

Беньямин, Вальтер Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова и И. Чубарова / Филологический ред. переводов А.В. Белобратов / Редактор Я. Охонько / Составление и послесловие И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ, 2012. 288 с. — (Серия: «Современные гуманитарные исследования», Кн. I)

О ЯЗЫКЕ ВООБЩЕ И О ЯЗЫКЕ ЧЕЛОВЕКА

Всякое выражение духовной жизни человека можно понимать как некую разновидность языка, и такое понимание, словно истинный метод, повсюду обнаруживает новые проблемные ситуации. Можно говорить о языке музыки и скульптуры, о языке юстиции, в непосредственном смысле не имеющем ничего общего с теми языками, на которых составлены немецкие или английские судебные постановления, о языке техники, который не совпадает с профессиональным техническим языком. Язык в этой связи означает принцип, направленный на сообщение духовных содержаний в соответствующих предметах — технике, искусстве, юстиции или религии. Одним словом, всякое сообщение духовных содержаний есть язык, причем сообщение с помощью слов есть лишь особый случай сообщения — человеческого и лежащего в

его основе или базирующегося на нем (юстиция, поэзия). Но существование языка распространяется не только на все области выражения человеческого духа, каковому выражению язык в том или ином смысле присущ всегда, — оно распространяется вообще на все. Нет ни в живой, ни в неживой природе такого события или вещи, которые не участвовали бы определенным образом в языке, ибо каждому важно сообщить свое духовное содержание. Но слово «язык» в таком употреблении отнюдь не является метафорой. Ведь мы не можем представить себе ничего такого, что сообщало бы свою духовную сущность не в выражении, — и эта мысль всецело содержательна; от более или менее высокой ступени сознания, с которой такое сообщение по видимости (или на самом деле) связано, никак не зависит то, что мы ни в чем не способны представить полное отсутствие языка. Некое существование, которое не состояло бы ни в какой связи с языком, — это идея; но такую идею не сделать продуктивной, в том числе и для тех идеи, сфера которых очерчивается идеей Бога.

Верно лишь то, что в этой терминологии всякое выражение, поскольку оно есть сообщение духовных содержаний, причисляется к языку. Во всяком случае выражение согласно всей глубочайшей сущности своей должно пониматься только как язык; с другой стороны, чтобы понять сущность языковую,

мы все время должны спрашивать, для какой же духовной сущности она служит непосредственным выражением.

Немецкий язык, к примеру, ни в коей мере не является выражением всего того, что мы посредством него — якобы — можем выразить, нет, он есть непосредственное выражение того, что в нем сообщает себя. Это «себя» есть духовная сущность. Отсюда, прежде всего, само собой разумеется следует, что духовная сущность, которая сообщает себя в языке, есть не сам язык, а нечто, что нужно от него отличать.

Воззрение, согласно которому духовная сущность вещи как раз и состоит в ее языке, воззрение это, рассматриваемое как гипотеза, есть великая бездна, в которую может обрушиться любая теория языка¹, и задача последней — парить, держась над, именно над нею. Различение духовной сущности и сущности языковой, в которой первая себя сообщает, — главнейшее в теоретико-языковом исследовании, и оно, различие это, кажется столь несомненным, что, напротив, часто утверждаемое тождество между духовной и языковой сущностью составляет глубокий и непостижимый парадокс, выражение которого обнаруживали в двойном смысле слова Логос. Впрочем, этот парадокс в виде решения занял центральное место в теории языка, но остается парадоксом и неразрешим там, где его помещают в начало.

Что сообщает язык? Он сообщает духовную сущность, ему соответствующую. Фундаментальный смысл имеет понимание того, что эта духовная сущность сообщает себя в языке, а не посредством языка. То есть у языков нет глашатая (Sprecher der Sprachen), если понимать под ним того, кто посредством этих языков сообщает себя. Духовная сущность сообщает себя в языке, а не посредством языка; это означает, что снаружи она отличается от языковой сущности. Духовная сущность тождественна языковой лишь постольку, поскольку она сообщается. То, о чем в духовной сущности можно сообщить, составляет ее языковую сущность. Таким образом, язык сообщает некую языковую сущность вещей, духовную же их сущность — лишь постольку она непосредственно заключена в языковой, поскольку она сообщается.

Язык сообщает языковую сущность вещей. Но самое отчетливое явление этой сущности — сам язык. Поэтому ответ на вопрос: что сообщает язык? — гласит: всякий язык сообщает сам себя. Например, язык этой лампы сообщает не лампу (ибо духовная сущность лампы, поскольку эта сущность сообщается, — отнюдь не сама лампа), а язык-лампу, лампу в сообщении, лампу в выражении. Ибо в языке обстоит так: языковая сущность вещей есть их язык. Понимание теории языка зависит от того, удастся ли достичь ясности в этом утверждении, ясности, которая

вместе с тем уничтожит в нем всякую видимость тавтологии. Это утверждение — не тавтология, ибо оно означает: то, что у духовной сущности сообщаемо, и есть ее язык. На этом «есть» (или «есть непосредственно») основано все. То, что у духовной сущности сообщаемо, не являет себя яснее всего в ее языке, как предварительно говорилось выше, а это сообщаемое есть непосредственно сам язык. Или: язык духовной сущности непосредственно совпадает с тем, что у нее сообщаемо. Что у духовной сущности сообщаемо, в том она сообщает себя; то есть каждый язык сообщает сам себя. Или точнее: каждый язык сообщает себя в самом себе, он в строжайшем смысле есть «медиум» сообщения. Медиальное, то есть непосредственность любого духовного сообщения, — это основополагающая проблема теории языка, и если будет угодно называть эту непосредственность магической, то исконная проблема языка — это его магия. В то же время разговор о магии языка указывает на другое — на его бесконечность. Она обусловлена непосредственностью. Ведь как раз потому, что посредством языка ничто не сообщает себя, то, что выражает себя в языке, нельзя ограничить извне или измерить, и поэтому каждому языку присуще его собственное несоизмеримое, единственное в своем роде бесконечное. Его языковая сущность, а не вербальные содержания обозначают его границы.

Языковая сущность вещей есть их язык; если применить это положение к человеку, оно означает, что языковая сущность человека есть его язык. То есть человек сообщает свою собственную духовную сущность в своем языке. Но язык человека говорит словами. Таким образом, человек сообщает свою собственную духовную сущность (постольку, поскольку она сообщается), именуя все остальные вещи. Но знаем ли мы какие-либо другие языки, занятые именованим вещей? Нельзя возразить в том духе, что нам неизвестен никакой иной язык, кроме языка человека, это неправда. Нам неизвестен никакой иной именующий язык кроме человеческого; отождествляя именующий язык с языком вообще, теория языка лишает себя глубочайших прозрений. Итак, языковая сущность человека в том, что он именует вещи.

Зачем он именует? Кому сообщает себя человек? Различен ли этот вопрос для человека и для других сообщений (языков)? Кому сообщает себя лампа? Гора? Лисица? И ответ здесь гласит: человеку. Это не антропоморфизм. Истинность этого ответа обнаруживается в познании и, наверное, в искусстве. К тому же — если лампа, гора и лисица не сообщали бы себя человеку, какое имя он должен был бы им дать? Но он их именует; он сообщает себя, именуя их. Кому сообщает он себя?

Прежде чем дать ответ на этот вопрос, стоит еще раз проверить: как сообщает себя человек? Следует провести кардинальное различие, сформулировать альтернативу, перед которой неизбежно выдаст себя ложное по существу мнение о языке. Сообщает ли человек свою духовную сущность через имена, которые дает вещам? Или в них? В парадоксальности такой постановки вопроса заложен ответ на него. Тот, кто полагает, что человек сообщает свою духовную сущность посредством имен, тот опять же не может принять, что сообщает он именно духовную сущность — ибо это не происходит посредством имен вещей, то есть посредством слов, которыми он обозначает вещь. И опять же он может лишь принять, что он сообщает нечто (eine Sache) другим людям, ибо это происходит через слово, которым я обозначаю некую вещь. Такое воззрение свойственно буржуазному пониманию языка, несостоятельность и бесплодность которого в дальнейшем будет обнаруживаться со все большей очевидностью. Согласно ему средство сообщения — это слово, предмет его — определенная вещь (die Sache), а адресат — человек. В соответствии с другим воззрением, у сообщения нет ни средства, ни предмета, ни адресата. Согласно ему в имени духовная сущность человека сообщает себя Богу.

В сфере языка имя обладает лишь таким смыслом и таким неизмеримо высоким значением: оно есть глубочайшая сущность самого языка. Имя есть то, посредством чего больше ничего не сообщает себя, в чем язык самочинно и абсолютно сообщает себя. В имени сообщающая себя духовная сущность есть язык вообще (die Sprache). Там, где духовная сущность в сообщении себя есть сам язык в его абсолютной целостности, — лишь там есть имя и там есть лишь имя. Таким образом, имя как перешедшая по наследству часть человеческого языка свидетельствует, что язык как таковой есть духовная сущность человека; и именно поэтому среди всех духовных сущностей лишь духовная сущность человека сообщается без остатка. На этом основано отличие человеческого языка от языка вещей. Но поскольку духовная сущность человека есть сам язык, человек может сообщать себя не посредством него, но исключительно в нем. Высшее воплощение этой интенсивной тотальности языка как духовной сущности человека есть имя. Человек — это тот, кто именуется, именно так мы узнаём, что его устами говорит чистый язык. Вся природа, постольку, поскольку она сообщает себя, сообщает себя в языке, то есть в конечном счете в человеке. Потому он господин природы и может именовать вещи. Лишь посредством языковой сущности вещей он может выйти из себя самого и добраться до познания их — в имени. Творение Божие

завершается тем, что вещи получают свое имя от человека, из которого говорит в имени один лишь язык. Имя можно назвать языком языка (если родительным падежом обозначать отношение не средства, а медиума), и в этом смысле, конечно, человек — глашатай языка (Sprecher der Sprache), ведь он говорит от имени (im Namen), и как раз поэтому он единственный его глашатай. Называя человека говорящим (например, в Библии это видно из характеристики его как дарующего имя: «как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей»¹³, многие языки вобрали в себя этот метафизический вывод.

Но имя — это не только последний возглас, оно еще и подлинный глас языка. Так, в имени является сущностный закон языка, по которому высказывать себя и сказывать обо всем остальном — одно и то же. Язык — и духовная сущность в нем — лишь тогда высказывает себя в чистом виде, когда он говорит в имени, то есть в универсальном именовании. Так, в имени достигают высшего выражения интенсивная тотальность языка как абсолютно сообщаемой духовной сущности и экстенсивная тотальность его как универсально сообщающей (именующей) сущности. Язык в согласии со своей сообщающей сущностью, с универсальностью своей, несовершенен тогда, когда духовная сущность, говорящая из него, не языковая, то

есть не сообщаемая во всей своей структуре. Лишь у человека есть совершенный в своей универсальности и интенсивности язык. В свете этого вывода можно теперь, не опасаясь путаницы, поставить вопрос, чрезвычайно важный с метафизической точки зрения, который, впрочем, здесь может быть поставлен со всей ясностью покажишь как терминологический. Именно следует ли духовную сущность не только человека (что необходимо), но и вещей и тем самым духовную сущность вообще обозначать в контексте теории языка как языковую? Если духовная сущность тождественна языковой, то вещь согласно своей духовной сущности есть медиум сообщения, и то, что в ней сообщает себя, есть, следуя медиальному отношению, именно сам этот медиум (язык). Тогда язык — это духовная сущность вещей, то есть духовная сущность с самого начала полагается сообщаемой или, скорее, полагается как раз в сообщаемость, и тезис о том, что языковая сущность вещей тождественна их духовной сущности, поскольку последняя сообщается, в этом их «поскольку» становится тавтологией. Содержания у языка нет; в качестве сообщения язык сообщает духовную сущность, то есть сообщаемость как таковую. Различия языков — это различия медиумов, которые разнятся, как бы упорядочиваясь по плотности; в двояком отношении — по плотности

сообщающего (именующего) и сообщаемого (имени) в сообщении. Обе эти сферы, в чистом виде разделенные, объединенные лишь в языке имен у человека, разумеется, постоянно соотносятся друг с другом.

Для метафизики языка отождествление духовной сущности с языковой, предполагающее различия лишь в степени, влечет за собой градацию всего духовного бытия, его подразделение по степеням. Эта градация, совершающаяся внутри самой духовной сущности, более не подпадает ни под какую высшую категорию, а потому ведет к подразделению всех духовных, равно как и языковых сущностей по степеням существования или бытия, что в отношении духовной сущности было обычным делом уже в схоластике. Но отождествление духовной сущности с языковой в свете теории языка обладает такой колоссальной метафизической значимостью, поскольку ведет к тому понятию, которое всегда словно само собой выдвигалось в центр философии языка и составляло теснейшую ее связь с религиозной философией. Это — понятие откровения. Во всяком языковом формообразовании обитает конфликт сказанного и сказываемого с несказанным и не сказанным. Исследуя этот конфликт, мы видим в перспективе несказанного также и последнюю духовную сущность. Ясно, далее, что

в отождествлении духовной и языковой сущности это отношение обратной пропорциональности между ними оспаривается. Ибо здесь тезис гласит: чем глубже дух, то есть чем больше в нем существования и действительности, тем сказываемое он и сказанное, ведь как раз смысл этого отождествления в том, чтобы сделать отношение между духом и языком совершенно однозначным, так что обладающая наибольшим языковым существованием, то есть наиболее фиксированная форма выражения (Ausdruck), в языковом отношении самая точная и непоколебимая, одним словом, самая высказанная, вместе с тем была бы чистой духовностью. Но как раз это имеется в виду в понятии откровения, когда неприкосновенность слова считается единственным и достаточным условием и характеристикой божественности духовной сущности, которая в нем высказывается. Наивысшая духовная сфера религии (в понятии откровения) вместе с тем единственная не ведающая несказанного. Ибо ей сказывают от имени и она высказывается как откровение. Но здесь возвещается, что лишь наивысшая духовная сущность, такая, какой она является в религии, в чистоте своей опирается на человека и обитающий в нем язык, тогда как любое искусство, не исключая и поэзии, не на окончательном, высшем воплощении духа языка основано, а на вещном духе языка, хотя

бы и в своей совершенной красоте. «Язык, мать разума и откровения, их А и Я», — говорит Гаман.

Сам язык не высказывается в самих вещах совершенно. Это положение имеет двойной смысл в соответствии с собственным и переносным значением: языки вещей несовершенны и они немые. Вещам недоступен чистый языковой принцип формы — звук. Они могут сообщить себя друг другу лишь через более или менее материальную общность. Эта общность непосредственна и бесконечна, как у любого языкового сообщения; ей присуща магия (ибо существует и магия материи). Человеческий язык ни на что не похож потому, что его магическая общность с вещами нематериальна, исключительно духовна, и символ тому — звук. Этот символический факт высказан в Библии, когда говорится, что Бог вдунул в человека дыхание: это было вместе жизнь и дух и язык.

Далее рассматривается сущность языка на основе первой главы книги Бытия, но тем самым не преследуется цель интерпретации Библии, и Библия здесь не становится некоей откровенной истиной, положенной в основу размышления, — скорее, мы должны понять, что обнаруживается в библейском тексте касательно самой природы языка; и обращение прежде

всего к Библии здесь совершенно необходимо лишь постольку, поскольку наши рассуждения принципиально следуют ей в том, что язык в них полагается последней, необъяснимой и мистической действительностью, которую можно рассматривать лишь по мере ее раскрытия. Библия рассматривает себя саму как откровение, и поэтому в ней с необходимостью должны обсуждаться основополагающие факты языка. Во втором изложении истории творения, где рассказывается о том, как Бог вдунул в человека дыхание, сообщается и о том, что человек был создан из праха земного. Это единственное место во всей истории творения, где говорится о материале, в котором творец выражает свою волю, в остальном создающую скорее непосредственно. В этой второй истории творения человек был создан не словом (Бог сказал — и стало так), но этому человеку, созданному не из слова, был придан дар языка, и человек был возвышен над природой.

Но такая своеобразная революция акта творения, когда он направляется на человека, столь же ясно показана и в первой истории творения, и он в совершенно ином контексте, но с той же определенностью, свидетельствует об особой связи между человеком и языком в акте творения. Однако различающаяся ритмика актов творения в первой главе допускает нечто вроде

исходной формы, от которой значительно отклоняется лишь акт сотворения человека. Впрочем, здесь нигде — ни применительно к человеку, ни к природе — не идет речь о ясно выраженном отношении к материалу, из которого они были созданы; имеется ли в виду всякий раз, когда говорится: «Он создал», творение, скажем, из материи — этот вопрос здесь остается открытым. Но ритм, в согласии с которым происходит творение природы (в 1-й главе «Книги бытия»), таков: Да будет — Он создал (сделал) — Он назвал. В отдельных актах творения (1:3; 1:14) возникает лишь «Да будет». В этом «Да будет» и в «Он назвал» в начале и в конце акта всякий раз появляется глубокая, отчетливая соотнесенность акта творения с языком. Начинается он с созидательного могущества языка, а в конце язык словно присовокупляет к себе сотворенное, именуется. Таким образом язык есть творящее и завершающее, он есть слово и имя. В Боге имя творит, потому что оно есть слово, слово же Божье познает, потому что оно есть имя. «И увидел Бог, что это хорошо», иными словами — Он узнал об этом посредством имени. Абсолютное отношение имени к познанию пребывает лишь в Боге, только там имя, поскольку оно в глубине своей тождественно творящему слову, есть чистый медиум познания. Это значит, что Бог сделал вещи познаваемыми в их именах. Человек же именуется их мерою познания.

В сотворении человека трехчастный ритм сотворения природы уступает место совершенно другому порядку. В нем и язык обретает другое значение; тройственность акта сохраняется, но тем сильнее — и именно в таком параллелизме — заявляет о себе дистанция: в тройном «сотворил» стиха 1:27. Бог сотворил человека не из слова и не поименовал его. Он не хотел подчинять его языку, но в человеке Бог выпустил на свободу язык, который служил Ему медиумом творения. Бог почил от дел своих, предоставив в человеке свое творческое начало самому себе. Это творческое начало, лишённое своей божественной актуальности, стало познанием. Человек познает тот же самый язык, в котором Бог — творец. Бог создал его по образу своему, он создал познающего по образу созидающего. Поэтому положение о том, что духовная сущность человека — это язык, нуждается в пояснении. Его духовная сущность — это язык, на котором было созидание. В слове было созидание, и языковая сущность Бога есть слово. Всякий человеческий язык есть лишь отражение слова в имени. Имя в столь же малой степени может сравняться со словом, как познание с творением. Бесконечность всякого человеческого языка непременно и остается, по сути, ограниченной и аналитической по сравнению с абсолютной неограниченной и созидающей бесконечностью Божьего слова.

Глубочайший образ этого божественного слова и то место, где человеческий язык ближайшим образом связан с божественной бесконечностью обычного слова, место, где он не может стать конечным словом и знанием не может стать — это имя человека. Теория имени собственного — это теория границы между конечным и бесконечным языком. Человек — единственное из всех существ, само именующее себе подобных, а равно и единственное, кого не поименовал Бог. Упоминая в этой связи вторую часть стиха 2:20, мы поступаем, быть может, смело, но такая мысль вполне допустима: что человек поименовал всех существ, «но для человека не нашлось помощника, подобного ему»²⁾. Равно как и Адам, получив жену, сразу дал ей имя (Жена — во второй главе, Ева — в третьей). Нарекая своих детей именем, родители посвящают их Богу; имени, которое они дают, не соответствует — в метафизическом, а не этимологическом, понимании — никакое знание, ведь детям дают имя при рождении. Строго говоря, ни один человек не должен соответствовать своему имени (в его этимологическом значении), ибо имя собственное — это слово Бога в человеческом звучании. С ним каждый человек удостоверяется в том, что создан Богом, и в этом смысле оно само творит — премудрость мифа выражает это в воззрении (которое встречается довольно часто), что имя есть судьба

человека. Имя собственное — это общность человека и творческого слова Бога. (Она не единственна, человеку известна и другая языковая общность с Божьим словом.) Посредством слова человек связан с языком вещей. Человеческое слово — это имя вещей. Таким образом, уже не может возникнуть представление, соответствующее буржуазному взгляду на язык, что слово относится к вещи случайным образом, что оно есть знак вещей (или знания о них), установленный некоей конвенцией. Язык никогда не подает просто знаки. Но ошибочно было бы отвергать буржуазную теорию в пользу мистической теории языка, по которой слово как таковое есть сущность вещи. Это неверно, потому что вещь сама по себе не имеет слова, она создана из слова Бога и познается в своем имени по слову человека. Но это познание вещи не есть спонтанное творение, в отличие от последнего оно не происходит из языка абсолютно неограниченным и бесконечным образом; имя, которое человек дает вещи, зиждется на том, как она сообщает себя ему. В имени слово Бога не осталось творящим, оно отчасти открылось зачатию, пусть и зачатию в языке. Это зачатие направлено на язык самих вещей, а из них, в свою очередь, неслышно, в безмолвной магии природы излучается слово Бога.

Но для зачатия и одновременно спонтанности, таких, что в подобном своеобразном соединении встречаются лишь в сфере языка, у языка есть свое собственное слово, которое пригодно и для этого зачатия безымянного в имени. Это перевод языка вещей на язык человека. Необходимо обосновать понятие перевода в самых глубоких пластах теории языка, ибо оно имеет слишком далеко идущие последствия и слишком масштабно, чтобы можно было рассматривать его так или иначе задним числом, как мы делали прежде. Все свое значение оно обретает в идее, согласно которой всякий высший язык (за исключением слова Бога) можно рассматривать как перевод всех остальных. Упомянутое отношение между языками как медиумами различной плотности обеспечивает переводимость языков друг на друга. Перевод — это переход одного языка в другой через континуум превращений. Перевод проходит сквозь континуумы превращений, а не через абстрактные области равенства и подобия.

Перевод языка вещей на язык человека — это не только перевод немого в звучащее, это и перевод безымянного в имя. То есть это перевод с несовершенного языка на более совершенный, и здесь он способен к одному — к познанию. Но объективность этого перевода коренится в Боге. Ибо Бог создал вещи, создающее имя в них — это зародыш познающего имени,

подобно тому как Бог, создав каждую вещь, дал ей имя. Но очевидно, что это именование — лишь выражение тождества творящего слова и познающего имени в Боге, а не предвосхищенное решение той задачи, которую Бог явным образом возлагает на самого человека: дать вещам имя.

Принимая в себя немой, безымянный язык вещей и передавая его в именах звукам, человек решает эту задачу. Она была бы неразрешима, если бы между человеческим языком имен и безымянным языком вещей не было родства в Боге, если бы они не были выпущены на свободу из одного и того же созидющего слова, ставшего в вещах сообщением материи в магической общности, а в человеке — языком познания и имени в блаженном духе. Гаман говорит: «Все, что человек вначале слышал, видел глазами... и чего касались руки его, было... живым словом; ибо Бог был словом. Со словом этим на устах и в сердце возникновение языка было столь естественным, столь близким и легким, словно детская игра...». У живописца Мюллера в его сочинении «Первое пробуждение Адама и первые блаженные ночи» Бог призывает человека к именованию такими словами: «Муж из праха земного, приблизься, в созерцании стань совершеннее, совершеннее стань чрез слово!» Это соединение созерцания и именования содержит в себе безмолвие в сообщении вещей (животных) по

отношению к словесному языку человека, вмещающему эту немоту в имя. В той же главе сочинения у автора высказывается мысль, что лишь то слово, из которого созданы вещи, позволяет человеку именовать их, оно сообщает себя в различных языках зверей, пусть и безмолвно, в образе того, как Бог по очереди дает животным знак, по какому они предстают перед человеком, чтобы он дал им имя. Таким почти утонченным способом в этом образе знака возникла языковая общность безмолвного творения и Бога.

Безмолвное слово в наличном бытии вещей настолько бесконечно далеко отстает от именующего слова в человеческом познании, насколько и последнее отстает от творящего слова Бога, и тем самым дано основание для множественности человеческих языков. Язык вещей может войти в язык (die Sprache) познания и имени лишь в переводе — сколько переводов, столько и языков, с тех пор как человек выпал из райского состояния, в котором был лишь один язык. (Впрочем, в Библии это последствие изгнания из рая появляется позже.) Райский язык человека был, вероятно, целиком познающим; впоследствии же, когда на более низкой ступени творение вообще должно было дифференцироваться в имени, все познание еще раз бесконечно дифференцируется в разнообразии языка. Причем даже существование древа

познания не способно утаить то, что райский язык был всецело познающим. Яблоки с древа должны были открыть познанию, что есть добро и зло. Но сам Бог распознавал это уже на седьмой день со словами творения. «И вот, хорошо весьма».

Познание, на которое соблазняет змей, знание о том, что есть добро и зло, безымянно. Оно в высшем смысле ничтожно, это знание и есть единственное зло, какое ведомо райскому состоянию. Знание о добре и зле бежит имени, это познание извне, чуждая творчеству имитация создающего слова. В этом познании имя выходит из самого себя: грехопадение есть момент рождения человеческого слова, в котором имя больше не обитало невредимо и которое вышло из языка имен, из познающей, можно сказать, собственной имманентной магии, чтобы стать явным образом, словно бы извне, магическим. Слово должно сообщать нечто (помимо себя самого). Это настоящее грехопадение духа языка. Слово как внешне сообщающее, будто пародия явно опосредующего слова на явно непосредственное, создающее слово Бога, и упадок блаженного духа языка, Адамова языка, стоящего между ними. И в самом деле слово, которое согласно предсказанию змея познает добро и зло, по сути, тождественно слову, сообщающему нечто внешним образом. Познание вещей покоится на слове, а познание добра и зла есть — в том

глубоком смысле, в котором это слово понимает Кьеркегор, — «болтовня», и ему ведомо лишь одно очищение и возвышение, которому был подвергнут болтливый человек, грешник, — это суд. Конечно, для слова, вершащего суд, познание добра и зла непосредственно. Его магия иная по сравнению с магией имени, но она оттого ничуть не перестает быть магией. Это слово, вершащее суд, изгоняет первых людей из рая; они сами разбудили его, следуя вечному закону, по которому вершащее суд слово подвергает наказанию, как глубочайшую свою вину, пробуждение самого себя — и ожидает его. В грехопадении, поскольку была затронута вечная чистота имени, возвысила голос чистота более строгая, чистота слова, вершащего суд, чистота приговора (Urteil). Для сущностных связей языка грехопадение имеет тройное значение (не упоминая об остальных его последствиях). Выступая за пределы чистого языка имени, человек превращает язык в средство (а именно несоизмерного ему познания), и тем самым — хоть бы и в одном аспекте, — в простой знак; последствием этого затем стало умножение языков. Второе значение связано с тем, что из грехопадения, в качестве восстановления поврежденной после него непосредственности имени, возвышается новая непосредственность, магия суждения (Urteil), которая более не покоится блаженно в самой себе. Третье значение, вполне, как

кажется, возможное, состоит в том, что происхождение абстракции как способности духа языка тоже следует искать в грехопадении. То есть добро и зло как неизменные, безымянные, находятся за пределами языка имен, покидаемого человеком как раз тогда, когда он в бездне этого вопрошания. Имя же в отношении уже имеющегося языка предоставляет лишь основу, в которой коренятся его конкретные элементы. Но абстрактные элементы языка — как можно было бы предположить — коренятся в слове, вершащем суд, в суждении. Непосредственность (это и языковой корень) сообщаемости³⁾ абстракции заложена в судебном приговоре (Urteil). Эта непосредственность в сообщении абстракции явилась в судебном обличии, когда человек после грехопадения покинул непосредственность в сообщении конкретного, имя, и впал в бездну опосредования всякого сообщения, слова как средства, суетного слова, в бездну болтовни. Ибо — следует сказать об этом еще раз — болтовней был вопрос о добре и зле в мире после его сотворения. Дерево познания стояло в Божием саду не ради сведений о добре и зле, которые оно способно было бы предоставить, но как символ суда над вопрошающим. Эта чудовищная ирония — явный признак мифического происхождения права.

После грехопадения, которое, сделав язык посредником, заложило основу множественности языков, до смешения их оставался один лишь шаг. Поскольку люди нарушили чистоту имени, достаточно было только отойти от того созерцания вещей, в котором человек проникается их языком, — чтобы отнять у людей общее основание уже пораженного духа языка. Там, где путаются вещи, должны смешиваться и знаки. К порабощению языка в болтовне присоединяется — как почти неизбежное его последствие — порабощение вещей в шутовстве. В этом отдалении от вещей, которое было порабощением, возник план строительства Вавилонской башни, а с ним и смешение языков.

Жизнь человека в чистом духе языка была блаженной. Но природа нема. Впрочем, во второй главе книги Бытия можно отчетливо ощутить, как эта немота, которой человек дал имя, сама стала блаженной, только низшего порядка. У живописца Мюллера Адам говорит о зверях, покидающих его после того, как он дал им имя: «...и узрел благородство, с каким устремлялись они от меня, потому что человек даровал им имя». Но после грехопадения, когда Бог насылает проклятие на землю, облик природы коренным образом меняется. Возникает другая ее немота, которую мы подразумеваем, когда говорим о глубокой скорби природы. Вся природа начнет жаловаться,

если ей даровать язык, — такова метафизическая истина. (При этом «даровать язык» значит, разумеется, нечто большее, чем «сделать так, чтобы она смогла говорить».) Это утверждение имеет двойной смысл. Во-первых, оно означает, что она жалуется на сам язык. Безъязычие — вот великое страдание природы (ради искупления природы в ней присутствуют жизнь и язык человека, а не только поэта, как обычно считается). Во-вторых, в нем говорится, что она станет жаловаться. Но жалоба — это самое неопределенное, беспомощное выражение языка, почти все, что в нем есть, — это дуновение чувства; и где бы ни шелестела листва, в шелесте этом слышна жалоба. Природа скорбит, ибо она нема. Обернув эту фразу, мы проникнем еще глубже в сущность природы: она немеет, потому что ее вынуждает к этому скорбь. Во всякой скорби обитает глубочайшая склонность к безъязычию, что бесконечно больше, чем неспособность или нежелание нечто сообщать. Скорбящее чувствует, что целиком и полностью познано непознаваемым. В обретении имени — даже если именуемый богоподобен, если он блажен, — всегда, похоже, остается предчувствие скорби. И насколько же сильнее это предчувствие, если обретается имя не в блаженном райском языке имен, а в сотнях человеческих языков, где имя уже поблекло, но в которых, по речению Бога, познаются вещи. У вещей нет имен собственных, кроме как в

Боге. Ибо в созидающем слове Бог, конечно, вызвал их к жизни по их собственным именам. Но в языке людей они переименованы. В отношении человеческих языков к языкам вещей есть нечто, приблизительно обозначаемое как «переименование», — как глубочайшая языковая основа всякой скорби и (со стороны вещей) всякого онемения.

Переименование как языковая сущность скорби указывает на другое замечательное отношение языка — на сверхопределенность, которая господствует в трагическом отношении между языками людей, на них говорящих.

Существует язык скульптуры, живописи, поэзии. Подобно тому как язык поэзии в том или ином смысле имеет основание в человеческом языке имен, пусть и не только в нем, вполне мыслимо и то, что язык скульптуры или живописи имеет основание, например, в разнообразных языках вещей, что в них присутствует перевод языка вещей на бесконечно более высокий, хотя и принадлежащий, скорее всего, к той же сфере, язык. Речь идет о безымянных, неакустических языках, о языках из материала; при этом имеется в виду материальная общность вещей в их сообщении.

Между прочим, сообщение вещей, очевидно, относится к такому типу отношений общности, что мир в целом постигается в нем как нерасчлененное целое.

В познании форм искусства важное значение имеет попытка трактовки их всех как языков и поиск взаимосвязи с природными языками. Примером, лежащим на поверхности, поскольку он касается акустической сферы, будет родство пения с языком птиц. С другой стороны, очевидно, что язык искусства можно понять лишь в его глубочайшей связи с учением о знаках. Без последнего всякая вообще философия языка остается полностью фрагментарной, потому что связь между языком и знаком (связь между человеческим языком и письмом — лишь отдельный ее пример) изначально и фундаментальна.

Это дает повод обозначить другую противоположность, которая проникает всю область языка вообще и существенно связана с упомянутой противоположностью между языком в узком смысле и знаком, но которая не совпадает с нею ближайшим образом и всецело. Дело в том, что язык — это всегда не только сообщение сообщаемого, но вместе с тем и символ того, что невозможно сообщить. Эта символическая сторона языка связана с его отношением к знаку, но в

определенном отношении распространяется, к примеру, и на имя и суждение. Последние обладают не только функцией сообщения, но и, по всей вероятности, тесно с нею связанной символической функцией, которая здесь, по крайней мере в явном виде, упомянута не была.

В результате этих размышлений остается очищенное понятие языка, сколь бы несовершенным оно еще ни было. Язык того или иного существа есть медиум, в котором сообщает себя его духовная сущность. Непрерывный поток этого сообщения струится сквозь всю природу от самых примитивных форм существования до человека и от человека к Богу. Человек сообщает себя Богу посредством имени, которое он дает природе и себе подобным (в именах собственных), природе же он дает имя в согласии с принятым от нее сообщением, ибо и природа вся проникнута безымянным, немым языком, остатком созидającego слова Бога, которое сохранилось в человеке как познающее имя и — над человеком — как нависший судебный приговор. Язык природы можно сравнить с тайным паролем, который каждый часовой передает следующему на своем собственном языке, причем содержание пароля — это сам язык часового. Всякий высший язык есть перевод низшего, пока в последней ясности не развернется

слово Бога, которое составляет единство этого языкового движения.

Примечания:

¹А может быть, бездной для всякого философствования оказывается именно соблазн помещать гипотезу в начало?

¹ См.: Быт. 2:19. В оригинале курсив Беньямина, букв, „sollten sie heißen", то есть «должны они были называться».

² Беньямин цитирует лютеровскую Библию, где в оригинале стоит: "Gehilfin", то есть «помощницы».

³ В оригинале слова звучат родственно: Die Unmittelbarkeit der Mitteilbarkeit.

Перевод и примечания И. Болдырева

Источник:

Benjamin, W. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen // Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bände I—VII, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972-1999. Band II (1).S. 140-157.