Варсавою*: так называется первый из диалогов, в котором наш харьковский анахорет препирается с Даймоном, доказывая, что всё подлинно благое — легкодостижимо. И вот в самом начале этого диалога Даймон обращается к нему с такими словами: «Слыши, Варсава, младенческий уме, сердце безобразное, душо, исполненна паучины! Не поучающая, но паучающая. Не ты ли еси творяй страннья догматы и новья славы?»¹.

Агафон. «Душо, исполненна паучины?»

Бион. Вот именно. Видно, и самому Сковороде, и его Даймону этот каламбур пришёлся по сердцу. В их следующей *Пре*, озаглавленной *Край райский* (и здесь словесный перезвон!), Даймон снова бранит Варсаву: «О, буйй лобе, исполнен сътей паучинных!»².

Ктесий. Ну, вот: мало мне было одного Гераклита, так теперь ещё и Сковорода на мою голову... Тузы-то изрядные! Это, конечно, важный вклад в мою *гифологию*³, но его ещё надо хорошенько обдумать. А пока, возвращаясь к приведённому выше высказыванию Барта об авторе-пауке, можно увидеть, что в нём (т.е. в высказывании) в явном и скрытом виде содержатся все три вышеупомянутых «кода»: (1) «код творения» /мы, говоря ныне об этой ткани, подчёркиваем идею порождения/; (2) «код самоубийства» /заблудившись в этой ткани, ... субъект исчезает, подобно пауку, растворённому в продуктах своей собственной секреции/, который для Барта в данном случае равносителен (3) «коду спасения», ибо речь идёт о «смерти автора», спасительной для литературы в целом. Как и в случае с Гераклитом (не знаю, так ли со Сковородой), трудно сказать с уверенностью, сам Барт «дошёл» до такого сравнения или же откуда-то почерпнул его. Второе, впрочем, представляется более вероятным. Однако, учитывая

¹ Сковорода 1983, с. 286.

² Сковорода 1983, с. 298.

³ Ср.: «Если бы мы были равнодушны к неологизмам, то могли бы определить теорию текста как *гифологию* (*гифос* означает 'ткань' и 'паутина')» [Барт 1989, с. 515, пер. Г.К. Косикова].

множество и разношёрстность примеров, приведённых и мною, и вами, друзья, всякие попытки установить источник возможного здесь заимствования представляются мне крайне сомнительными¹. И всё же, если обозреть все приведённые примеры, можно отметить, что ближе всего к бартовскому толкованию этого сравнения стоят именно буддийские. Известен интерес Барта к буддизму; ему вполне могла быть знакома, например, *Дхаммапада* в английском переводе Радхакришнана²...

Аристей. И даже *Маха-пруджняпарамита-шастра* во французском переводе Ламотта³!

Ктесий. Вот-вот. Но лучше, пожалуй, отказаться от таких гаданий и ограничиться молчаливым изумлением перед живучестью подобных традиционных образов и их поистине невероятной способностью к самым даже неожиданным трансформациям. Здесь можно вернуться к вопросу о форме и содержании, о котором заговорил в своей речи Агафон. Что же касается самогò Барта, то он, как мне представляется, с честью выдержал сейчас нелёгкое испытание. На таких-то примерах и проверяется подлинный *maître*, который, словно Господь Бог у Мейстера Экхарта, «раскинул тенёта и сети свои на все создания»⁴ *письма* человеческого, так что и сам не подозревает того, из каких далее он может таскать мух! Замолкаю и преклоняюсь. *Rolandus Barthes mortuus est — vivat Rolandus Barthes*⁵!

Агафон. Bravo! За такую речь просто грешно не выпить.

Бион. И не говори.

Софрон. Да, Ктесий: задал ты мне задачку. С каким лёгким сердцем делал я *вступление* к нашей беседе, и каким тяжким грузом ложится на меня обязанность совершить из неё *исступление*! Похоже, благодаря твоей речи я *уже* впал в оное и действительно готов ограничиться изумлённым молчанием, как ты и советовал. Никак не могу поручиться за то, что кто-либо из нас будет в состоянии усвоить всю высказанную нынче премудрость⁶.

¹ Ср.: «Всякий текст есть между-текст по отношению к какому-то другому тексту, но эту интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски "источников" и "филиаций" соответствуют мифу о филиации произведений, текст же образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем *уже читанных* цитат — из цитат без кавычек.» [Барт 1989, с. 418, пер. С.Н. Зенкина].

² S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*. Oxford 1954.

³ É. Lamotte, *Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de N-g~rjuna*. Т. 1-5, Louvain 1944-1980.

⁴ *h>t sine netze unde stricke ûf alle créatûren ûz gespreitet*. Цит. по: Топоров 1989, с. 238, прим. 44.

⁵ Ср. вышеупомянутую книгу: Roland Barthes, *Roland Barthes*. P., Seuil, 1985.

⁶ Ср.: «...мы уже не в состоянии *выработать* наше собственное отношение к этой синтетической пище, полностью переваренной самим её изготовителем» [Барт 1989, с. 62, пер. Б.П. Нарумова].

Аристей. Брось, Софрон! Просто-напросто распусти всё, что здесь было наплетено, да и сплети сызнова, как Пенелопа¹.

Софрон. Стоп. Премудрость? А почему это, в самом деле, у нас всё 'пре': не 'мудрость', а 'премудрость', не 'стол', а 'престол', не 'свитер', а 'пресвитер' — и тому преподобное? Почему бы нам напоследок не поговорить просто о мудрости? Или хотя бы о любви к ней? Разве Барт не имеет к этому никакого отношения? Да как-то непонятно; во всяком случае, в «уважающий себя» философский словарь

**Заключительная
речь Софрона
о мудрости**

войдёт скорее не он, а его кириллический однофамилец². И немудрено: всегда ведь будет ощущаться некий зазор, люфт... какая-то *игра*³ между Бартом и философией. Подождика, скажете вы: да разве он сам хоть где-нибудь называет себя философом? Другое дело Сократ: вот он-то и философ⁴, и филолог⁵. Охотно соглашусь с этим, хотя Сократ имеет в виду нечто совсем другое. Согласен и на то, что Барт никак не втискивается в эту синтагму, каким союзом её ни связывай: хоть безмятежным соединительным, хоть воинственным противительным. И если его бракосочетание с Филологией — пусть хотя бы в сократовском смысле — ещё можно себе представить, то уж к утешению Философией он явно не склонен. В самом деле, не зачислять же его в философы лишь на основании нехитрого умозаключения: (1) Философия есть упражнение в умирании; (2) Все люди *ipso facto* упражняются в умирании; (3) Барт — человек; (4) *Ergo*, Барт — философ! Конечно, в поле зрения Барта оказываются и философские тексты — почему бы нет? Однако совершенно очевидно, что он читает эти тексты не так, как это делает (или, во всяком случае, призван делать) штатный профессор философии. Да, пожалуй, и внештатный тоже...

И вот здесь-то, наверное, как раз и коренится неудача нашей попытки посвятить Барта философии. Раз уж речь зашла о бартовском чтении, то я хотел бы спросить: зачем стремиться к мудрости тому, кто ею уже обладает? Правда, мудрость Барта — особая, она несколько не похожа ни на платоновскую σοφία, ни на запредельную *праджняпарамиту*. Барт — человек романской крови, и неудивительно поэтому, что ему больше пристало латинское обозначение мудрости. Напомню, что он любит

¹ Ср.: «... в многомерном письме всё приходится *распутывать*, но *расшифровывать* нечего; структуру можно проследить, «протягивать» (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех её повторах и на всех уровнях, однако невозможно достичь дна...» [Барт 1989, с. 389, пер. С.Н. Зенкина].

² Karl Barth.

³ «Французские слова *jeu* 'игра' и *jouer* 'играть' имеют специфический смысл в технике, означая свободный ход деталей» [прим. С.Н. Зенкина к: Барт 1989, с. 291]. Ср. также Барт 1989, с. 421.

⁴ φιλόσοφος.

⁵ φιλόλογος: *Федр* 236е.

подчёркивать этимологическую связь между словами: *sapientia* 'мудрость' и *sapor* 'вкус', *sapere* 'иметь вкус', 'ощущать вкус', 'понимать толк'. Отсюда такое его замечание:

«*Sapientia* — никакой власти, немного знания, толика мудрости и как можно больше ароматной сочности»¹.

Звучит это скорее как программа к действию, чем умерщвляющее «определение». Да так оно и есть: зримым выражением мудрости Барта служит его *μᾶθησις*, его «изошрённая возня» с текстами, в которой он пытается показать (а не доказать)² нам, как интересно и важно *читать* тексты, а не *читать* или *почитывать* их. Кроме того, он хочет, как мне кажется, настоять на том, что читать тексты нужно именно нам, стараясь не успокаиваться бездумно на выводах тех, кто этими текстами профессионально «занимается». Это, конечно же, довольно рискованно; но не является ли как раз эта рискованность (требуемая, как замечает сам Барт в удачном переводе, *раскованности*) верным знаком того, что где-то поблизости маячит некая возможность, которая, быть может, стоит этого риска? Не указывает ли рискованность на смутное присутствие *приключения*, исход которого, разумеется, непредсказуем? Ответа нет, но его предстоит выработать каждому, поскольку подобные вопросы уже кажутся почти неустраняемыми. Сам же Барт — а во многом именно благодаря ему такие вопросы и обретают свою колкость — решился на своё «семиологическое приключение» и, по всей видимости, не собирается в этом раскаиваться. Во всяком случае, он с лёгким сердцем может спросить «С чего начать?»³, но уж никогда не спохватится затем: «Кто виноват?». Если же при этой мудрой безоглядности Барт где-нибудь и оступится, то я, например, всегда готов, переиначив слова поэта, *pardon him for reading well*, поскольку противиться ему нелегко.

Нелегко, ибо его мудрость заразительна: так заразительно иные люди курят, смеются или, наоборот, раздражаются. Помнится, Сократ в *Пире* сетует на то, что мудрость не может передаваться от одного человека к другому, как вода перетекает по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой⁴. В этом Сократ, разумеется, лукавит, как показывает в дальнейшем восторженный рассказ Алкивиада⁵. Но, как бы там ни было,

¹ Барт 1989, с. 562, пер. Г.К. Косикова.

² Ср.: «Когда в споре мы *показываем* нечто своему собеседнику, мы как бы апеллируем к *последнему*, самому глубокому уровню реальности, настоятельно о себе возвещающему» [Барт 1989, с. 499, пер. Г.К. Косикова]. Ср. также: «... "реальность" показывается, а "реальное" доказывается...» [Барт 1989, с. 415, пер. С.Н. Зенкина].

³ См. Барт 1989, сс. 401-412.

⁴ *Пир* 175d.

⁵ *Пир* 219cd. См. об этом чрезвычайно любопытные соображения В.С. Семенцова в его статье: Семенцов 1988, сс. 27-30, прим. 15.

вопреки и Сократу, и даже самому Барту, который наверняка что-нибудь съязвил бы по этому поводу, мне кажется, что бартовская мудрость всё же способна передаваться, перетекая по тем нитям, из которых сплетены его тексты — или, точнее, его Текст. Если же нам скажут, что эта мудрость ничего не стоит, что она просто-напросто высосана из пальца, то мы ответим, что высасывать из пальца — это древний способ добывания магического, сакрального вѣдения, знакомый, например, древнеирландским бардам¹ (не могу не отметить счастливого созвучия: бард — Барт). Собственный палец грызёт не кто иной, как Финн, уже воскресший сегодня на краткий миг в речи Биона: «От кожи к мясу, от мяса к кости, от кости к костному мозгу, от костного мозга к соку — и вот уже он ведаёт»². И если сам Барт предпочитает о подобных вещах помалкивать, выражаться иносказаниями или упорно отшучиваться, то это, как известно каждому из нас, *sine qua non* нашего ремесла, «способного превратить сарказм в условие бытия истины»³. Бيون! Ну что же ты? Платка, что ли, нет?

Бион. Да вот... расчувствовался. Извини.

Софрон. Эх, ты: испортил песню... Ну да ладно. Думаю, все мы уже наговорились в досталь, так что объявляю нынешний симпозиум закрытым. Итоги можно будет подвести чуть позже, в свободной беседе за чашей вина. А пока: эй, там, позовите-ка флейтистку — пусть сыграет нам что-нибудь ... из Булеза.

Аристей. Да. На слова Делёза.

Май-июнь 1994 г., апрель 1996 г., Москва

¹ Ср. др.-ирл. выражение *teim laid* "выгрызть из костного мозга", описывающее процесс поэтического творчества.

² Rahilly 1946, 318-340. См. об этом также: Watkins 1978, 232.

³ Барт 1989, с. 47, пер. Г.К. Косикова.

ЛИТЕРАТУРА

Русские переводы сочинений Ролана Барта

- Барт Р., *Основы семиологии*. — Структурализм: «за» и «против». М., «Прогресс», 1975.
- Барт Р., *Лингвистика текста*. — Новое в зарубежной лингвистике, вып. VIII, М., «Прогресс», 1978.
- Барт Р., *Текстовый анализ*. — Новое в зарубежной лингвистике, вып. IX, М., «Прогресс», 1979.
- Барт Р., *Нулевая степень письма*. — Семиотика. М., «Радуга», 1983.
- Барт Р., *Вступительная лекция на кафедре литературной семиологии* — Современная структуралистская идеология (генезис политологических концепций). М., ИФАН СССР, 1984.
- Барт Р., *Третий смысл. Исследовательские заметки о нескольких фотограммах С.М. Эйзенштейна*. — Стрoение фильма. М., «Радуга», 1984.
- Барт Р., *Драма, поэма, роман*. — Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М., «Прогресс», 1986.
- Барт Р., *Критика и истина*. — Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты. Статьи. Эссе. М., Изд. МГУ, 1987.
- Барт Р., *Введение в структурный анализ повествовательных текстов*. — Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты. Статьи. Эссе. М., Изд. МГУ, 1987.
- Барт 1989: Барт Р., *Избранные работы. Семиотика. Поэтика*. М., «Прогресс», 1989.
- Барт Р., *Сад-I*, пер. С. Козлова — *Ad marginem. Маркиз де Сад и XX век*, М., РИК «Культура», 1992.

Прочая использованная литература

- Маркс & Энгельс: К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. 23.
- Дхаммапада*, пер. и комм. В.Н. Топорова, Угунс 1991.
- Дылыкова 1986: В.С. Дылыкова, *Тибетская литература. Краткий очерк*, М. 1986.
- Классическая йога 1992: Классическая йога. «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»*. Пер. и комм. Е.П. Островской и В.И. Рудого, М. 1992.
- Лосев 1994: А.Ф. Лосев, *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М., «Ладомир», 1994.
- Мандельштам 1991: О. Мандельштам, *Разговор о Данте*. — О. Мандельштам. Собрание сочинений в четырёх томах. Т. 2. Проза. М., «Терра», 1991.

О достоверности: Л. Витгенштейн, *О достоверности* — в кн.: Л. Витгенштейн, *Философские работы (Часть I)*, М., «Гнозис», 1994, сс. 323-405. В отсылках указываются номера параграфов.

Платон 1993-1994: Платон, *Собрание сочинений*, тт. 1-4, М., «Мысль», 1993.

Радхакришнан 1993: Сарвепалли Радхакришнан, *Индийская философия*. тт. 1-2, М., «Миф», 1993.

Рой 1958: Монороджон Рой, *История индийской философии (греческая и индийская философия)*. М. 1958.

Роллан 1991: Р. Роллан, *Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды*, пер. А.А. Полляк и Э.Б. Шлосберг, М. 1991.

Сатпрем 1992: Сатпрем, *На пути к сверхчеловечеству. Эссе экспериментальной эволюции*, Краснодар, «Рось», 1992.

Семенцов 1988: Семенцов В.С., *Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты* — Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М. 1988.

Сковорода 1983: Григорій Сковорода, *Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи*. К. 1983.

Топоров 1989: Топоров В.Н., *Мейстер-Экхарт художник и ареопагитическое наследство*. — Палеобалканистика и античность. М. «Наука» 1989, сс. 219-252.

Фрагменты ранних греческих философов 1989: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических космогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А.В. Лебедев. М. 1989.

Шохин 1994: В.К. Шохин, *Брахманистская философия*, М., «Восточная литература», 1994.

Шри Рамана Махариши 1991: *Шри Рамана Махариши. Весть Истины и прямой путь к себе*, сост. и пер. О. Могилевера, Ленинград-Тируваннамалай 1991.

Mi-la ras-pa'i rnam-thar 1989: gTsang-smyon He-gu-ka, *rNal-'byor-gyi dbang-phyug-chen-po Mi-la ras-pa'i rnam-thar*, mTsho-sngon mi-rigs dpe-skrun khang /Цан-ньон Херука, *Житие йога, Махешвары Ми-ла рэй-ны*, Кукунорское национальное книгоиздательство/, 1989.

Milarepa 1977: *The Life of Milarepa. A New Translation from the Tibetan by Lobsang P. Lhalungpa*, New York 1977.

Rahilly, 1946: T.F.O. Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, Dublin 1946.

Watkins 1978: Calvert Watkins, ΑΝΟΣΤΕΟΣ ΟΝ ΠΟΔΑ ΤΕΝΔΕΙ — Étrennes de septentaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts a M. Lejeune, Paris 1978, 231-235.