

А.И. Бродский

О книжниках и лесниках Этический смысл архи-письма

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: abrodsky59@mail.ru

В статье утверждается, что предпринятое в конце прошлого века Жаком Деррида противопоставление устной и письменной речи является лишь одной из форм выражения двух пониманий функции языка. Согласно первому пониманию, характерному для европейской культуры, основной функцией языка является коммуникация. Согласно второму пониманию, характерному для традиций Ближнего Востока, основной функцией является организация и структурирование мира. Хотя Деррида придерживается второй традиции, он, вслед за европейской лингвистической философией XX в. (философской герменевтикой, структурализмом, лингвистической философией и т. п.), считает, что человеческая субъективность полностью определяется «анонимной» речевой практикой, которую называет Архи-письмом. Однако традиция, на которую опирался философ, сохраняла независимость человека от языка, т. к. соотносила его с творцом и языка и бытия, т. е. с Богом. Этот аспект традиции стал центральным для современника Деррида – Э. Левинаса. Автор считает, что диалог в понимании Левинаса имеет мало общего с «коммуникацией», о которой идет речь, например, в философии языка Хайдеггера, или с «речевыми актами», о которых идет речь в аналитической философии. Речевой акт, имеющий целью воздействовать на собеседника, в корне противоположен этическому признанию Другого, т. к. превращает его в вещь, объект манипуляции. Поэтому диалог у Левинаса предполагает скорее молчаливой «гостеприимство», а не коммуникативное взаимодействие. В статье предпринята попытка продолжить начатую Деррида деконструкцию европейской культуры, дополнив идею Архи-письма этической идеей «абсолютно Другого», лежащей в основе философии Левинаса.

Ключевые слова: язык, речь, письмо, речевой акт, субъект, этика

1

Во второй половине прошлого века европейская философия обогатилась странной идеей некоего «приоритета» Письма перед Речью. Идея была высказана классиком постмодернизма Ж. Деррида и стала важнейшей составляющей предложенного им метода *деконструкции*: разрушения стереотипа восприятия продуктов культуры путем выявления в них скрытых и неконтролируемых смыслов. Хотя эта идея хорошо известна и многократно подвергалась самым разнообразным комментариям, стоит коротко напомнить ее суть.

Согласно Деррида, вся европейская традиция, начиная с античности, отдавала преимущество устной речи перед речью письменной. Наиболее ранним подтверждением этого является знаменитый фрагмент платоновского диалога «Федр», где живому и включенному в конкретность ситуации голосу противопоставляется холодное, отвлеченное письмо, которое ни к кому не обращено, повторяет одно и то же, не способно себя защитить и полезно лишь в качестве «помощника памяти» в старости. Конечно, в истории Европы были периоды (например, Средневековье), когда книга ценилась больше, чем разговор. Но, как замечает Деррида, письмо в Средние века «понимается метафорически – как нечто *естественное*, вечное и всеобщее, как система обозначений истины: именно оно признается здесь во всем своем достоинстве. Как и в “Федре”, ему по-прежнему противопоставляется некое падшее письмо»¹. Иными словами, Средневековье ценило Книгу, а не письмо, Писание, а не «письменную речь». Да и само Писание рассматривалось как фиксация чего-то, что было передано человеку в иной, неписьменной, «богодухновенной» форме. В целом же письмо в Европе всегда рассматривалось как нечто вторичное, производное, призванное лишь приблизительно закрепить то, что было произнесено устно. В результате европейская наука о языке стала считать чем-то самоочевидным, что основа языка – звуковая речь, а письменность – лишь средство ее передачи. «Язык и письмо суть различные системы знаков: единственный смысл второй из них – служить для изображения первой» – писал в начале прошлого века классик современной лингвистики Ф. де Соссюр².

Здесь нет смысла повторять все те доводы, которые приводит Деррида для того, чтобы «деконструировать» эту «фоноцентрическую» (или «логоцентрическую», как называет ее сам автор) традицию. Но смысл этих рассуждений, на мой взгляд, заключается в достаточно простой и не имеющей никакого отношения к «деконструкции» мысли: если верно фундаментальное положение лингвистики о полной «произвольности» языкового знака и «немотивированности» связи между *означающим* и *означаемым*, то письмо демонстрирует эту особенность знаковых систем в более полном виде, чем устная речь. Сущность языка состоит в том, что он разрывает связь между ментальным состоянием и объектом. С помощью языка мы воспринимаем объект не непосредственно, а через знак, который позволяет дифференцировать объекты друг от друга (на чем сосредотачивается Деррида), а также связать их друг с другом с помощью определенных межзнаковых отношений (что Деррида интересует гораздо меньше). И та и другая функция в письменной речи представлена гораздо явственней. Начертанный знак в равной степени никак не связан ни с объектом, ни с ментальным состоянием, чего не скажешь о звуке, который всегда обусловлен ситуацией говорения и состоянием говорящего. А связь между знаками в письменной речи тоже выражена значительно четче, чем в устной речи, благодаря тому, что письмо всегда более жестко обусловлено правилами грамматики. В результате получается, что письмо гораздо полнее передает сущность языка как такового.

Разумеется, Деррида не сомневался в том, что исторически устная речь предшествовала письменной. Однако это не меняет того факта, что письмо полнее выражает природу языка, чем разговор. Сознательно или бессознательно следуя

¹ Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М., 2000. С. 131.

² Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. с фр. А.М. Сухотина. М., 1977. С. 62.

гегелевской идее, согласно которой высшее состояние развития какого-то явления полнее раскрывает его «логические» истоки и позволяет увидеть то, чего не увидишь в эмпирической истории, Деррида вводит понятие Архи-письма (*archi-écriture*) – некоего доакустического и дографического идеального архетипа всякой знаковой системы. Архи-письмо, хотя и не имеет конкретного графического выражения, является все-таки Письмом, т. к., во-первых, никак не связано с ситуацией, в которой совершается языковое действие, а во-вторых, выполняет основную функцию языка (дифференциацию явлений данного нам в опыте мира) тем, что позволяет именно *увидеть* различия, а не *услышать* их. «Получается, что западное понятие языковой деятельности (*langage*)... оказывается ныне лишь прикрытием или маской первописьма – более фундаментального, нежели то письмо, которое до этого превращения казалось лишь “восполнением речи”»³.

Современные комментаторы Деррида не раз отмечали, что предпринятая им «деконструкция» языка, по сути дела, представляет собой противопоставление европейской традиции тех понятий и представлений, которые характерны для традиций Ближнего Востока, и, прежде всего, для традиции евреев⁴. Да и сам философ иногда высказывался в том духе, что *иудаизм и письмо* суть одно и то же. В основе еврейской традиции, считал Деррида, лежит такая страсть к письму и любовь к букве, «про которые не скажешь, еврей ли подлечит им или сама Буква. Корень, возможно, общий и для народа, и для письма»⁵. Иными словами, то, что европейской публикой конца прошлого века было воспринято как эпатажное новаторство зафилософствовавшегося постмодерниста, для еврейской традиции является чем-то само собой разумеющимся.

Приоритет письма перед устной речью в иудаизме обусловлен самим характером еврейского алфавита, состоящего из одних согласных букв. Произнесение слова предполагает его огласовку, которая может указываться в тексте, а может не указываться. А огласовка – это уже определенная интерпретация, истолкование. Произнесенное слово утрачивает свою объективность и попадает в зависимость от места, времени и контекста говорения. То, в чем Платон видел преимущество устной речи – устная речь имеет автора, который всегда готов прийти к ней на помощь, тогда как письменная речь всегда «молчит» и не может себя ни защитить, ни объяснить, – для иудейской традиции является главным ее недостатком. Письменное слово, в отличие от устного, не приспособлено к всегда изменчивой ситуации, но зато всегда открыто для различных интерпретаций. Неслучайно Тора обычно пишется без огласовки. «Свиток Торы – объяснял барселонский каббалист XIII в. рабби Бахья бен Ашер – пишут без огласовок, дабы дать возможность прочесть ее слова различным образом... Значение каждого слова меняется в зависимости от огласовок, однако, будучи огласованным, слово имеет только одно значение. Соответственно, без огласовок эти слова можно читать по-разному, извлекая из них множество удивительных скрытых смыслов»⁶.

³ Деррида Ж. О Граматологии. С. 121.

⁴ См. например: *Соболев Д.* Жак Деррида, философия языка и пространство существования // *Соболев Д.* Европа и евреи. М., 2008. С. 314–364; *Ковельман А.* Устное и письменное в трудах Ж. Деррида и С.С. Аверинцева // *Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2013. С. 9–14.

⁵ *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб., 2000. С. 84.

⁶ Цит. по: *Идель М.* Каббала: новые перспективы. Иерусалим / Пер. с ивр. и англ. К. Бурмистрова, Е. Левина, К. Александрова. М., 2010. С. 348.

С древнейших времен евреи именуют себя «народом Книги». Можно быть христианином, даже никогда не видя Библии, что и имело место на протяжении веков; но быть иудеем без еженедельного *чтения* Торы невозможно. С другой стороны, христианские учителя неоднократно говорили о благодатности самого *произнесения* имени Господа Иисуса Христа; в иудаизме же *произнесение* основного четырехбуквенного имени Бога (Тетраграмматона) является страшнейшим преступлением, за которым должна последовать немедленная смерть. Практика восточно-христианского мистицизма предполагает так называемое *умное делание*, т. е. многократное повторение Иисусовой молитвы; практика иудейского мистицизма предполагает так называемый *церуф*, т. е. письменное комбинирование букв божественных Имен. Основа христианства – *молитва*; основа иудаизма – *чтение*.

Почему же Деррида называл европейскую фоноцентрическую (т. е. звукоцентрическую) традицию «логоцентризмом»? Ведь в греческом слове «Логос» нет никакой отсылки к звуку. Но логика «классика постмодернизма» здесь та же самая, что и логика процитированного выше барселонского раввина. Логос – это *слово, смысл и закон*. И логоцентризмом можно назвать убеждение, что всякий текст должен иметь один, основной, центральный смысл. А всякое «рассеивание» смыслов, которое возникает при письме, «незащищенном» присутствием говорящего, является пороком. Не случайно христиане с самого начала (с Евангелия от Иоанна и апостольских посланий) противопоставляли свою приверженность Логосу иудейской приверженности Букве. Воплотившееся Слово стало Голосом, подтверждающим незыблемость Истины.

Для дальнейшего изложения важно подчеркнуть наличие во всех этих рассуждениях некоего скрытого социального и даже политического смысла. Закрепление одного единственного Смысла текста есть не что иное, как цензура⁷. В этом смысле, *голос* – первый цензор. А цензура есть начало любого авторитаризма, любого ограничения свободы.

Воззрения Деррида на соотношение Речи и Письма любопытно сравнить с идеями его старшего современника Романа Jakobsona, высказанными примерно в то же время, когда выходили сочинения Деррида, но, по-видимому, вне какой-либо связи с ними. Я имею в виду направленные против Хайдеггера замечания, содержащиеся в статье Jakobsona «Взгляд на “Вид” Гельдерлина» (1977 г.). Обезумевший к концу жизни Гельдерлин полностью утратил способность к коммуникации и был абсолютно не способен передать какую-то внятную информацию своим собеседникам. Но при этом он полностью сохранил способность к поэтическому творчеству, примером чего является знаменитое стихотворение «Вид». Гельдерлин – один из любимых поэтов М. Хайдеггера. И, комментируя ранние произведения поэта, Хайдеггер, в своей знаменитой римской речи «Гельдерлин и сущность поэзии», утверждал: «Бытие человека коренится в языке, но язык осуществляется в речи. Она не просто способ осуществления языка: язык бытийствен только в качестве речи... Но что же речь? Очевидно, обсуждение друг с другом чего-то. Так речь служит приходу другому-к-другу»⁸. Jakobson же утверждает, что всё позднее творчество Гельдерли-

⁷ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 90.

⁸ Цит по: Jakobson P. Взгляд на «Вид» Гельдерлина / Пер. с нем. О.А. Седаковой // Jakobson P. Работы по поэтике / Сост. М.Л. Гаспарова. М., 1987. С. 380.

на является как раз опровержением этой идеи: «Не в качестве речи, а в качестве стихотворения стал для него (Гельдерлина. – А.Б.) бытийственен язык со всем своим словесным запасом и правилами соединения слов, тогда как обсуждение с кем-либо чего-либо и прихождение к другому, чем дальше, тем отчетливее становится пустой прихожей у входа в язык»⁹.

На мой взгляд, этот спор Якобсона с Хайдеггером является выражением все той же противоположности традиций, что и противопоставление Письма и Речи у Деррида. Мне даже представляется, что Якобсон глубже и точнее формулирует проблему, чем Деррида. Здесь мы имеем дело с фундаментальным для культуры спором *еврейского книжника и немецкого лесника*¹⁰. И суть этого спора не в первенстве Письма или Речи, а в том, что же является основной функцией языка: общение, коммуникация или что-то другое? Ответ Хайдеггера: общение. Ответ Якобсона: что-то другое. Но что?

2

В Талмуде утверждается, что архитектор Храма Бицалель «знал, как сочетать буквы, с помощью которых были созданы небо и земля» (Брахот, 55:1). Имеется в виду, что для того, чтобы построить Храм, надо знать, как устроен мир. А конструктивными элементами мира являются буквы, которыми написана Тора. Сама же Тора существовала до мира и участвовала в его творении – об этом говорится уже в Библии (Притч. 8:27–30). Подобным «лингвоцентризмом» пронизана почти вся последующая иудейская традиция. О том, что язык есть фундамент мироздания, сообщают важнейшие мистические книги евреев: «Ма'асе Брешит», (Сотворение мира), «Ма'асе меркава» (Видение Колесницы) «Сефер Йецира» (Книга Творений), «Алфавит рабби Акивы», а также вся средневековая кабалистика¹¹. Знаменитое утверждение М. Хайдеггера о том, что язык – это «дом Бытия», для еврейского мистицизма, пожалуй, слишком слабое. Язык здесь – не дом Бытия, а само Бытие, фундамент и конструктивный элемент всякого существования.

Этим «лингвоцентризмом» объясняется та особая приверженность чтению и письму, которая свойственна еврейской культуре в целом. В наши дни французский философ Б.-А. Леви, рассуждая в своей переписке с писателем Мишелем Уэльбеком о значении литературы, говорит: «Подлинный источник жизни, творящее начало вовсе не клетка, не ДНК, а незримая словесная ткань, тончайшая вязь значений... Именно так относились к слову раввины, веря, что оно поддерживает порядок во вселенной. Живы только слова – вот суть их учения. Чтобы жизнь длилась, добывай из раскаленных добела камней искры, добывай пламенеющие слова – вот суть Талмуда. В самые горькие минуты... я твержу себе в утешение, что, по крайней мере, верен возвышенной великой

⁹ Цит по: Якобсон Р. Взгляд на «Вид» Гельдерлина. С. 380.

¹⁰ «Лесные тропы» (Holzwege) – название одной из книг Хайдеггера. «Родина Хайдеггера – лес. Там он чувствует себя как дома» – писал Э. Юнгер. (Цит. по: Михайловский А.В. Философ на лесной тропе // Вестн. Самар. Гуманитар. акад. Сер. «Философия. Филология». 2009. № 2 (6). С. 112–121.

¹¹ См.: Соболев Д. Указ. соч. С. 327–329.

мудрости раввинов»¹². Это «мнение раввинов» Леви противопоставляет мнению Ж.-П. Сартра, который в «Словах» и «Критике диалектического разума» говорил о книгах как о гробах, в которых находит свое завершение жизнь, или тюрьме, из которой надо вырваться к какому-то «подлинному существованию». Кто же прав: Ж.-П. Сартр или раввины, экзистенциалисты или талмудисты? Леви считает, что от ответа на этот вопрос зависит наша нравственная и идеологическая позиция в мире.

На первый взгляд, все отмеченные выше положения иудаизма о языке были заново «открыты» европейской философией в XX в., в том числе и экзистенциализмом. Лингвистический поворот, который произошел в философии прошлого века, привел ко многим ныне неоспоримым выводам. Во-первых, он убедительно показал, что язык был тем инструментом, благодаря которому была «разорвана» та непосредственная слитность объекта и вызванного этим объектом состояния психики, в которой, наверное, прибывает животное. (Назовем это психологической функцией языка.) Во-вторых, стало очевидным, что язык является основой дифференциации предметов и явлений внешнего мира, их выделения из непрерывности пространственного и временного континуума, и что, совершая это по-разному, он создает различные картины мира у носителей различных языков. (Назовем это семантической функцией языка). В-третьих, было показано, что язык позволяет связать выделенные элементы мира некой независимой от воли и желания людей связью, которую мы называем грамматикой или логикой. (Назовем это синтаксической функцией языка). В результате язык действительно оказывается «строительным материалом» как субъективного (идеального), так и объективного (материального) мира – Неба и Земли.

Однако все направления философии языка XX в. – от философской герменевтики Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра до аналитической философии Д. Остина и Дж. Сёрла – исходили из того, что первичной функцией языка является коммуникативная функция. На языке аналитической философии это означает первичность *прагматики* речи по отношению к *синтаксису* и *семантике*. Высшим выражением этого подхода стала так называемая «теория речевых актов», в которой такая функция языка, как передача информации, рассматривается в качестве вторичной и зависимой от функции *воздействия людей друг на друга*. В коммуникативных теориях языка письмо, по сравнению с речью, есть лишь более высокоорганизованная форма коммуникативного взаимодействия. Как отмечает отечественный представитель этого подхода С.С. Гусев, «качественное изменение социальной коммуникации, обусловленное преимущественным использованием письменных текстов, ...помогало достижению взаимопонимания людей там, где речь шла о создании программ действий, направленных на достижение коллективных целей, отдаленных во времени от настоящего момента»¹³.

По поводу теории речевых актов Деррида вступил в полемику с классиком аналитической философии Дж. Сёрлом. Здесь опять же нет необходимости передавать аргументы обеих сторон¹⁴. Важно лишь отметить, что, по мнению французского постмодерниста, теория речевых актов предполагает допущение неко-

¹² Уэльбек М., Леви Б.-А. Враги общества / Пер. с фр. Е. Кожевниковой. М., 2009. С. 362–363.

¹³ Гусев С.С. Метафизика текста: коммуникативная логика. СПб., 2008. С. 21.

¹⁴ Изложение содержания этого длительного и довольно сложного спора см.: Ямпольская А. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт // Социол. обозрение. 2014. № 2(13). С. 9–24.

торых неправомерных идеализаций, в том числе и допущение существования некоего независимого от самого речевого акта «метафизического» субъекта. Раз мы можем речевым актом воздействовать на ситуацию, значит, у нас есть способность так себя вести и актом речи производить события. А из этого следует, что существует некое Я, которое является производителем речевых актов и «хозяйном своей судьбы». Сам же Деррида, в духе всего французского структурализма и постструктурализма, склонен рассматривать Субъекта в качестве чего-то производного от «анонимных» языковых практик. Именно эту роль «производителя» субъектов речи, по его замыслу, выполняет Первописьмо. Как замечает в этой связи Ю. Хабермас, «первописьмо занимает место бессубъектного производителя структур, которые, по теории структурализма, не имеют автора»¹⁵.

В своем «антисубъективизме» Деррида явно следует основным тенденциям философии XX в., но расходится с иудейской традицией, которая, хотя и склонна отождествлять Бытие с Текстом, все-таки сохраняет некую автономию человеческого Я от мира и языка. Такая независимость человека от Бытия и Текста гарантирована здесь его соотносительностью с Тем, Кто является творцом того и другого, т. е. с Богом. Бог есть абсолютно Другое и по отношению к миру, и по отношению к языку. Поэтому всякое отождествление Бога с миром, как и отождествление Его с языком, т. е. «имяславие», с иудейской точки зрения, есть всего лишь преклонение перед силами этого мира, которое Писание называет идолопоклонством. А «служение идолам... есть начало и причина и конец всякого зла» (Прем. 14, 27).

Эту библейскую идею соотносительности нашего «Я» с «абсолютно Другим» как основы и нашего субъективного самосознания, и нашего этического отношения к миру, в философии прошлого века отстаивали такие «иудействующие» философы, как М. Буббер и Э. Левинас. Последнему Деррида посвятил три сочинения – «Метафизика и насилие», «В этот момент в этой работе вот он я», «А-Дьё Эмануэлю Левинасу» – в которых, как и в случае критики теории «речевых актов», обвиняет оппонента в «контрабандном» протаскивании метафизики¹⁶. (Приписывание теории «речевых актов» или концепции Левинаса «метафизики», является именно *обвинением*, т. к. обе философские системы подчеркивают свой антиметафизический характер.) Учение Левинаса, согласно Деррида, «метафизично» по этическим, а не теоретическим соображениям. Центральный для этого учения образ «абсолютно Другого» – это «этико-метафизический момент, нарушать который сознание должно себе запретить»¹⁷. Этика здесь определяет характер онтологии.

Действительно, Левинас считал *этику* определяющим началом для философии. В этом он являлся последователем кантианской традиции философствования, с её приоритетом *практического* разума перед разумом *теоретическим*¹⁸. И мы опять здесь имеем дело с неким фундаментальным для культуры вопросом: вопросом о соотношении этики и онтологии. Что философия должна брать за исходное: *сущее*, перед лицом которого мы вынуждены оправдать

¹⁵ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева, К.В. Костина и др. М., 2003. С. 59.

¹⁶ Об отношении Деррида к Левинасу см.: Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011.

¹⁷ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 117.

¹⁸ См.: Сокулер З. Герман Коген и философия диалога М., 2008.

наши представления о *должном*, или *должное*, которое всегда в праве «потребовать оправдания» у *сущего*? Должны ли мы соизмерять наши идеалы и ценности с Бытием, или само Бытие должно соизмеряться с нашими идеалами и ценностями? В конце XIX в. несовместимость этих двух подходов нашла отражение в противостоянии ницшеанской философии жизни и неокантианского морализма Г. Коген и его последователей. В XX в. эти подходы столкнулись в споре между экзистенциальной философии (Хайдеггер, Сартр) и т. н. «философией диалога» (Ф. Розенцвейг, Э. Левинас). Но в своих истоках эти два подхода обращают нас все к тому же противостоянию античной и библейской традиции, противостоянию эллина и иудея. И в этом аспекте Деррида, на мой взгляд, оказывается если не «эллином», то, по крайней мере, «пленником эллинизма».

Но не содержит ли ориентированная на Другого философия Левинаса ту же апологию общения, разговора, которую мы находим у Хайдеггера или в теории «речевых актов»? Ведь недаром ее называют «философией диалога». Однако диалог в понимании Левинаса имеет мало общего с коммуникацией в духе «речевых актов». Речевой акт, имеющий целью воздействовать на собеседника, в корне противоположен этическому признанию Другого, так как превращает этого самого Другого в вещь, объект манипуляции. Такой «воздействующий» речевой акт Левинас называл «риторикой». Риторика (пропаганда, дипломатия, лесть и т. п.) «коррумпирует свободу», и в этом смысле она всегда является насилием¹⁹. А представить себе речевой акт без риторики невозможно. Поэтому левинасовский диалог предполагает скорее молчаливой «гостеприимство», а не коммуникативное взаимодействие. Общаться на языковом уровне лучше с книгой, а не с человеком. Книжник безопасней риторика.

3

Этический смысл книжности можно хорошо проиллюстрировать с помощью такого традиционного для России образа, каким является образ *интеллекта*. В знаменитой статье Ю.М. Лотмана «Интеллигенция и свобода», которая представляла собой попытку описать «связанный со свободой концептуальный комплекс русской интеллигенции»²⁰ отмечалось, что одной из наиболее характерных особенностей интеллигентского дискурса является его выраженная ориентация на художественную литературу. Интеллектуально и писать книги, и «делать жизнь» по книгам, т. е. интерпретировать жизненную ситуацию сквозь призму литературы. Причем в роли «эталонных интеллигентов» в интеллигентском дискурсе фигурируют не столько реальные люди, сколько литературные персонажи. В качестве примера Лотман приводит знаменитое трехтомное исследование Д.Н. Овсяннико-Куликовского «История русской интеллигенции» (1910–1911 гг.), в котором часто отсутствует даже упоминание о многих известных деятелях русской культуры, зато присутствуют Чацкий, Онегин, Печорин, Рудин, Обломов и др.

¹⁹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечность / Пер. с фр. И.С. Вдовина, Б.В. Дубин и др. М.; СПб., 2000. С. 104.

²⁰ Лотман Ю.Н. Интеллигенция и свобода (к анализу интеллигентского дискурса) // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология. М., 1999. С. 123.

В этой же статье Лотман подчеркивает некую соотнесенность образа интеллигента с образом еврея, которая характерна как для интеллигентского, так и для анти-интеллигентского дискурса. Эта соотнесенность предполагала, во-первых, некую «юдофилию» интеллигенции, а во-вторых, значительную доли интеллигентов еврейского происхождения. Первое Лотман объясняет абсолютным неприятием интеллигенцией националистической позиции и отождествлением евреев с вековечным объектом националистической ненависти. Второе – невозможностью эмансипированных и оторвавшихся от национального сообщества евреев примкнуть к какому-либо другому социальному слою, кроме слоя интеллигенции. Но еще важнее то, что, согласно Лотману, соотнесенность с еврейством имела для русской интеллигенции характер и определенной религиозной самоидентификации. «Интеллигенция не только принимала в свой состав евреев, но и кодифицировала себя в образе избранного народа. Образ этот многозначен: в ветхозаветном контексте он ассоциировал интеллигенцию с еврейством, в новозаветном – с христианством, а в более узком смысле – с Церковью»²¹.

Однако какой-либо связи между «книжностью» и «еврейством» русской интеллигенции Лотман не усматривает. Хотя, на мой взгляд, такая связь совершенно очевидна. Интеллигент, кем бы ни был он по своей национальности, всегда «еврей» в том смысле, что для него книга важнее, чем жизнь. Причем сама личность интеллигента здесь первична по отношению к книге: представления, что литература является результатом бессубъектного развития языка, для русской интеллигенции в целом нехарактерны. Книга создает мир, а интеллигент создает книгу. Не случайно в русской литературе встречаются такие художественные произведения, как, например, «Что делать?» Н.Г. Чернышевского, которые сознательно создавались для того, чтобы представленные в них образы и сюжеты становились реальностью.

Итак, мир сотворен текстом, но текст сотворен человеком. Та способность человека быть независимым от обстоятельств своего существования, которая возникает благодаря языку (причем, как я старался показать, благодаря письму в большей мере, чем благодаря устной речи), распространяется и на сам язык. Язык – такой же возможный объект человеческой критики, как и сам мир. Не случайно европейская философия и, вместе с ней, вся европейская культура Нового времени началась именно с критики языка (Ф. Бэкон, Р. Декарт и др.). «Дом бытия» не должен становиться объектом идолопоклонства. Он тоже может быть оценен, «измерен» и «взвешен». Что же касается традиции, о которой идет речь в нашем очерке, то она считает, что человек должен быть «хозяином букв», из которых создан мир, и может с их помощью на мир воздействовать. В этом смысле человек продолжает начатое Богом творение мира, преображает мир. А «преображение мироздания при участии человека – это достижение даже большее, чем сотворение мира из ничего»²².

Здесь опять стоит обратить внимание на социальный и политический аспект проблемы. На мой взгляд, европейская лингвофилософия XX в. имела много общего с такими современными ей философскими направлениями, как марксизм, философия жизни, философская антропология и т. п. Все эти

²¹ Лотман Ю.Н. Интеллигенция и свобода (к анализу интеллигентского дискурса). С. 140.

²² Учение об учении ребе М.-М. Шнеерсона / Сост. А. Саломон. М., 2006. С. 169.

идеологии были направлены против автономии разума, все они стремились развенчать «иллюзию самоопределенности» сознания и низвести субъекта познания и деятельности на уровень агента неких анонимных сил: истории, жизненной энергии, языка и т. п. Нечто подобное сохранилось и в постмодернизме конца прошлого столетия, рассматривавшего человека в качестве функции «дискурсивных практик». Деррида со своим противопоставлением Письма и Речи остался внутри этой парадигмы европейской философии языка и даже усилил ее. Деконструкция оказалась реконструкцией самой фундаментальной установки европейской философии XX в.: установки на *дискредитацию субъекта*. И мне кажется, что эта тенденция в философии имеет некоторое сходство с такими реакциями массового сознания на процессы индивидуализации и урбанизации жизни, как групповой конформизм, культ вождей, национализм, религиозный фундаментализм. Во всех случаях имеет место желание раствориться в некоем доиндивидуальном, сверхличном начале, укорениться в каком-то внеличном бытии и избавиться от собственной субъективности.

Но все-таки лингвофилософия может избрать иной путь. Если она идет «тропой лесника», т. е. исходит из первичности коммуникативных задач, то человек действительно оказывается, в конце концов, всего лишь функцией дискурсивных практик. Если же она идет «тропой книжника», то имеет шанс сохранить за человеком его автономию в качестве «хозяина букв». Проще говоря, человек наедине с книгой свободнее человека, погруженного в гущу межличностного общения. *Книжник* в большей мере независим от обстоятельств своего бытия, чем *Лесник*. Поэтому на практике *книжники* реже становились, например, рупором власти или объектом идеологических манипуляций, чем *лесники*. И из истории мы знаем, что чахлый *книжник* чаще, чем мускулистый *лесник*, оказывается бунтарем.

Список литературы

Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2011. 510 с.

Гусев С.С. Метафизика текста: коммуникативная логика. СПб.: ИЦ «Гуманитар. акад.», 2008. 352 с.

Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб: Акад. проект, 2000. 432 с.

Идель М. Каббала: новые перспективы. Иерусалим / Пер. с ивр. и англ. К. Бурмистрова, Е. Левина, К. Александрова. М.: Мосты культуры, 2010. 461 с.

Ковельман А. Устное и письменное в трудах Ж. Деррида и С.С. Аверинцева // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. Материалы конф. М.: Б.и., 2013. С. 9–14.

Левина Э. Избранное. Тотальность и бесконечность / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина и др. М.; СПб: Университет. кн., 2000. 416 с.

Лотман Ю.М. Интеллигенция и свобода (к анализу интеллигентского дискурса) // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология / Сост. Б.А. Успенский. М.: О.Г.И., 1999. С. 122–150.

Михайловский А.В. Философ на лесной тропе // Вестн. Самар. Гуманитар. акад. Сер. «Философия. Филология». 2009. № 2 (6). С. 112–121.

Соболев Д. Жак Деррида, философия языка и пространство существования // Соболев Д. Европа и евреи. М.: Текст. 2008. С. 314–364.

Сокулер З. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с.

Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. с фр. А.М. Сухотина. М.: Прогресс, 1977. 695 с.

Учение об учении ребе М.-М. Шнеерсона / Сост. А. Саломон. М.: Лехаим, 2006. 184 с.

Уэльбек М., Леви Б.-А. Враги общества / Пер. с фр. Е. Кожевниковой. М.: Иностранка, 2009. 463 с.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева, К.В. Костина и др. М.: Весь Мир, 2003. 411 с.

Якобсон Р. Взгляд на «Вид» Гёльдерлина / Пер. с нем. О.А. Седаковой // Якобсон Р. Работы по поэтике / Сост. М.Л. Гаспарова. М.: Прогресс. 1987. С. 364–386.

Ямпольская А. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт // Социол. обозрение. 2014. № 2(13). С. 9–24.

On Scribes and Foresters The Ethical Sense of Arche-writing

Alexander Brodsky

Higher Doctirate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya lin., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; email: abrodsky59@mail.ru

The paper is argued that the opposition between speech and writing introduced by Jacques Derrida at the end of the previous century is only a form of expressing two different understandings of language functions. According to one of them characteristic for the European culture, the main function of language is communication. According to the other understanding characteristic for the traditions of the Middle East, the main function of language is organization and structuring of the world. Although Derrida followed the second tradition, he was also determined by the European linguistic philosophy of the 20th century (philosophical hermeneutics, analytic philosophy, structuralism, etc.) when he suggested that human subjectivity is completely caused by the ‘anonymous’ speech practice which he called ‘Arche-writing’. However, the tradition he followed implied that man is independent from language because he is correlated with the creator of both language and being, i.e. with God. This aspect of the tradition became central for E. Levinas, the contemporary of Derrida. The author believes that the dialogue in the theory of Levinas is not like the ‘communicative interaction’ in Heidegger’s philosophy of language or the ‘speech acts’ in the analytic philosophy. The speech act is fundamentally contrary to the ethical relation to the Other because it makes the Other into the object of manipulation. Therefore Levinas’s dialogue suggests “the hospitality” but not ‘the communicative interaction’. The article supplements the idea of Arche-writing with Levinas’s moral idea of ‘the absolutely Other’ to continue the deconstruction of the European culture begun by Derrida.

Keywords: language, speech, writing, speech act, subject, ethics

References

- Avtonomova, N. *Filosofskiy yazyk Zhaka Derrida* [Philosophical language of J. Derrida] Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2011. 510 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *O grammatologii* [De la *Grammatologie*], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 352 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Pis'mo i razlichie* [L'écriture et la différence], trans. by A. Garadzha, V. Lapitskiy, S. Fokin. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2000. 432 pp. (In Russian)
- Gusev, S. *Metafizika teksta: kommunikativnaya logika* [The Metaphysics of the text: the communicative logic]. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya Publ., 2008. 352 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Filosofskiy diskurs o modern* [Der philosophische Diskurs der Moderne], trans. by M.M. Belyayev, K. V. Kostin. Moscow: Ves' Mir Publ., 2003. 411 pp. (In Russian)
- Houellebecq M., Levy B.-H. *Vragi obshchestva* [Enemies publics], trans. by E. Kozhevnikova. Moscow: Inostranka Publ., 2009. 463 pp. (In Russian)
- Idel M. *Kabbala: novyye perspektivy* [Kabbalah: New Perspectives], trans. by K. Burmistrov, E. Levin, K. Aleksandrov. Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2010. 461 pp. (In Russian)
- Jakobson, R. *Raboty po poetike* [The Works on the poetics], ed. by M.L. Gasparov. Moscow: Progress Publ., 1987. 461 pp. (In Russian)
- Lévinas, E. *Izbrannoye* [Selected Works], trans. by I.S. Vdovin, B.V. Dubin. Moscow - St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 416 pp. (In Russian)
- Lotman J.N. "Intelligentsiya i svoboda (K analizu intelligentskogo diskursa)" [Intellectuals and freedom (the analysis of intellectual discourse)], *Russkaja intelligentsiya i zapadnyj intellektualizm: Istorija i tipologija*, ed. by B.A. Uspenskij. Moscow: O.G.I. Publ., 1999, pp. 122–150. (In Russian)
- Mikhaylovskiy, A. "Filosof na lesnoy trope" [Philosopher on forest road], *Vestnik Samarskoy Gumanitarnoy akademii. Seriya "Filosofiya. Filologiya"*, 2009, no. 2 (6), pp. 112–121. (In Russian)
- Sobolev, D. *Evropa i evrei* [The Jews and Europe]. Moscow: Tekst Publ., 2008. 477 pp. (In Russian)
- Sokuler, Z. H. *Cohen i filosofiya dialoga* [H. Cohen and The philosophy of dialogue]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ. 2008. 312 pp. (In Russian)
- Saussure, F. *Trudy po yazykoznaniiyu* [The Works on Linguistics], trans. by A.M. Sukhotin. Moscow: Progress Publ., 1977. 695 pp. (In Russian)
- Salomon A. (ed.) *Ucheniye ob uchenii Rabbi Shneyersona* [The teachings of Rabbi Schneerson]. Moscow: Lekhaim Publ., 2006. 184 pp. (In Russian)
- Yampolskaya, A. "Rechevoy akt kak sobytiye" [Speech act as an event], *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 2014, no. 2 (13), pp. 9–24. (In Russian)