

ПЕРЕВОД И МЕТОД РАССУЖДЕНИЯ В «МИМЕСИСЕ» В.А. ПОДОРОГИ

С.Л. Фокин

*Санкт-Петербургский государственный
экономический университет*

*Я не могу начать думать, без того, чтобы кто-то
уже не думал за меня... как мыслить спонтанно,
без метода — вот вопрос?
В.А. Подорога*

Пролегомены к воображаемой онтологии перевода

Одна из главных проблем русской философии XIX–XX вв. заключается в невнимании к языку, исходя из которого работает мысль. Как это ни парадоксально, но русская философия двух последних веков, изначально тяготевшая к союзу со словесностью, за редкими исключениями оставалась невосприимчивой к стихии *поэзии*, в предельном воплощении последней в форме чисто языкового начинания (греч. ποιησις, от ποιέω — делаю, создаю, творю). Обостренное внимание к языку в русской культуре первых десятилетий XX в. («ОПОЯЗ», формалисты, Бахтин) не вылилось в России в полноценную философию языка, хотя книга «Марксизм и философия языка» оказалась безусловно новаторским сочинением, плодотворные связи с которым стали ощущаться и даже культивироваться в конце прошлого столетия [Алпатов 2005: 380–392; Гаспаров 1996: 23–41].

Вместе с тем, в пренебрежении к речевым основаниям мышления, отличающем классическую русскую философию, можно видеть не столько ущербность или недостаточность национального образа мысли, сколько родовую — жанровую и институциональную — характеристику философии как формы творческого освоения действительности. В невнимании к языку сказывается та устремленность философии, в русле которой она практически бессознательно отождествляет себя со своего рода универсальным языком, стоящим над единичными национальными языками. Эту универсалистскую тенденцию со всей определенностью выразил М.М. Бахтин в поздних заметках, получивших известность под названием «К методологии гуманитарных наук». Определяя ситуацию философии в поле гуманитарных наук, мыслитель писал: «Место философии. Она начинается там, где кончается точная научность и начинается инонаучность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)» [Бахтин 2002: 424]. Здесь перед нами в свернутом виде основная проблема фи-

лософии, остающейся в бессознательном состоянии в отношении языковой (поэтической) стихии мышления. Иначе говоря, иным философам до того свойственна убежденность, что они изъясняются на некоем сверхязыке, что коренное условие мысли — национальный язык — просто-напросто выпадает из топоса отправления, или осуществления, мысли, превращая такого рода философию, независимо от субъективных наклонностей отдельных мыслителей, в сплошной «апофеоз беспочвенности».

С другой стороны, признавая, что в классической русской философии нет своей философии языка, невозможно не заметить, что именно это пустое место обуславливает дурную возможность вековечного топтания вокруг проблематики «русской идеи», «русского пути», «русского духа», в ходе которого до последнего времени не было сделано ни одного сколько-нибудь заметного прорыва в сторону «русской буквы», то есть полноценной и самостоятельной философии языка. Точнее говоря, если такие прорывы и случались, то обязана ими русская мысль не философам, а лингвистам, литературоведам и писателям.

Вместе с тем, неререфлективное, почти бессознательное отношение к философии языка оставляет собственно философию невосприимчивой к еще одной проблеме, которая со второй половины XX века выдвигается на передовой край гуманитарных наук, обратившихся, вслед за определениями разного рода универсалий («структур»), к более зыбким элементам индивидуальной, социальной, культурной, национальной и сверхнациональной (европейской, например) идентичностей. Именно в этом сложносоставном плане «своего» (самости), «другого» (инаковости), и «чужого» (абсолютно неотчуждаемого в его самости) вырисовывается в поразительном многообразии триединая проблема перевода/переводимости/непереводимости дискурсов, культур и языков.

С одной стороны, с возникновением теории перевода как науки в середине XX века (это событие можно с уверенностью связать с трудами А.В. Федорова [Хайдеггер 1991], истоки которых находятся в недолгом веке русской теории 20–30-х годов XX века), равно как с развитием разного рода региональных (постколониальных) штудий, проблемы перевода оказываются камнем преткновения для классических лингвистических учений. В 50–60-е годы появляется целый ряд работ, в которых прослеживается тенденция если и не свести всю лингвистику к проблемам перевода, то, по меньшей мере, показать, что деятельная наука о языке невозможна без последовательной рефлексии о переводе, что любая лингвистическая теория в самой сокровенной своей сущности сводится к рассуждению о переводе и переводимости (из чего иные записные университетские переводоведы поспешили заключить, что любая теория перевода сводится к лингвистике, и эта редукция поэтических и философских оснований перевода имела весьма плачевные последствия для теории перевода в Америке, Европе и России).

Новое положение науки о переводе одним из первых в языкознании того времени сформулировал Р. Якобсон: «Эквивалентность при существовании различия — это кардинальная проблема языка и центральная проблема лингвистики. Как и любой получатель вербального сообщения, лингвист является его интерпретатором. Наука о языке не может интерпретировать ни одного лингвистического явления без перевода его знаков в другие знаки той же системы или в знаки другой системы. Любое сравнение двух языков предполагает рассмотрение их взаимной переводимости» [Якобсон 1978: 17]. К сожалению, эта фундаментальная эпистемологическая формула не была тогда продумана в ее фундаментальных гносеологических и онтологических импликациях, хотя из нее прямо следовала необходимость представить сам акт мышления (рефлексию) в понятиях перевода, то есть исходить из того, что мышление есть не что иное, как переход от еще немислимого (неизреченного) в мыслимое (изреченное) через уже установленные или заново определяемые формы субъективности и речи.

Как это ни парадоксально, но именно философы в большинстве своем не желали признать или просто понять, что философия, по меньшей мере, западная, немыслима без феномена перевода; что последний составляет элементарную схему самого акта мысли как взаимодействия неизрекаемого, неизреченного и изреченного; что воображаемая онтология перевода составляет первое и последнее условие преобразования невербального содержания сознания в артикулированные, грамматические и дискурсивные формы. В сущности, эта онтология перевода предваряет любой из трех его основных эмпирических видов, установленных в классической статье Р. Якобсона [Там же: 18–19] — внутриязыковой (перифраз), межъязыковой (перевод как таковой), интерсемиотической (трансформация знаков одной семиотической системы в знаки другой или других семиотических систем: например, балет по роману «Анна Каренина»). Онтологический характер перевода становится еще более очевидным, если эту типологию дополнить, включив в нее перевод бессознательного, структурированного как язык (Ж. Лакан) в критические или превращенные формы сознания.

Итак, перевод оборачивается камнем преткновения также и в отношении философии, хотя большинство философов по-прежнему хранит стойкое убеждение, что в своих построениях они имеют дело скорее с истиной, чем с языком, скорее с бытием, чем со знаком. По всей видимости, мало кто из именитых философов середины XX века обратил внимание на статью Э. Бенвениста «Категории мышления и категории языка» (1958), в которой французский языковед убедительно показывал, что вся философия Аристотеля была продиктована исключительно структурой греческого языка, что вся проблематика так называемого бытия восходит к соответствующему греческому глаголу, что вся греческая метафизика обусловлена конкретной «лингвистической ситуацией», отнюдь не исчерпывающей все возможности обозначения, или соотношения, слов и вещей: «Он (Аристотель — С. Ф.) думал, что определяет свойства объектов; а полагал исключительно языковые сущности; именно язык, в силу собственных категорий, позволяет их распознавать и характеризовать» [Benveniste 1966: 70]. Иными словами, язык не только хранит, не только питает, но и активно формирует мысль. Такое разоблачение лингвистической природы истины было не ко двору философии, которая по большей части продолжала искать бытия там, где следовало искать начал философского языка. Разумеется, что в этом философическом забвении языковой природы бытия («всякое бытие есть бытие-о-котором-говорят») встречались яркие исключения: Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, если вспомнить здесь самых крупных мыслителей, неустанно поверявших философию стихией языка.

Таким образом, вопрос, который перевод ставит исподволь перед современной мыслью, затрагивает условия возможности отправления разума: может ли мышление двинуться вперед или вообще сдвинуться с места, не сознавая при этом своего переводящего характера? Не оборачивается ли философия топтанием на одном месте, пережевыванием того же самого, перепевами старых и чужих песен, если ее движущие силы лишены того рефлексивного момента, посредством которого она способна самостоятельно определять свои пути, при условии ясного сознания, что перевод, то есть повтор того же самого в иных исторических, национальных и языковых обстоятельствах, есть не что иное, как исток и основная движущая сила Различия в противовес диктату Тождества?

Нельзя сказать, что вся философия осталась глуха к проблеме перевода. Однако в силу определенных институциональных, исторических, культурных, литературных, политических и прочих обстоятельств, случилось так, что такого рода глухота поразила сильнее всего русскую философию, не желавшую признавать перевод в виде собственной проблема. В отличие, например, от немецкой или французской философских культур, где, начиная с рубежа XVIII–XIX вв., складывается полноценная философия перевода, то есть сознающая себя идея в отношении того, *что такое перевод* в его соотношении с философией, историей филосо-

фии и философией истории [Derrida 1996: 187–203], в русской культуре, за редчайшими исключениями, перевод, вплоть до самого последнего времени, оставался вне внимания философов. Словом, если во французской и немецкой культурах перевод осознается как философская задача, то для русской культуры приходится говорить о переводе скорее как о задаче русской философии.

Что такое мимесис, если это не перевод?

В последние годы вышли сразу две работы крупных российских философов, прямо или исподволь обращенные к проблематике философии перевода. В первую очередь, имеется в виду, конечно же, книга Н.С. Автономовой «Познание и перевод» (2008), появление которой, на мой взгляд, знаменует начало вхождения современной русской философии в «век перевода», в пространство европейской философии перевода. Автору уже случалось вкратце обсудить эту книгу [Русские писатели... 1960: 167–168], поэтому заметим здесь, что без активного освоения этого громадного и местами весьма неровного труда продвижение русской философии к созданию своей философии языка и своей философии перевода просто невозможно.

Вторая книга, которая не прямо, а именно косо касается проблем философии перевода, это «Мимесис» (2006) В.А. Подороги. Разумеется, трудно было бы свести проблематику этой мощной книги к проблеме перевода; тем не менее, аналитическая антропология русской литературы в лицах и фигурах — Гоголя и Достоевского — настолько глубоко погружена в самые существенные проблемы философии перевода, что при чтении временами создается такое впечатление, будто автор «Мимесиса» намеренно избегает даже тени рефлексии в отношении проблем перевода, пытаясь разворачивать свои размышления исключительно в области самобытия мысли. Очевидно, что следствием самозабвения мыслителя в стихии самопорождающего — не переводного и не переводящего — разума, является та парадоксальная ситуация, при которой воображаемая онтология перевода неотступно сопровождает основные дискурсивные операции, посредством которых В.А. Подорога творит свою аналитическую антропологию русской классической литературы, не замечая, что тень перевода, то есть повтора, маячит за каждым его мыслительным ходом и каждой философской находкой. В самом деле, какую бы стратегию мыслительных построений ни избрал бы философ, на нее сразу же падает тень перевода, хотя сам он не замечает этой тени, словно бы хочет быть *без тени*: коль скоро мыслитель перелагает литературный текст Гоголя или Достоевского на философский язык аналитической антропологии, оснащенный целым рядом определенных категорий, его мысль уже, хочет он того или нет, действует в режиме перифраза; когда В.А. Подорога включает в свой аналитический инструментарий понятие З. Фрейда *Unheimlich*, предлагая при этом отказаться от его однозначной интерпретации как *жуткого* и понимать его как *чуждое*, его сознание, сталкиваясь в лоб с проблемой эквивалентности при существовании различия, просто уходит от решения «задачи переводчика», как понимал ее В. Беньямин [Бахтин 2002], предпочитая ничтоже сумняся «освоить» «чужое», грубо редуцировав инстанцию «другого»; наконец, когда философ начинает интерпретировать визуальные образы, идет ли речь об описании картины А. Иванова «Явление Христа народу», портретах Гоголя или картины Гольбейна мл. «*Toter Christus*», его умозрение, осуществляя воображаемый перевод знаков одной семиотической системы в знаки другой семиотической системы, выстраивается как последовательно субъективное откровение, не запятнанное *онтологической вторичностью* любого перевода. Казус философии в том и заключается — эта умозрительная дисциплина всегда хочет быть первой, не желая признавать, что быть вторым значительно труднее; что сказать что-то в ответ с сознанием того, что ты отвечаешь другому, гораздо более сложная задача, нежели

вторить самому себе; что мыслить в соответствии с методом, пусть даже последний не сопутствует тебе, гораздо более ответственная задача, чем поиск возможностей мыслить самопроизвольно, спонтанно, «без метода».

Если перевести казус философии в область литературных сравнений, то философа можно представить в виде дурного двойника борхесовского Пьера Менара: если персонаж писателя воплощает драму абсолютного Повторения («Не второго «Дон Кихота» хотел он сочинить — это было бы нетрудно — но именно «Дон Кихота» [Борхес 1984: 64], то персонаж философа мучается трагедией абсолютного Различия. Совпадают они в своей страсти к абсолюту: русский философ хочет создать заново не уже написанный классический роман, а русский философский язык, который был бы способен описывать классические русские романы таким образом, чтобы перед этими описаниями померкли языки Барта, Батая, Бланшо, Деррида, Фрейда, Фуко или Якобсона. При этом задача В.А. Подороги бесконечно усложняется тем, что посвятил он себя не тому, чтобы «повторить на чужом языке уже существующую книгу», но перевести на русский язык целые полки чужих книг, целые кучи чужих философских понятий, создавая при этом не просто «русский метафизический язык», об отсутствии которого горевал еще Пушкин, а современную метафизику русской классической литературы, которая по своим притязаниям была бы сродни трудам М. Хайдеггера о Гельдерлине или М. Бланшо о Бодлере.

При этом казус русского философа усугубляется тем, что прямо переводить он не хочет: он старается во что бы то ни стало мыслить, и это у него получается, но буквально за каждой сложившейся мыслью маячит призрак перевода, а значит — гамлетовские отношения Сына Отца, от которых В.А. Подорога не устает отрекаться. Другими словами, интерес, или казус, «Мимесиса» заключается не только в захватывающих картинах в лицах и фигурах, которые представлены на страницах этого монументального труда и в которых великие русские классики выведены так, будто и теперь живет всех живых («...более живыми, или более мертвыми, чем мы сами...» [Подорога 2006: 16], но и в том, как бежит русский философ рассуждений о переводе всякий раз, когда они настигают его в тот самый момент, когда он думает, будто думает. В сущности, онтологическая проблема перевода в этом и заключается: всякий раз, когда мы думаем, что мы, наконец, думаем, мы просто забываем, что только и делаем, что переводим, забываем, кого переводим и с какого языка.

Если из области литературных сравнений вернуться на почву собственной проблематики В.А. Подороги, то нельзя не заметить, что *общая* концепция мимесиса, предложенная мыслителем страдает расплывчатостью и внутренней противоречивостью. Строго говоря, сам философ отказывается мыслить в *терминах мимесиса*, предпочитая работать в *режиме саморепрезентации*. Выстраивая свою типологию трех мимесисов [Там же: 9–16] — мимесиса внешнего, или подражательного, в рамках которого писатель как будто воспроизводит как будто реальность; мимесиса внутреннего, когда произведение мыслится в виде лейбницеvской монады, в которой воспроизводится словно бы весь мир; наконец, мимесиса межпроизведенческого, в стихии которого уже сами по себе произведения как будто подражают друг другу, по воле творца или произвольно переводя «чужие слова» в различные регистры самосотворения — В.А. Подорога исходит из абсолютно субъективного допущения о существовании в русской литературе двух традиций, для которых значения каждого из трех мимесисов варьируются: «Для литературы образца на первом месте остается критерий реалистичности, т. е. поддержание у читателя «сильной» референциальной иллюзии. Для литературы *другой, экспериментирующей*, определяющую роль начинает играть внутривымышленческий мимесис: нет иной реальности, кроме той, доступ к которой предоставляет повседневный миметизм языка. Утопия произведения расширяется вплоть до поглощения любой конкурентной ей реальности» [Там же: 11]. Уже в этом исходном методологическом постулате,

который развертывается в последующем изложении в концепции «великой» и «малой» литературы, бросается в глаза искусственность, если не вымученность, подобного раздела поля русской классической литературы, карта которого, если таковую попытаться вообразить, будет расчерчиваться линиями краев, местностей, пространств и сил, куда более разнообразных и разнонаправленных, нежели позволяет увидеть ригидная схема онтологического билингвизма русской литературы: «Малые языки всегда составляли части имперского, были включены в него, но на правах языков запрещенных или исключенных, своего рода пред-языков, языков гетто, языков-резерваций [...] Малая литература не знает, что делает, она не подражает высшему образцу, хотя и объявляет это главной задачей (но, скорее, отменяет его в поэтическом эксперименте). Напротив, великая имперская литература старается все понять, представить в виде литературно цельного произведения любой фрагмент реального опыта. За неясным и бессмысленным, маргинальным великая литература предполагает наличие тайного смысла, утраченного или намеренно искаженного, до которого обещает добраться. Гоголь же невольно (как потом в разное время и с разным успехом Ф. Достоевский, А. Белый, А. Платонов, А. Введенский и Д. Хармс и многие литературы, принадлежащие к ветви малых, *других*) пытается оказать сопротивление имперской литературе выдумыванием особого языка...» [Там же: 68–69]. При всей эвристической и эстетической соблазнительности подобной схемы сомнения в ее применимости в отношении русского литературного поля порождаются обстоятельствами сразу нескольких планов — исторического, культурного, политического, психологического. Все они, в сущности, сводятся к исходной апории воображаемой онтологии перевода: сколько бы языков я ни знал, я мыслю не иначе, как на своем языке; язык, на котором я мыслю, может быть мне своим не иначе, нежели как в виде языка другого, который я перевожу в себе, для себя и для других.

Эта апория онтологии перевода была выражена в свое время Ж. Деррида в виде следующего парадокса: «Я владею только одним языком, он не мой» [Benveniste 1966: 13]. Неизбежная антиномичность онтологии перевода со всей определенностью сказывается в следующем пассаже «Монолингвизма другого»: «Ибо в этом двойном постулате

- *Мы никогда не говорим более чем на одном языке... (да, но)*

- *Мы никогда не говорим на одном языке*

говорит не только собственно закон того, что называют переводом. Здесь говорит сам закон как перевод» [Там же: 25].

Билингвизм не может быть сущностной характеристикой национальной литературы, поскольку сам акт творческой мысли в индивидуальной сущности двуязычен, в силу чего литература всегда и неизбежно многоязычна. Представить литературу (как индивидуальную, так и национальную) через абстрактный билингвизм — значит свести все силы многоязычия к двум искусственным, если не вымученным, тенденциям, которые не передают действительного характера литературы, каковой определяется исключительно через столкновение *сил*, то есть совокупных способностей жизни, мысли и чувствования, и *форм*, то есть совокупных традиций личного, светского и религиозного письма, включающих в себя и типы писательского поведения. Разумеется, вывести Гоголя и Достоевского, а вслед за ними Белого, Платонова, Введенского и Хармса представителями так называемой малой литературы, противопоставив ее имперской литературе Пушкина и иже с ним, крайне соблазнительно, но нет ли в этом соблазне некоей доли того же самого имперского монолингвизма, позволяющего не принимать во внимание аффективного билингвизма индивидуального письма и реального многоязычия всякой литературы?

Нет никакого сомнения в том, что Пушкин был и хотел быть, по меньшей мере, в последние годы, одним из основоположников великой русской литературы, но разве существование этого имперского притязания исключает в субъективности поэта воли к сопротивлению

фигуре величия как такового, разбросавшейся именно по маргинальным жанрам и опытам? В этой связи достаточно будет указать на крайне сложный психологическо-философский комплекс дендизма/либертинажа, коего одним из первых *переводчиков*, носителей и проповедников в русской культуре следует считать именно Пушкина. С другой стороны, невозможно не согласиться с тем, что литература Гоголя исходно заряжена энергичной схваткой малороссийских наречий с великорусским языком, при этом, правда, до самого конца настоящей «истории одной борьбы» не ясно, на чьей же стороне выступает сам автор «Мертвых душ». Не сказываются ли в этом образе русского языка, который создает на страницах своей поэмы Гоголь, элементы той же самой воли к власти языка и языку власти, которую В.А. Подорога хочет приписать исключительно пушкинской традиции русской литературы? Более того, не было ли в Гоголе, как раз в силу его исходной экзистенциально-этнической окраинности, неизмеримо больше лингвистической имперскости, нежели в салонно-петербургском Пушкине? Во всяком случае, в воззрениях Гоголя на перевод явственно проглядывает некий комплекс великорусского этноцентризма, в стихии которого писателю неоднократно случилось ставить русский язык выше не только малороссийских наречий, но и языков просвещенной Европы. В этой связи достаточно вспомнить его статью об «Одиссее», переводимой В.А. Жуковским», где русский язык чествуется как «полнейший и богатейший всех европейских языков», или его сомнения в способности немцев достойно перевести «Мертвые души» [Хайдеггер 1991: 188–193].

Дабы настоящие вопросы не выглядели филологическими частностями или колкостями, необходимо еще раз подчеркнуть: общая концепция «Мимесиса» отличается внутренней противоречивостью, каковая проистекает из нежелания философа мыслить сам творческий акт, *поэзис*, в понятиях перевода, из его стремления мыслить словно бы в отсутствие другого, из его последовательной установки на забвение сокровенного билингвизма самости и монолингвизма другого. В этом отношении важно попытаться представить смысл и значение самого жеста современного русского философа, обращающегося к стихии русской классической литературы.

Философия русской литературы и литература русской философии

Мне хочется думать, что размышления В.А. Подороги волнуют современную русскую мысль. Действительно, в традиции русской философии, всегда тяготевшей к русской литературе, объявился вдруг мыслитель, который не просто не побоялся признать, что русская литература остается основным источником и составной частью русской философии, но со всей ответственностью решил, что других источников у последней и быть не должно.

Книга «Мимесис» не может не поразить воображения неравнодушного читателя. Русский мыслитель, чей поиск связывался, прежде всего, с такими мощными интеллектуальными конструкциями, как «метафизика ландшафта», «феноменология тела», «аналитическая антропология», каждое из которых обещало дать начало целому направлению современной философии, обратил свой изощренный аналитический инструментарий, разработанный в основном в опытах аналитического чтения философских текстов западных авторов, на святая святых всей русской культуры, на «идолов» или даже «дойных коров» неиссякаемой русской духовности, при одном упоминании имен которых — сам Гоголь! сам Достоевский! — иные блюстители «русского духа» всегда готовы призвать скинуть шапки.

А тут вдруг — деконструкция! Нет, сам философ нигде не называет свой метод «деконструкцией», хотя приемы обращения с текстом в «Мимесисе» гораздо ближе к тому, как Ж. Деррида читал М. Фуко или Ф. Лаку-Лабарт — Ш. Бодлера, нежели к «Опавшим ли-

ствам», где В.В. Розанов устраивал аффективно-эффектные сцены всей русской литературе, вменяя ей в вину, что та погубила Россию.

Судя по всему, В.А. Подорога прекрасно понимает, на что он замахнулся, поэтому предельно дистанцируется в методологическом введении от тех, кого совершенно бездоказательно объявляет главными неприятелями «произведения» — Р. Барта, Ж. Деррида, У. Эко. Один из парадоксов, который бросается в глаза при чтении введения: определяя свои методологические ориентиры, русский философ с прозападной репутацией на удивление патриотичен — среди своих предшественников в постижении Гоголя и Достоевского он числит почти сплошь соотечественников (И. Анненский, М. Бахтин, А. Белый, В. Виноградов, Я. Голосовкер, Вяч. Иванов, Ю. Лотман, В. Набоков В.В. Розанов и др.), тогда как среди «западных ученых» в заявленный методологический пантеон В.А. Подороги угодили разве что М. Бланшо А. Жид и З. Фрейд, хотя по ходу книги активно привлекаются концепции целого ряда западных мыслителей — от Адорно и Бенямина до Башляра и Сартра.

Хочется думать, что В.А. Подорога знает, что делает, когда ставит свою методологию под знак почти исключительно русской критической традиции; представляется, что в этом риторическом жесте сказывается почти естественное стремление к *своему* читателю, характерное для любого писателя, каковым, как мне представляется, мыслит себя В.А. Подорога. В самом деле, говоря о том, что в проникновении в идею произведения, как она формировалась у Гоголя и Достоевского, ему помогали, прежде всего, русские критики, философ в действительности словно бы заигрывает со своим читателем, точнее, проверяет, свой он или не свой. Другими словами, замалчивание в методологическом «Предисловии» других авторов тех мыслительных опор, что явно и неявно помогали В.А. Подороге выстраивать вполне определенное видение русской классической литературы, объясняется, по всей видимости, сознательной установкой на прозорливого читателя, который либо отлично знает предыдущие труды мыслителя, либо и сам может додумать, что когда автор «Мимесиса» говорит о литературе как архиве, он продолжает археологические искания М. Фуко; когда полагает, что нам следует забыть, что тот или иной роман написан Толстым или Достоевским, развивает пресловутую идею смерти автора; когда представляет свое видение классической русской литературы через концепцию малой и великой литератур, разворачивает в сторону русской словесности схему, предложенную в свое время Ф. Гваттари и Ж. Делезом в книге о месте Ф. Кафки в австрийской литературе; когда, наконец, набрасывает феноменологическую поэтику взгляда у Гоголя, перенастраивает феноменологию М. Мерло-Понти на восприятие украинской ночи.

Мне бы не хотелось произвести такое впечатление, будто я уличаю В.А. Подорогу в чем-то предосудительном: например, будто я пытаюсь восстановить какие-то частные литературоведческие или философские контексты, решительно вытесненные автором «Мимесиса». Нет, мне представляется, что в самом этом жесте вытеснения сказывается едва ли не самый существенный жест философского языка В.А. Подороги, который в этом отношении воспроизводит классический ход собственно философа, которому необходимо начать с белого листа, начать мыслить так, будто до тебя вообще никто не мыслил, выйти из пространства авторов и авторитета в пространство опыта, отправления свободы мысли.

Действительно, в самом начале рассуждения о методе «аналитической антропологии», которым открывается 1 том «Мимесиса», В.А. Подорога произвольно повторяет один сугубо философский, чисто институциональный жест — речь идет о своеобразной попытке философского самоотречения, об опыте самоотрицания, каком-то то ли безотчетном, то ли миметическом стремлении начать с белого листа, а для того перечеркнуть такой жирной чертой все, что было прежде, развеять все прежние заблуждения, в том числе и собственные.

Словом, подобно тому, как Декарт начинает «Рассуждение о методе» с наброска автобиографического романа («Я с детства был вскормлен науками...» [Декарт 1989: 252]), посредством которого переводит «философию философов» в стихию субъективного опыта («Я мыслю...»), так и В.А. Подорога начинает первый том своих картезианских размышлений о русской литературе с трогательного рассказа о неудовлетворенности своей прежней работой:

«...Результатами я был не удовлетворен. В таком состоянии проект находился лет десять. Потребовалось более углубленное изучение материала, но завершение проекта все откладывалось. Только к концу 90-х годов сформировался исследовательский горизонт и определилась задача: на материале одной из ведущих традиций русской литературы XIX–XX веков (Н. Гоголь, Ф. Достоевский, А. Платонов, А. Белый, Д. Хармс и А. Введенский), которую я определяю как *другую* или экспериментальную, отделяя от так называемой «придворно-дворянской» или «классицистской» литературы, литературы *образа*, проследить становление идеи *произведения* (литературного)» [Подорога 2006: 9].

Думается, что этот пассаж крайне симптоматичен, он прямо указывает на конфликт, или на борьбу, двух языков, которая, с моей точки зрения, составляют скрытую движущую силу монументального труда русского философа. В самом деле, начиная свой труд с эмоционального рассказа о своих предшествующих неудачах, философ вовлекает нас в пространство опыта субъективности: говоря «я», он говорит с нами на «ты», он приглашает нас к путешествию в историю его философского пути, в ходе которого, как он *рассказывает*, ему пришлось столкнуться с этой необходимостью, препятствием, преградой, каковой в определенный период его философского становления стала для него русская литература.

Языки эти трудно различить, они почти не говорят по очереди, напротив, они друг друга перебивают, злятся, чуть ли не бесятся, во всяком случае стараются друг друга перекричать, создавая особый мощный гул этой книги, можно было бы сказать ее пафос или, во всяком случае, ее настрой, тональность, по которой безошибочно угадывается слово философа, не мальчика, но вечного мужа самой философии.

Если сказать, что речь идет о языке философии и языке литературы, это будет слишком просто, слишком очевидно и слишком поверхностно; речь идет, как мне представляется, о более глубокой стихии, которая лишь частично схватывается институциональными или жанровыми различиями между литературой и философией, при том что последние, по словам М. Хайдеггера, «стоят на противоположных вершинах, но говорят одно и то же» [Хайдеггер 1991: 154]. Нет, дело идет, не о литературе и философии, не о языке философии и языке литературы, но об одном общем для этих творческих практик механизме, который, собственно и исследует В.А. Подорога предлагая *назвать* его «мимесисом». Строго говоря, этот механизм характерен не только для литературы и философии; это гораздо более универсальная категория творческого представления или предъявления реальности, точнее, двух видов реальности, один из которых формируется внутри человеческого бытия, тогда как другой находится тем или иным образом вне человека. В этом отношении дело идет о мимесисе как основном приеме представления соотношения между двумя видами реальности — внутренней, человеческой, психической или ментальной, и внешней, нечеловеческой, каковая может принимать различные формы, в зависимости от точки зрения и технического инструментария внешне смотрящего. Такова исходная концепция В.А. Подороги, которую он и предполагает утвердить в своих картезианских размышлениях о русской литературе.

Заметим по ходу дела, что это очень важное признание для современной русской философии, каковая, как полагает В.А. Подорога, не может обойти этого краеугольного камня преткновения в виде русской литературы. Это признание, в частности, в том, что вместо Маркса, Хайдеггера или Деррида в русских изводах, переводах или пересказах, русская философия призывается мыслить самое себя в стихии собственного языка, в частности, исходя из тех его

форм, что сложились или отложились в русской литературе. Это — призыв мыслить, исходя из самого языка, а не кучи «идолов», наработанной и отработанной веком безъязычной русской философии, которая перебивалась либо пережевыванием вековых марксоподобных догм (русских призраков Маркса), либо перевариванием более изысканных, но все равно переводных философских яств. Можно даже сказать, что «Мимесис», будучи обращенным к русской литературе, притязает на утверждение возможности исключительно русской, непереводаемой и не переводящей философии. В этом язвущая сила бесподобной книги В.А. Подороги, в этом же мне видится доля уязвимости интеллектуальной позиции мыслителя, поскольку в глухом призыве мыслить исходя лишь из своего языка, из родной речи, доносится глухая угроза забвения «чужого слова», угроза глухого монологизма.

Cogito без первого лица

Аналогия с Декартом не исчерпывается элементом саморефлексии, включения мыслителя в аналитику бытия, каковая таким образом дополняется языком автобиографии, языком эгоцентричного слова, требующего той или иной фигуры «я» (понятно, что более академичная форма «мы» есть не что иное, как особая конфигурация «я»). В этом отношении важно понимать, что язык Подороги не обходится без языка *cogito*, хотя, точнее будет сказано, язык Подороги обходится с языком *cogito* весьма специфическим образом, дозволяемым нормами русского языка. Строго говоря, там, где можно обойтись без «я», мысль Подороги утверждает себя в стихии асубъективности, позволяя мыслить самому языку, словно бы в отсутствие философа. Характерный пример:

«Чуден мир Гоголя. Но это не чудесный мир, а именно *чудный*. Чудо — это такое явление, которое, несмотря на, что оно происходит в реальности, отменяет ее законы. Чудо — явление невозможного, в отличие от чудного, явления странного, поразительного, о-чужденного и все же реального. Чудное словно неудавшееся чудо, но не чудесное. Посмотрим, как у Гоголя...» [Подорога 2006: 154].

И далее идет прекрасный отрывок из «Страшной мести» с тремя повторами глагола *чудиться*:

«И чудится пану Даниле, что в светлице блестит месяц...» [Там же].

Что же здесь происходит, что случается в таких пассажах с *cogito*? Очевидно, что в этих избранных местах, образующих своеобразную поэтическую стихию философского рассуждения, мысль Подороги словно бы мимикрирует, чуть ли не замирает в монументальности стиля, так или иначе имитирует почерк Гоголя, хотя бы на уровне словечек и их хитросплетений, и обращается если и не чистой воды литературой, то, по меньшей мере, особой манерой письма, модальность которого соответствует не столько «я мыслю», сколько «мне мыслится». Еще один пример: захватывающее описание картины «Явление Христа народу» в пандан к немой сцене из «Ревизора»:

«На картине Иванова Иисус Христос дан в поступи, тем не менее, он скорее кажется идущим, чем действительно находится в движении. Более того, Он — событие, которое останавливает всякое движение, все застыло в ожидании, и все изменилось, раз Он уже здесь. Разрыв между передним планом картины — собрание выразительных персонажей-скульптур — и дальним очевиден. Фигура Христа как будто движется, на самом деле шествует, или только начинает, как тут же общее движение замедляется, и персонажи готовятся застыть в последних позах... Близость новой жизни, Спасение. Полная остановка движения. Времени. Занавес» [Там же: 108].

Сталкиваясь с подобными пассажами, невозможно не порадоваться за великолепный русский язык современной русской философии, но невозможно также уклониться от того же

самого вопроса: а как же тут обстоит дело с cogito? Ведь перед нами почти полстраницы текста без всякого я, без первого лица. Не замирает ли в этом философском экфрасисе сама стихия мыслящего эго, передавая эстафету утверждения внесубъективному могуществу чистой и плавно льющейся речи, течению которой не препятствует ни один рефлексивный упор? Подчеркну, что в этих вопросах необходимо слышать не столько указание на чрезмерную «литературность» «Мимесиса», сколько напоминание того, что известного рода словесность является неотъемлемой, хотя и часто отвергаемой, проклинаемой долей философского опыта. Иначе говоря, если Декарт вплетает в свое «Рассуждение о методе» канву автобиографического романа, рассказывает свою историю опыта, краткой формулой которого стало пресловутое «я мыслю, следовательно, я существую», то Подорога, обращая свои картезианские размышления на опыт русской литературы, также не может не отдать дани самой словесности, что и сказывается замечательным образом в повествовательной ткани «Мимесиса».

Необходимо сознавать, что особая модальность философского письма в манере «мне мыслится» или даже «мне чудится» переводит начинание мыслителя в пространство крайне проблематичного утверждения: мне чудится, мог бы сказать Подорога, подобно пану Даниле из «Страшной мести», что в истории русской литературы было две ветви — одна великая и могучая, имперская с Пушкиным во главе, другая малая и окраинная, чуть ли не иноязычная в отношении первой, во всяком случае, абсолютно косноязычная, и полагающая свое косноязычие за силу и правду. Повторяю, делая упор на этой манере письма в стихии «мне мыслится» или «мне чудится», я ни в коей мере не ставлю под сомнение *правдоподобие* такой панорамы русской литературы. Тем не менее, необходимо понимать, за счет чего утверждается подобное видение: когда Подорога говорит, мне мыслится или мне чудится, что Гоголь был таким, каким я его рисую, он не столько пренебрегает какой-то филологической эмпирией, сколько утверждает свой способ мысли, в котором сознательно отдает должное незнанию или, что то же самое, предается сознательному забвению: для того, чтобы событие мысли имело место, необходимо отринуть «филологические контексты», которые, как неоднократно давал понять философ, убийственны для мысли. Но необходимо также сознавать, что в таком образом выстраиваемом событии мысли непременно остается некое «слепое пятно» незнания, образуются пустоты неведения, каковы, отнюдь не являясь результатом недосмотра, образуют само условие философии. Словом, когда Декарт говорит, «я мыслю, следовательно, я существую», его следует понимать и в том, среди прочих, смысле, что он вполне сознает, что ему случается не мыслить; с другой стороны, случается, что само существование чудится Декарту весьма сомнительным. То есть, мало того, что существование философа временами оказывается под знаком не ясной мысли, а темной грёзы — сама власть тьмы в существовании Декарта оказывается временами столь неборимой, что ему начинает чудиться, что он уже и не существует вовсе, отчего он и начинает твердить как заклинание: «Я мыслю, следовательно, я существую». Иначе говоря, подобно Декарту, Подорога мог бы сказать: «я так мыслю русскую литературу, следовательно я существую», что, разумеется, не означает, что именно так существует русская литература.

Но и на этом аналогия с Декартом не завершается: подобно Декарту, который, утверждая свою мысль, намеренно пишет «Рассуждение о методе» на французском языке, а не на латыни, языке «философов», В.А. Подорога хочет мыслить строго по-русски, в стихии русского языка, без осмысления всего того, что в современном его состоянии навеяно иными языками, «чужим словом» вообще. Как это ни парадоксально, именно в этом интеллектуальном жесте он наследует традиции «классицистской» линии русской литературы, с которой думает, что борется. Другими словами, утверждая свою мысль через линию так называемой *малой* русской литературы, он воспроизводит в структуре желания мыслить-без-перевода имперскую интенцию великой и могучей русской литературы, которая всегда была столь всеот-

звучива, столь всевоспримчива, что ей было заведомо по плечу любое чужое слово, вмиг ставившееся «своим». В этом пункте мысль В.А. Подороги замечательно соответствует известной склонности русской культуры мысли принимать «чужое» за «свое», которую Достоевский в знаменитой речи о Пушкине определял как всевосприимчивость, но которая в отношении собственно «чужого слова» выражала тенденцию к экспроприации чуждости как таковой, безоглядному превращению чужого в свое. Замечу: это лишь одно из крайних преломлений самого философского жеста, схваченное на пределе его возможности; этой поверхностной имперскости философ В.А. Подорога счастливо избегает.

Тем не менее, угроза философского монолингвизма сопровождает мыслительное начинание В.А. Подороги в виде фигур многозначительного умолчания в отношении целого ряда концептов, которые он ничтоже сумняся *переводит* в арсенал своих рабочих понятий, орудуя ими как своими и не обращая внимания на их неискоренимую чужеродность, каковая в приложении к столь специфическому материалу, как родная речь становится если и не кричащей, то, по меньшей мере, необыкновенно наглядной. В сущности, не утруждая себя рассуждением о мере переводимости тех или иных философских понятий или даже ходов, разработанных в лоне иных языковых культур, в пространство своего мыслительного опыта, русский мыслитель все время рискует попасть в ловушку имперского монолингвизма. Другими словами, в мыслительном начинании В.А. Подороги определяющим оказывается некое архе-логическое допущение об переводимости всего во все, которое, с моей точки, зрения отличает как русскую литературу, по меньшей мере, в главенствующих ее традициях, так и русскую философию. Иначе говоря, русская мысль, за редчайшими исключениями, не воспринимала перевод в виде особой философской задачи, как это было, например, в романтической Германии или новейшей Франции, где философия мыслила себя не иначе, как *философией перевода*, или такой диалектикой Своего и Чужого, где первое, по избежание угрозы пустопорожнего пережевывания Того же самого, старался выйти навстречу второму, заведомо настраивая себя на такое Гостеприимство в отношении Различия, в котором Чужой принимался в его Инаковости, избавлялся от свойского, фамиллярного, запанибратского отношения.

Алпатов В.М. 2005. *Волошинов, Бахтин и лингвистика*. — М.: Языки славянских культур.

Бахтин М.М. 2002. Рабочие записи 60—70-х годов. — *Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 6*. — М.: Языки славянских культур.

Борхес Х.Л. 1984. Пьер Менар, автор «Дон Кихота». — *Борхес Х.Л. Проза разных лет*. — М.: Радуга.

Гаспаров Б. 1996. *Язык, память, образ: Лингвистика языкового существования*. — М.: НЛО.

Декарт Р. 1989. Рассуждение о методе. — *Декарт Р. Сочинения в 2 т.* — М.: Мысль.

Подорога В.А. 2006. *Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы*. — М.: Культурная революция.

Русские писатели... 1960. *Русские писатели о переводе*. — Л.: Советский писатель.

Хайдеггер М. 1991. *Разговор на проселочной дороге*. — М.: Высшая школа..

Якобсон Р. 1978. О лингвистических аспектах перевода. — *Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике*. — М.: Прогресс.

Benveniste E. 1966. *Problèmes de linguistique générale, I*. — Paris: Gallimard.

Derrida J. 1996. *Monolinguisme de l'autre*. — Paris: Galilé.