

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

НЕМЕЦКОЕ
ФИЛОСОФСКОЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
НАШИХ ДНЕЙ

Антология



Издательство С.-Петербургского университета
2001

ЯЗЫКОВОЙ МИФ КАББАЛЫ И ЭСТЕТИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ¹

ВсеЧшстика, при настрое против мистики.
*Бертольд Брехт*²

1. Предзнаменования: трансформации мифа

Первый вопрос расколдованного мира—вопрос о том, в чем была сущность колдовства (Zauber). Это не столько склонность к иронии, сколько выражение сомнения в том, что демистификация и секуляризация могут окончательно преодолеть колдовство и что традиция может когда-либо передать сохранно то, что подлежит передаче. Это суть попытки деидеологизирующей редукции, из которых одна ощущает себя призванной разоблачить традицию как средоточие отсталости и необоснованного духовного опекунства, а другая либо демонизирует всякое изменение в составе традиции как недопустимую фальсификацию и порчу ее, либо, взяв тон культурного пессимизма, сетует на синдром расколдованности, потери корней и отчуждения, которым якобы болен модернизм. Сказано ли это с оптимистической похвалой или пессимистическим осуждением, риторика секуляризации подразумевает телеологию неизбежного (как и законы природы) и необходимого развития архаичного и первоначального мифа в направлении 'чисто рационального мира'.

¹ Модернизм представляет собой очень растяжимое понятие. Иным образом, чем, например, в испанской или польской литературе, его чаще всего относят к периоду, который начинается немецким Просвещением (середина XVIII в.) и продолжается вплоть до наших дней. Другое употребление этого понятия подразумевает XX в. (прим. изд.).

² Brecht B. Arbeitsjournal: 2 Bde/ Hg. von W. Hecht. Frankfurt/M., 1973. Bd 1. S. 16. — Характеристика Брехта критически направлена против Вальтера Бенямина. Однако предпосылая эту фразу дальнейшему, хотелось бы сделать акцент не на полемике против мистики, а на иронии пребывания мистики.

Против теоремы одномерной культурной телеологии с конца XVIII в. выступает критический по отношению к Просвещению скепсис. Такого рода скепсисом порожден, например, романтический постулат «Новой мифологии»³, который в качестве парадигмы некоторой новой чувственной религии разума не предшествует, как можно было бы подумать, эпохе догматического разума, но только еще должен ее сменить. С других позиций, нежели романтический возврат к мифу, телеологию секуляризации подвергает сомнению Макс Вебер в своем пессимистическом анализе модернизма: именно грозящая неизбежность демистификации является, по Веберу, признаком «вторжения иррационального в рационализацию действительности»⁴. Хоркхаймер и Адорно заостряют это переосмысление секуляризации, говоря о «диалектике Просвещения». Критика просветительской демонизации мифа связана с величайшей досадой по поводу того, что тотальное Просвещение впадает в прошлое и, к своему ужасу, вновь принимает черты мифа. Импульс, исходящий от этой «критической теории» модернизма, сосредоточен в следующем двойном тезисе: «Миф есть уже Просвещение» и «Просвещение оборачивается мифологией»⁵. Центральная теорема просветительской философии истории, согласно которой логос рождается там, где был миф, сама оказывается в собственном смысле слова — насильственным — мифом модернизма.

Не прибегнув к положительной оценке романтического синтеза мифа и разума в «Новой мифологии» и не переняв чудовищного пакта между мифом и рациональностью в терроре тотального Просвещения, критический по отношению к Просвещению скепсис сумел показать, что дуалистические понятийные пары 'миф — логос' и 'традиция — секуляризация' являются редукцией, искусственно поляризирующей и гомогенизирующей процесс предания, в действительности значительно более гетерогенный и сложный. В таком понимании Просвещение предстает как «процесс критики традиции и

³ См. об этом, в частности: Frank M. Der kommende Gott: Vorlesungen: Über die Neue Mythologie. Frankfurt/M., 1982; Idem. Mythologie der Vernunft, Hegels «Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus» / Hg. von Ch. Jamme, H. Schneider. Frankfurt/M., 1984.

⁴ Weber M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: 3 Bde. Tübingen, 1920. Bd 1. S. 237; Bd 3. S. 400; 3d. Bd. 1. S. 253.

⁵ Horkheimer M., Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M., 1971. S. 5.

сохранения традиции»⁶. И в традиционализме традиция еще подвергнута порче, не обходится без колдовства, и наиболее решительная позиция по отношению к ним — программный императив так называемого «постметафизического мышления»⁷. Таким образом, традиция и секуляризация не являются одномерными процессами сохранения или ломки. В сложном протекании культурного унаследования тождество и различие пересекаются и перекрывают друг друга в негативной и лишенной синтеза диалектике. В результате подобного переосмысления процесса секуляризации внимание смещается с вопроса об исчезновении мифа на вопрос о модусе его сохранения, о предвестиях его возврата и формах его обновления. Попутно происходит смещение в постановке проблемы, так что миф мыслится не преодолеваемым путем секуляризации и не традиционалистски непреодолимым, а передаваемым, что означает переводимым, подвергаемым изменениям, обработке, травестированию. Внеисторичному «всеприсутствию мифа»⁸, о котором идет речь у Колаковского, и интерпретации мифа Кассирером как «замкнутой в себе формы»⁹ и «terminus ad quem» противостоит предложенное Blumenбергом описание мифа «в аспекте его terminus a quo»: «Удаление от [него], не приближение к [нему]»¹⁰. Именно эту переводческую деятельность в ходе рецепции мифа подразумевает Blumenберг под «усилием применительно к материалу» в его концепции «работы над мифом»¹¹.

При рассмотрении мифа в плане его рецепции решающую роль играет то, что он не может проявляться ни как первоначальный, исконный и необработанный, ни как окончательно демифологизированный и переработанный. В понятии «работа над мифом» присутствует отказ от обеих возможностей — как от конструкта воображаемо-архаичного, арационального протомифа, так и от предположения о насковзь рационализированном мире. Подобно

⁶ Oelmlüller W. Die unbefriedigte Aufklärung: Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt/M., 1969. S. 1.

⁷ См. об ЭТОМ: Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/M., 1988; Idem. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M., 1985.

⁸ Kolakowski L. Die Gegenwartigkeit des Mythos. München, 1973. S. 77. Ср. прим. ¹², S. 15: «Мифологическая организация мира [...] постоянно присутствует в культуре».

⁹ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen: 3 Bde. Berlin, 1925. Bd. 2. S. 289.

¹⁰ Blumenberg H. Arbeit am Mythos. Frankfurt/M., 1979. S. 186.

¹¹ Ibid. S. 294.

тому как постструктурализм отвергает метафизические категории архе и телос¹², Blumenberg выступает против предположения о первородности мифа, о том, что «якобы 'миф' является первичной архаичной формацией, по отношению к которой все позднейшее может считаться 'рецепцией'. Даже наиболее ранние из доступных нам мифологем уже суть продукты работы над мифом»¹³; или в другом месте: «Миф всегда уже переходил в рецепцию, и он остается в ней, с какой бы силой не разрывались его оковы и не закреплялась его достигнутая форма»¹⁴. Тем самым затруднительным становится различие оригинала и копии, мифа и рецепции мифа. Миф как *status naturalis* исчезает, переходя в безначальную и в то же время незавершенную историю его рецепции.

Как же следует описывать процесс предания, если отказаться и от идеологизирующего подхода к нему как к освобождающей или фальсифицирующей секуляризации, и от консервативного взгляда на него как на точную в воспроизведении передачу мифологического оригинала? Ироническое переведение и переосмысление мифа в рецепцию его открывает путь к альтернативной модели предания как к работе на различной глубине над некоторым мифологическим составом традиции — и это означает: излагать, цитировать, повторять, передавать, переносить, комментировать, глоссировать, удваивать, смещать, уплотнять, пародировать, иронизировать, маскировать, вытеснять, умалчивать, отрицать и т.д. Не плоское отрицание или утверждение могут объяснить неожиданное, неуместное присутствие колдовства, но лишь трудно уловимые риторические реляционные формы — аллегория, метонимия, ирония, парадокс, пародия, катахреза¹⁵, в которых оказываются связанными рецепция и предмет рецепции. То, что еще могут означать категории секуляризации и традиции на фоне несвоевременного присутствия мифа внутри модернизма, должно проявиться в широком, многостороннем и многоцветном репертуаре тех риторических реляци-

¹²Ср., например, у Жака Деррида понятие «*archi-trace*», заключающее в себе концепцию изначально вторичного и незавершенного текстового процесса (*De la grammatologie*. Paris, 1967. P. 9), ср. далее разд. 5.

¹³Blumenberg H. Op. cit. S. 133.

¹⁴Ibid. S.299.

¹⁵Элементы диахронной риторики содержатся в рассуждениях следующих авторов: о фигурах иронии и аллегории см., в частности: Man P. de. *Allegories of Reading*. New Haven; London, 1979; о фигурах метафоры и метонимии — у Жака Лакана; о фигуре синекдохи и др. — у Гарольда Блума; о катахрезе — у Жака Деррида. Об этом подробнее см. ниже, разд. 5.

онных фигур, которые не сводимы ни к принципу тождества, ни к принципу различия. Речь, таким образом, пойдет о том, чтобы заострить восприятие этих иронических фигур, в которые традиция вносит порчу и демистифицирует, а секуляризация сохраняет и ремистифицирует.

2. Терминологическое приближение к феномену: метафорическая Каббала

Таковы критико-познавательные предпосылки предлагаемых в дальнейшем размышлений о феномене эстетической интерпретации Каббалы в современной теории литературы и языка¹⁶. Исходя из сказанного, рабочая гипотеза заключается в том, что рецепция Каббалы в рамках эстетического модернизма может быть описана как феномен и как процесс, который, согласно риторике рецепции мифа, обнаруживает структуру тропологической трансформационной работы над мифом. Кроме того, в свете этой методологической предпосылки Каббала предстает не просто в качестве обработанного и переданного традицией мифа, но в качестве собственно теории предания, передачи по традиции и ее приема—интерпретация, которая может найти оправдание уже в самом значении слова «Каббала»: еврейское слово «Каббала» означает 'прием' (*Empfang*), имеется в виду прием или передача (скрытой) традиции. Рецепции подвергается обозначаемая термином «Каббала» мистическая практика, предметом которой становится прежде всего теоретическая рефлексия над языковыми условиями и риторическими трансформациями в процессе унаследования. Итак, предметом обсуждения будет феномен рецепции Каббалы как теории рецепции и интерпретации, теории, которая сама стимулирует способы и фигуры своего собственного рецептивно-эстетического прочтения¹⁷.

¹⁶Предлагаемые рассуждения преимущественно теоретического характера предваряют детальное исследование данного феномена в период от романтизма до постмодернизма в рамках диссертации, над которой я в настоящее время работаю в Иерусалиме (Franz-Rosenzweig-Research-Center, Hebrew University). Сотрудникам и гостям центра я обязан рядом замечаний и советов, высказанных в многочисленных беседах со мной.

¹⁷Понятие стимуляции у Эко (используемое им наряду с понятием регуляции, которое я опускаю, так как оно представляется мне слишком детерминистичным) подразумевает заложенное в тексте воздействие на читателя при формировании его интерпретации. Ср.: Eco U. *Lector in Fabula: La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano, 1979.

Импlications такого понимания Каббалы хотелось бы показать прежде всего на терминологическом уровне, именно в том плане, каким образом при рецепции употребляются понятие «Каббала» и такие каббалистические понятия (назовем лишь наиболее распространенные из них), как «Эн-Соф» (несотворенное, бесконечное Божественное), «Сефирот» (сферы эманации Бога) или «Цимцум» (самостояжение Бога в процессе творения). Как далее будет показано на примерах, речь при этом идет о тропологическом употреблении каббалистической терминологии. Интерес представляет специфический риторический потенциал этой терминологии и ее тропологический характер. Эта интерпретация сопряжена с отказом от исторического объяснения соответствующих каббалистических понятий. Результатом является коннотирование до тех пор все и одновременно ничего не значащего контекста, субституция неизвестного через другое, для которого «Каббала» должна служить объяснением или парадигмой. Это заставляет подозревать, что обращение к Каббале имеет целью скорее затемнение и мистификацию, чем прояснение. Но именно на это направлено, как кажется, стимулирующее действие Каббалы; на эту цель работает и очевидно намеренно принимаемая в расчет неопределенность и затемненность понятия «Каббала» и каббалистических понятий. Однако они едва ли лишь вследствие недостаточности дефиниции (что, похоже, как раз и гарантирует непрозрачность этих понятий) подвергаются инструментализации и переосмыслению. Так как шифр «Каббала» сначала ничего не означает и сам в высшей степени нуждается в объяснении, он способен, в свою очередь, в качестве очередного сигнификанта быть коннотированным в практически неограниченном кругу требующих объяснения сигнификантов. И все же именно семантический негативизм, с одной стороны, а с другой — связанная с ним потенциальная бесконечность толкований каббалистической терминологии конституируют поворотный пункт, от которого начинается эстетическая интерпретация Каббалы.

Если ограничиться лишь одним примером, эта интерпретация проявляется, в частности, при рецепции Каббалы в сфере постструктуралистской теории языка и литературы. Функция интерпретации — подчас даже еретической интерпретации авторитетного текста — состоит при этом в легитимации 'еретического' отрицания всякой традиционной законности. Причем Каббала выступает в качестве фигуры разрыва с некоторой (религиозной) тради-

цией и ее метафорикой, в качестве тропа негативности и полного отсутствия содержания — и в этом качестве она возводится в ранг парадигмы деконструкции. В этом смысле можно понимать обращение Гарольда Блума к Каббале, когда он, например, следующим образом переосмысляет понятие «Цимцум», означающее в луриевской Каббале самостояжение Бога в начале творения: «What does it mean to transform the Lurianic zimzum into a trope-of-limitation? [...] To begin with, it means a loss-in-meaning, even an achieved death-of-meaning, a sense that representation cannot be achieved fully»¹⁸. Сходным образом Вернер Гамахер в своей статье о Целане интерпретирует каббалистическую теорию «Цимцум» как фигуру отсутствия, причем Гамахер удваивает негативность, определяя цимцум не в соответствии с Каббалой как самоограничение Бога, но произвольно — очевидно поддаваясь фигуре негации — как «себя ограничивающее ничто»¹⁹. Это понятие для него ни больше ни меньше как вообще пространственно-временная фигура целановского языкового негативизма. Язык у Целана предстает, согласно усиленному до мистической неуловимости негативизму Гамахера, в виде «голового пространства, высвобожденного потерянной в себе немотой. Как и место языка, его присутствие есть [...] вторичный эффект самосокращения отсутствия»²⁰.

Интерпретационная работа, совершаемая над Каббалой при прочтении ее как тропа негативности, проявляется *via negationis* именно в том, в качестве чего Каббалу не хотят понимать. Так, понятие «Каббала» не употребляется как обозначение исторического феномена — той традиции еврейской мистики, которая, имея предшественников, возникла в позднем средневековье в Провансе, в Кастилии на севере Испании и в Каталонии, получила в XVI в. развитие в Италии и Палестине и продолжала жить в мессианских движениях XVII-XVIII вв. и в движении хасидов в Восточной Европе XIX в.²¹. Отсылками к трудам Гершома Шолома о Каббале

¹⁸Bloom H. *Kabbalah and Criticism*. New York, 1975. P. 74.

¹⁹Hamacher W. *Die Sekunde der Inversion: Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte*// Paul Celan/ Hg. v. W.Hamacher, W. Menninghaus. Frankfurt/M., 1988. S. 81-126; зд. S.88.

²⁰Ibid.

²¹По исторической Каббале см. некоторые работы вводного характера: Scholem G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M., 1980; Idel M. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, 1988; Liebes Y. *Studies in the Zohar*. New York, 1993. См. также другие работы этих трех авторов о Каббале.

достигается лишь кажущаяся историчность. Они понимаются при этом как суть не только того, что вообще может быть сказано о Каббале, но и того, что есть сама Каббала. Это сопровождается убеждением, что можно обойтись без обращения к текстам Каббалы. При этом опять-таки обнаруживаются не столько исторический феномен Каббалы, сколько в значительно большей степени литературно- и социально-историческая роль интерпретации Шолема и образ Каббалы, возникающий при переносе ее по традиции в сферу новейшей теории литературы и языка. Шолем в процессе рецепции его трудов превращается из исследователя Каббалы в каббалиста, а его научные сочинения мифологизируются в каббалистические тексты.

Приведенные соображения позволяют охарактеризовать в первом приближении феномен эстетической интерпретации Каббалы. В ходе рассуждения стало ясно, что то, что выступает под именем Каббалы, 'исторической' Каббалой, ее 'оригиналом', по-видимому, не является. Скорее речь идет о неисторической и метафорической интерпретации Каббалы как некоторого риторического тропа, т. е. о 'метафорической Каббале', или, как назвал ее, говоря о Вальтере Беньямине, Винфрид Меннингхаус, о «второй Каббале»²². В отношении ее исторического исследования переносное употребление термина «Каббала» может, разумеется, быть поставлено под сомнение как неисторичное или даже отвергнуто как ненаучное. Однако это не может отменить самого существования феномена переносной и метафорической интерпретации Каббалы. Метафорическая Каббала есть, в свою очередь, исторический феномен, претендующий на серьезное к нему отношение, что нельзя упустить из виду, несмотря на возможность критической оценки ее метафоричности. Поэтому было бы наивным как списывать этот феномен со счета, упрекая его из благоговения перед традицией в фальсификации некоего первоначала, так и отмахиваться от него как от «грубого» и «ненаучного», следуя не менее пристрастному опасению по поводу научной рациональности²³. В противоположность этому феномен метафорической Каббалы должен быть здесь возвращен в центр из его маргинализации двоякого рода: из его маргинализации как в

²²Menninghaus W. Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Frankfurt/M., 1980. S. 199.

²³Как поступает, например, В. Меннингхаус в отношении усвоения Каббалы у Якоба Бёме: «Однако сам Бёме грубейшим образом выдал опыт 'иной азбуки' языка за каббалистическую теологию». Menninghaus W. Op. cit. S.201.

качестве мистической традиции, так в качестве ее секуляризованной 'фальсификации'. Внимание привлекает проблема иронического модуса 'фальсификации' не только традиции, но и секуляризации Каббалы.

Тем не менее, феномен метафорической интерпретации Каббалы нуждается в объяснении, так как он понимается в отвлечении от исторической Каббалы. Тогда встает вопрос о значении определений «неисторическая» и «метафорическая» в качестве характеристик рецепции Каббалы. Ответ на этот вопрос следует из приведенной в начале данной статьи блуменберговской модели рецепции как «работы над мифом». Согласно этой модели Каббала в эстетической рецепции есть не исторический феномен, но мифологическое построение. Каббала понимается как текстовый процесс интерпретации, как заведомо вторичный пересказ некоторого более не уловимого или и вовсе не существовавшего оригинала. В этом ироническом перевороте миф, находящийся в состоянии непрекращающейся метаморфозы, предстает в качестве реального феномена, а его историческое и приземленное исходное состояние, напротив, представимо только лишь как принадлежащее сфере воображаемого. Тогда вторичная, реципированная Каббала предстает парадоксальным образом как более первоначальная форма; Каббала раскрывается в истории ее рецепции, в диахронной риторике фигур и тропов, в качестве каковых она воспринимается в ходе ее рецепции. Таким образом, «метафорическая» не является противоположной «подлинной», «исторической» или «настоящей», но подразумевает непрерывное лишение подлинности («обесподлиннивание» — *Veruneigentlichung*), никогда подлинным (*eigentlich*) не бывшего. Риторика метафоры указывает, однако, кроме себя самой на семиотическую структуру языка в целом. Всякий знак и всякая речь предстают в качестве интерпретации, перевода в письменную форму, перевода и передачи некоторого другого знака. В таком понимании интерпретация мыслима не как возврат к подлинному, первоначальному или историческому значению, но как постоянное удаление от этого воображаемого истока. Каббала воспринимается при этом не просто как риторический троп, но как сама парадигма данной риторической ситуации в традиции. На это указывает Гарольд Блум, говоря в отношении постструктуралистской теории языка следующее: «More audaciously than any developments in re-

cent French criticism, Kabbalah is a theory of writing»²⁴. Эта теория письма находится в соответствии с риторической моделью передачи метафоры по традиции: еще или именно не знакомая и лишённая значения метафора коннотирует негативно-семантическое хозяйство «лишёния подлинности», которое, как будто всякий раз заново оговариваясь, обещает (*ver-sprechen*) значение.

Характеристика интерпретации Каббалы как метафорической и неисторической имеет еще один рецептивно-эстетический смысл. Он проявляется при переводе пространственного измерения метафорического скачка в измерение временное. В логике подобной модели истории время описывается не как каузально-линейный континуум, но как диалектическая прерывность. Ибо обращение к Каббале не вписывается в линейную историческую связность, а описывает прерывающую эту связность дугу. В качестве деталей для такой модели могут восприниматься, в частности, используемые Вальтером Беньямином понятия «взаимодействия» и «сейчас-времени». Так, в тезисах «О понятии истории» в отношении критики историзма он пишет: «Историк [...] перестает перебирать череду событий как четки. Он постигает констелляцию, в которую вступила его собственная эпоха в связи с совершенно определенной предшествующей эпохой. Таким образом, он дает начало понятию настоящего как 'сейчас-времени' (*Jetztzeit*) [...]»²⁵. Констелляция подразумевает прерывное и диалектическое сопряжение двух неодновременных моментов, которое останавливает поток времени. В «Книге пассажей» Беньямин называет это явление «диалектический образ» или «диалектика в момент остановки»: «Дело обстоит не таким образом, что прошлое проливает свет на настоящее или настоящее — на прошлое, образ — это то, в чем бывшее вступает в молниеносное взаимодействие с сейчас. Иными словами: образ есть диалектика в момент остановки (*Dialektik im Stillstand*)»²⁶.

Согласно этой модели истории, Каббалу не следует понимать лишь как немотивированно и произвольно используемый в качестве инструмента риторический троп. Скачкообразный возврат к Каббале и ее метафоризация являются следствием скорее некоторого конструируемого между прошедшим и нынешним духовно-

²⁴Bloom H. *Kabbalah*. S.52 (см. прим. ¹⁸).

²⁵Benjamin W. *Über den Begriff der Geschichte*// Benjamin W. *Gesammelte Schriften*/ U. Mitw. v. Th. W. Adorno, G. Scholem; Hg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser: 7 Bde. Frankfurt/M., 1972-1989. Bd. 1. S. 691-704. Зд. S. 704.

²⁶Benjamin W. *Das Passagenwerk*// *Gesammelte Schriften*. Bd 5. S. 576 f.

го притяжения (*Wahlverwandtschaft*), которое игнорирует линейный ход событий и, по Беньямину, «[взрывает] континуум истории»²⁷. Это предполагает представление о скачке во времени, который проявляется, в частности, во внезапном вторжении прошлого и далекого в данный современный модернизм (или в пост-модернизм). И наоборот, нынешнее предпринимает тот «прыжок тигра в прошлое»²⁸, в котором оно не только воскрешает прошлое — Беньямин говорит даже о «спасении» (*Erlösung*)²⁹, —но узнает себя в нем и ищет в нем оправдание. Таким образом в силу духовного притяжения эстетический модернизм может вступить с Каббалой в неисторическое взаимодействие. Каббала становится при этом — «если толковать гетевское понятие в духе Беньямина — «прафеноменом» (*Urphänomen*)³⁰ (пост)модернизма.

На фоне этой модели исторической прерывности можно видеть, чем обновление Каббалы в модернизме могло бы быть и чем оно быть не может: 1. Каббала — не исторический источник, но-прерывный 'прафеномен' некоторого духовного притяжения, возникающего неожиданно и вне последовательности событий. Характеристика рецепции Каббалы как неисторической строится поэтому в сфере поворота от континуальной категории влияния к прерывной категории скачка. 2. Данная категория соотносится с категорией

²⁷Benjamin W. *Über den Begriff der Geschichte*. S.701. —В «Книге пассажей» Беньямин продолжает: «Ибо в то время как отношение настоящего чисто временное, непрерывное, отношение бывшего к сейчас диалектично: не процесс, но образ, оно скачкообразно. —Лишь диалектические образы суть подлинные (т.е. не архаические) образы [...]» (S.577). Необходимо, однако, отличать «диалектический образ» (*dialektisches Bild*) от «мыслительных образов» (*Denkbilder*).

²⁸Benjamin W. *Über den Begriff der Geschichte*. S. 701.

²⁹*Ibid.* S. 693. — На примере употребления понятия «спасение» можно видеть, как первоначально теологическое понятие переосмысливается в рецепционно-эстетическом духе, причем обыгрывается как раз теологический остаток. Этот остаток может быть коннотирован рядом также секулярных теологических сигнификантов — «утопия», «мессианизм» и т.д. — понятия, которые были определены прежде всего поколением левой (еврейской) интеллектуальной элиты круга Франкфуртской школы (Беньямин, Блох, Адорно, Лёвенталь, Хоркхаймер и пр.).

³⁰См. об этом: Moses St. *L'idée d'origine chez Walter Benjamin*// Walter Benjamin et Paris. *Colloque international 27-29 juin 1983*/ Ed. H. Wismann. Paris, 1986. P. 809-826. Зд. P. 826: «L'urphänomen, où le present appelle son propre passé et son propre avenir, est très proche de l'image dialectique». О философии истории Беньямина см. также: Moses St. *L'ange de l'histoire*: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris, 1992. P. 95-184. О понятии прафеномена у Гете см. его рассуждения в «*Maximen und Reflexionen*».

метафорического скачка. Она означает, что обновление Каббалы не может стать конструированием некоторого отношения подлинности или тождества между мистической теологией языка и, например, романтической или постструктуралистской языковой теорией. Подобная идентификация основана на игнорировании изменений, которым Каббала подвергается в процессе ее метафорического обновления, и тем самым на смешении риторической аллегории с генеалогической идентификацией. Определение некоторого феномена как Каббалы подвержено опасности такого же рода, что и при определении некоторого феномена как «еврейского» (например деконструктивизма или психоанализа). Оба утверждения основаны на послышке о трансцендентном тождестве феноменов по некоторой внеисторической сути того, что есть «Каббала», или «еврейское»³¹. Однако Каббала — не исторический исток и не область теологии, а место действия диалектики (*dialektischer Ort*) и риторический троп, из которого разворачивается дискурс постструктуралистской литературной и языковой теории. Не континуальность и тождество, но неисторическая прерывность и тропологическое различие описывают логику эстетической рецепции Каббалы. Для понимания этого феномена самое важное — перевести стрелку внимания на сложные риторические фигуры и формы, на ту многоликую иронию, которая описывает традиционалистское и в то же время секулярное соотношение между исторической и метафорической Каббалой.

3. Фигура перевода в языковую форму: Каббала как теория языка

Почему именно Каббала? Что заставляет эстетический модернизм вступать во взаимодействие с таким мистическим дискурсом, как Каббала? Итак, ключевой вопрос здесь — в чем состоит духов-

³¹Тенденция к такому рода смешению заметна у Оюзаи Л. Хандольман и ее книге: *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. New York, 1982. (Убийцы Моисея. Появление раввинической интерпретации в современной теории литературы). Речь в этой работе идет о том, чтобы выстроить сходства между раввинической герменевтикой и теориями интерпретации в психоанализе (Фрейд, Лакан) и деконструкции (Деррида, Блум) в некоторую еврейскую и подчеркнуто не греческо-христианскую традицию. Именно такого рода конструирования отождествлений и генеалогий хотелось бы избежать в пользу описания прежде всего «работы над мифом» и возникающих в результате ее явлений прерывности и различий.

ное притяжение (*Wahlverwandtschaft*³²) между мистическим и эстетическим дискурсами? Этот вопрос отсылает, кроме терминологического уяснения феномена эстетической интерпретации Каббалы, к его дискурсивному контексту. На этом фоне может быть развернуто дифференцированное феноменологическое описание эстетизированной Каббалы, как она в изложенных выше положениях уже обозначена в двух моментах: характеристика эстетической интерпретации Каббалы как метафорической указывает на семиотический момент, на фигуру перевода в языковую форму (*Ver sprachlichung*); определение ее как неисторической — на темпоральный момент, на фигуру наделения временем (*Verzeitlichung*). В дальнейшем в качестве опыта феноменологического описания и характеристики метафорической Каббалы две эти фигуры рецепции обсуждаются сначала по отдельности, затем в их взаимосвязи.

Эстетическая интерпретация Каббалы впервые оформляется в контексте романтической смены парадигмы рационального и референциального языка эстетической парадигмой поэтического языка. Доромантическая интерпретация Каббалы вне традиционно еврейского контекста характеризуется синкретической взаимосвязанностью языковой мистики, магии и христианизованного неоплатонизма³³. Романтизм секуляризирует эту интерпретацию, истолковывая натурмистическую и теософско-неоплатоническую Каббалу XVI и XVII вв., исходя из своей эстетической парадигмы. Тогда Каббала предстает в виде тайной науки о семиотической структуре космоса, в котором все вещи знаково соотносятся друг с другом. Так, к

³²Букв. «избирательное сродство». Понятие, уходящее корнями в химию XVIII в. и ставшее употребительным после выхода статьи Торбена Бергмана (*Bergman T. De attractionibus electivis*. Paris, 1775). Оно обозначает «свойство определенных химических элементов (...) расторгать свои связи при приближении других материалов и вступать в сочетание с ними как бы 'по выбору'» (*Kindlers Neucs Literatur Lexikon*. Bd. 6. Miinchrm, 1988. S. 521). Этот устаревший термин приобрел широкую известность благодаря книге «Избирательное сродство» Гёте («*Die Wahlverwandtschaften*», 1808), где он переносится с химии на отношения между полами (прим. изд.)

³³Имсется в виду т.н. христианская Каббала начиная с эпохи Ренессанса. Связь между этими моментами можно проследить от Пико дельла Мирандола через Йоханнеса Рейхлина, Корнелиуса Агриппу, Парацельса, Якоба Бёме, Георга фон Веллинга и Фридриха Кристофа Этингера вплоть до Франца Йозефа Молитора в позднем романтизме, если называть лишь наиболее важных представителей этого направления. См. об этом статьи Гершома Шолема, Хаима Вишубского и Эрнста Бенца в книге: *Kabbalistes Chretiens, Cahiers de l'Hermetisme*. Paris, 1979.

примеру, Новалис непосредственно связывает свою теорию магии с каббалистической мистикой языка: «МАГИЯ (мистическое учение о языке) — взаимное влечение знака и обозначаемого (одна из основных идей каббалистики)»³⁴. Центральная идея романтической интерпретации Каббалы состоит в том, чтобы истолковать мистическое языковое учение Каббалы как парадигму поэтического языка и эстетики вообще. В этой интерпретации Каббала соотносится с основанной на философии тождества теоремой некоего поэтического языка, представляющего бесконечное в конечном. В особенности отчетливо это выражено в краткой как загадка формуле Фридриха Шлегеля: «Эстетика = Каббала — иной не существует»³⁵. Интерпретация Каббалы в романтизме осуществляется, таким образом, в связи с секулярной эстетической адаптацией мистического учения о языке.

За взаимодействием мистического дискурса Каббалы с эстетическим дискурсом романтизма последовало второе, более позднее, взаимодействие с семиотическим дискурсом. Контекст этой констелляции задан специфической интерпретацией языка, которая определяется, с одной стороны, мистикой, с другой — сменой парадигмы, 'linguistic turn'. В последнем случае речь идет, коротко говоря, о повороте от утвердившейся со времени Канта трансцендентально-философской теории познания и эпистемологии в сторону «мышления [...] по учебнику языка»³⁶. Манфред Франк отмечает следующие признаки изменения: «Во-первых, отход от метафизики; во-вторых, опора на язык и языковое употребление; в-третьих, отрицание модели репрезентации в языке»³⁷. Сходную типологию этой смены парадигмы устанавливает Юрген Хабермас: «Ключевые понятия таковы: постметафизическое мышление, лингвистический переворот, привязывание рассудка (*Vernunft*) к ситуации и обращение в противоположность приоритета теории по отношению к практике»³⁸. Суть лингвистического переворота состоит в объ-

³⁴ Novalis. *Das Allgemeine Brouillon* // Novalis. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs* / Hg. v. P. Kluckhohn und R. Samuel: 4 Bde. Stuttgart, 1960-1988. Bd. 3. S. 207-478. Зд. S.266.

³⁵ Schlegel F. *Zur Rhetorik und Poesie 1799 fin.* // Schlegel F. *Kritische Ausgabe* / Hg. v. E. Behler, H. Eichner und J.-J. Anstett. München; Paderborn; Wien, 1958 ff. Bd 18. S. 385-400. Зд. S. 399.

³⁶ Frank M. *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M., 1984. S.274.

³⁷ *Ibid.* S. 280.

³⁸ Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken*. S. 14 (см. прим. ⁷).

яснении знания уже не из субъективных предпосылок, но скорее из языковых. Это сопровождается отходом от традиционной концепции языка как всего навсего инструмента, служащего трансцендентальному субъекту для репрезентации некоторой внеязыковой реальности. В противоположность этому *linguistic turn* переворачивает соотношение языка и внеязыкового, перечеркивая тем самым традиционный метафизический дуализм языка и мира, копии и оригинала, кажущегося (*Schein*) и сущего (*Sein*). Знание обретает теперь свое место в языке, в его конечном, телесном и имеющем значение обличье — именно в непроницаемом, нетрансцендируемом и не оставляемом позади 'земном языке' ('*Diesseits der Sprache*').

Определяемый таким образом заново язык включает в себе парадокс, который сближает его с мистикой и состоит в том, что хотя язык, с одной стороны, изначально вторичен и является копией, однако именно в качестве таковой, при абсолютизации, неожиданно вновь занимает место кантовского условия возможности знания. При всей критичности по отношению к метафизике такое понимание языка приобретает псевдометафизический смысл и неожиданно сближается, пусть в роли постметафизического, 'отпавшего' языка, с концепцией метафизического, 'чистого' или 'абсолютного' языка 'до грехопадения'. В качестве теории абсолютизированного языка Каббала может составить парадигму для обеих форм: как для абсолютности метафизического языка — например, в романтизме, — так и для псевдометафизической абсолютности постметафизического языка. Каббала, как следует из аргументации, есть не менее чем пратеория (*Urtheorie*) каким бы то ни было образом абсолютизированных и фетишизированных языка и письма, книги и букв. Эта пратеория к тому же отпадшая и произвольная и именно в качестве таковой предшествует всякому субъективному знанию.

С утверждением Каббалы в качестве парадигмы альтернативной теории языка в сферу западной мысли вступает чуждый дискурс, который (еще) со времени (еврейского) Просвещения был заклеен как иррационализм и в нашем столетии в Германии подвергся изгнанию силой. Романтизм и постструктурализм в их эстетическом взаимодействии — в их отталкивании от западной, европоцентричной, греческо-христианской 'логосной традиции' — возвращаются к ориентально-еврейской традиции языка и письма, в русле которой перемещается Каббала, обладающая выдающимися парадигматическими свойствами благодаря характерной для нее

мистификации языка, письма, имени и букв. Пространство, в которое включается мистический дискурс, характеризуется выработкой новой языковой парадигмы, которая в эстетике романтизма определялась как поэтический язык, и на этой основе³⁹ — совершающимся в ходе linguistic turn поворотом в направлении парадигмы неререференциального языка.

4. Фигура наделения временем: Каббала как теория рецепции

В описании смены парадигмы в направлении от рационального или референциального языка к языку эстетическому и неререференциальному была показана одна из контекстуальных рамок эстетической актуализации Каббалы. В данном разделе обсуждается второе дискурсивное поле — поле эстетики рецепции. В нем Каббала интерпретируется как теория предания и рецепции. Подобно тому как философско-языковой момент включен в переход от рационального и референциального языка к эстетической парадигме языка, темпоральный, философско-исторический момент интерпретации Каббалы интегрирован в контекст перехода от метафизики первоначала и линейного понимания традиции и истории к модели безначального и прерывного предания. Здесь вновь сама Каббала в качестве альтернативной теории предания стимулирует интерпретацию самой себя.

Парадигма этой альтернативной теории рецепции может быть охарактеризована с помощью логики 'с самого начала быть копией' и 'с самого начала быть реинтерпретацией'. Уже на примере блуменберговской модели «работы над мифом» было видно, насколько эта структура созвучна постмодернистской концепции традиции⁴⁰.

³⁹ Указанием на эту зависимость хотелось бы рассеять распространенное сомнение в отношении риторики постмодерна, заставляющее подозревать, что мышление, последовавшее за модернизмом в еще значительной мере укоренено в мышлении модернизма, как это получает обоснование в романтизме. Размытое и заслуженно спорное понятие постмодернизма замечательно, однако, и буквальном значении этого термина, указывающего на неизбежную относительность и пережитость (Überlebigkeit), которые всегда свойственны понятию модернистского. Однако именно благодаря этому свойству романтическое понятие модернизма получает актуальность для постмодерна. Ср. об этом: Die Aktualität der Frühromantik / Hg. v. E. Behler, J. Horisch. Paderborn, 1987; Wellmer A. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt/M., 1985; Habermas I. Der philosophische Diskurs der Moderne (см. прим. 7).

⁴⁰ Романтическая модель традиции, на которую здесь можно указать лишь

на фоне этой модели истории понятия Каббалы и постмодернизма, 'потребляемые в других случаях скорее необдуманно и произвольно, обретают ориентацию, которая соответствует как этимологическому, так и семантическому уровню этих понятий. Понятия как каббалы, так и постмодернизма обыгрывают симультанную инкорпорируемость в собственную предысторию и отмежеванность от нее, ироническую одновременность ассимиляции и диссимилиации, традиции⁴¹! секуляризации. Изначальная вторичность, в форме которой Каббала вторгается в сферу постмодерна, сама является отражением как самоощущения постмодернизма, 'вычитывающего' себя из своего собственного модернистского прошлого путем его пародийного цитирования, так и каббалистической концепции традиции как интерпретации наново, согласно буквальному переводу понятия Каббалы как 'приема традиции'. В соответствии с этим постмодернизм имеет в виду не начало некоей новой эпохи, а изначально пережитость самого модернизма, неизбежную несовременность модернизма, парадокс его изначально 'уже-устарелости', и наоборот, иронию соприсутствия старого в новом. В этом смысле оба явления — Каббала и постмодернизм — могут пониматься как две модели секуляризации. Секуляризация является, кроме того, и реляционным модусом для Каббалы и постмодернизма. Постмодернизм является секулярной, в сравнении с более близкой к первоначально моделью секуляризации и тем самым — потенцированной секуляризацией.

Эта модель может быть продемонстрирована на примере концепции традиции в самой Каббале. Понятие предания строится в Каббале на ее осознании себя как 'приема традиции' (Empfang der Tradition). Однако традиция в каббалистическом смысле не есть сколько-нибудь тождественная передача теологического содержания, но скорее изначально вторичность этой передачи сообщения. Традиция, изначально нарушенная, проступает сквозь призму ее очень кратко, подразумевает амбивалентное отношение к мышлению первоначала. С одной стороны, возврат к некоторому началу служит, например, в «Новой мифологии», преодолению разрыва, разделенности и отчуждения (природа—дух, индивидуум — общество и т.д.). С другой стороны, именно в этом состоит революционный момент обновления и изменения. См. в этой связи также у Новалиса типологию перевода, которая под видом «изменяющего перевода» (verändernde Übersetzung) содержит идею возможности травестирования традиции: Novalis. Vermischte Bemerkungen und Blütenstaub // Novalis. Op. cit. Bd. 2. S. 339-470. Зд. S.438.

интерпретации и комментирования. Эта модель традиции занимает центральное место в еврейском раввинизме и с еще большей отчетливостью — в Каббале в качестве так называемой устной Торы (Тורה *sche-be-al-peh*). Устная Тора — не что иное, как передача по традиции письменной Торы (Тורה *sche-bi-chtav*), откровения на Синае, пяти книг Моисеевых. Передача по традиции подразумевает, согласно концепции устной Торы, непрекращающуюся экспликацию, объяснение и толкование письменной Торы. После предположительно существовавшего вначале запрета на записывание⁴¹ устная Тора (одновременно под 'устным' метафорически понимается интерпретация) охватывает всю традиционную литературу — Талмуд, мидраши (т.е. экзегезу), Хаггаду и Халаху. Абсолютный язык откровения, исполненное бесконечного смысла Писание, т.е. письменная Тора, оказываются в устной Торе нарушенными на вторичном языке людей, который, в тоске по смыслу маясь, ищет его⁴². Устная Тора, традиция с самого начала говорить на языке по отношению к абсолютному языку Бога падшая.

Таким образом, Каббала превращает эту обреченность на вторичность языка традиции, интерпретации и комментирования в необходимую исходную точку. Комментарий заслоняет доступ к абсолютному языку откровения именно потому, что он пытается его пересказать средствами человеческого языка. По своему самосознанию Каббала есть «мидраш»⁴³, т.е. бесконечное толкование абсолютного Писания, и тем самым часть падшего языка, на котором 'говорит' устная Тора. Каббала — порука сознанию, для которого традиция в первоначальном смысле есть герменевтическая процедура: интерпретация, прочтение, комментирование, истолкование некоторого, по влиятельной формуле Шолема, самого по себе лишнего значения писания: «Само по себе ничего не значащее, оно [Слово Божие, т.е. Писание] есть толкуемое в чистом его виде»⁴⁴.

⁴¹Ср.: Babilonischer Talmud. Tern. 14 b; Ср. также: Strack H.L., Stemberger G. Einleitung in Talmud und Midrasch. München, 1982. S. 41-54.

⁴²Ср. Scholem G. Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus// Eranos-Jahrbuch. 1968. Bd. 37. S.9-42. Перепеч. в: Scholem G. Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt/M., 1970. S. 152-197. Зд. S. 153.

⁴³Такова книга Зогар, задуманная в качестве комментария к Торе. Другое название книги Зогар — «Midrasch ha-Ne'elam» [Тайный мидраш]; одна из частей книги Зогар носит название «Sitre Torah» [Тайны Торы]. Это означает, таким образом, что Зогар мыслится как мистическое толкование Тор.

⁴⁴Scholem G. Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala// Scholem G. Judaica 3. S. 7-70. Зд. S. 51.

Данную теорию интерпретации можно обнаружить, например, в книге Зогар, один из пассажей которой, относящийся к Берешит (Бытию), содержит рефлексию по поводу каббалистической герменевтики:

Ни единого слова, пусть кратчайшего (в Торе), которое бы не содержало в себе пути и стези тайн (*rasin*) высокой мудрости⁴⁵.

Ни единого слова Торы без буквального значения (*paschta de-kara*), переносного значения (*derasch*), отвлеченного намека (*remes*), гематриот, скрытых тайн (*rasin*), невыразимых тайн, нечистого и чистого, уместного и неуместного, недозволенного и дозволенного⁴⁶.

Каждое слово нового толкования Торы (*be-chol milla de-itchaddesch be-orayta*) воздвигает новую твердь [...] Новые небеса и новая земля [...] непрестанно создаются из новых истолкований (*chiduschin*) и тайн Торы (*rasin de-orayta*)⁴⁷.

Итак, согласно Каббале, традиция составляется из постоянно обновляющихся интерпретаций «письменной Торы», *in actu* семантически неопределенной, но потенциально неисчерпаемой. Однако бесконечность интерпретации доводит до абсурда как абсолютность некоторой исходной истины, так и ее тождественную передачу в предании. Таким образом, традиция есть предание, эллиптически удаляющееся от лишь гипотетически мыслимого истока, и это означает изменение и переустройство некоторого заранее данного. Традиция неожиданно обращается в секуляризацию, в порчу традиции. Тонко чувствуя эту парадоксальность и иронию традиции, Шолем пишет в первом из «Десяти неисторичных положений о Каббале»:

Каббалист полагает, что существует традиция истины, которую можно передавать. Ироническое мнение, ибо истина [...] бывает какой угодно, только не передаваемой по традиции. Ее можно познать, но не передать, и именно то в ней, что оказывается передаваемым, ее уже более не содержит. Настоящая традиция остается скрытой; лишь уже распадающаяся традиция попадает на какой-то предмет и в распадае становится видна целиком⁴⁸.

Парадокс традиции как порчи, а не как консервации истины в момент ее обращения на предмет отражает проблематич-

⁴⁵Sohar I, 145 b. Нижеследующий перевод из книги Зогар (с арамейского) сделан автором.

⁴⁶Sohar III, 202. См. также: Tishby I. The Wisdom of the Zohar: In 3 vol. London, 1989. Vol. 3. P. 1082 f.

⁴⁷Sohar I, 4 b-5 a.

⁴⁸Scholem. Zehn unhistorische Sätze über Kabbala// Scholem G. Judaica 3. S. 264-271. Зд. S.264.

ность отношения между откровением и традицией: чтобы стать явной, истина должна прибегнуть к языку. Но это подразумевает впадение в конечность и телесность человеческого языка⁴⁹ вместе с тем невозможность передачи по традиции этой истины. Наоборот, только лишенная предмета передаваемость по традиции (Tradierbarkeit) была бы поистине действующим преданием. Лишь обращенность на предмет делает ее заметной, однако заключает в себе ее порчу. Традиция и язык обуславливают друг друга и в то же время друг друга исключают. Ибо традиция невозможна без языка, иначе истина осталась бы скрытой; и все же язык есть одновременно невозможность традиции (а не состояние, скажем, ее dX i9Eia)⁴⁹, так как истина теряется. Шолем, с его игрой на двусмысленности слова 'verfallen' («только уже распадающаяся традиция нападает на какой-то предмет») сам подпадая языку, глубоко осознает эту парадоксальную логику традиции как распада.

То, насколько большое внимание Шолем уделяет этой парадоксальности традиции, бросается в глаза и имеет далеко идущие последствия для рецепции его образа Каббалы. Это ярко проявляется в другом пассаже, а именно в связи с изучением мессианизма субботничества. Для субботников характерно, по Шолему, «выводить кризис традиции из самой традиции»⁵⁰. Перед лицом мессианистического присутствия истины устная Тора, традиция, теряет свое значение. Кризис традиции затрагивает, таким образом, откровение в «изгнании» — в наделенном пространством и временем языке, в толковании, в комментировании⁵¹. Однако если учитывать изначальность интерпретации, то абсолютное присутствие истины в гораздо большей степени является утопичным исключительным состоянием, в то время как кризис традиции есть ее нормальное состояние. Традиция, согласно ее собственной логике, есть ее собственный кризис: секуляризация. Каббала систематизирует этот подход, выдвигая на первый план устную Тору, интерпретацию и

⁴⁹Схолем, G. Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus // Scholem G. Op. cit. S. 182.

⁵¹Ibid. S.181.

традицию за счет абсолютного Писания откровения. В эпигонском сознании неотвратимой растраты абсолютного Писания на падшее интерпретационное писание Каббала выстраивает это ироническое уравнение из традиции и секуляризации.

То, что Каббала систематизирует в виде устной Торы и увековечивает в качестве кризиса традиции, по своей структуре в отвлечении от религиозного содержания соответствует логике изначальной вторичности, которую сделал своей программой постструктурализм. Заостренная в качестве критики метафизики, эта модель обнаруживается, в частности, в принадлежащей Деррида концепции *differance*, которой в постструктурализме отводится ключевое место. Логика *differance* описывает лишенное начала и центра смещение и замедление в пространстве и времени. Деррида определяет «*differance comme temporisation, differance comme espacement*»⁵². Эта структура предания описывает фигуру некоторой репрезентации без презенции и децентрализации при отсутствии центра. Метонимическое сцепление и метафорическая субституция места и времени не имеют истока и *arche*, не имеют цели и *telos*. Деррида называет эту структуру логически нередуцируемой не-первоначальности и лишенного тождества различия «*archi-écriture*» или «*archi-trace*»:

Le concept d'archi-trace [...] est en effet contradictoire [...] dans la logique de l'identité. La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici [...] que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine⁵³.

Логика «*archi-trace*» переворачивает обычное соотношение оригинала и копии (следа) и разрешает этот дуализм в пользу изначальной вторичности следа. Понятие 'след' у Деррида отсылает к фрейдовской метафоре воспоминания как записывания и тем самым к его концепции травмы как изначального следа и 'записи', которая определяет сознание и лишь по отношению к которой — в воспоминании о прошлом — сознание себя конституирует. Первично в этом обращении назад не идентифицирование и не сознание, но записывание некоего изначального забытого другого. «Сознание, — пишет Фрейд, — возникает на месте следа от воспоминания (Erin-

⁵²Derrida J. *Marges de la philosophie*. Paris, 1972. P. 9.

⁵³Idem. *De la grammatologie*. P. 90 (ср. прим.¹²).

nungsspur)»⁵⁴. Концепция следа содержит первоначальную ситуацию вторичности, примат следа от воспоминания по отношению к сознанию, и это означает, иными словами, примат секуляризации по отношению к традиции, интерпретации и рецепции *ip* исходному тексту, перевода — к оригиналу, сигнификанта по отношению к сигнификату.

Гарольд Блум транспонировал эту логику в терминологию каббалистической космогонии, согласно которой творение есть изначальный слом или катастрофа. В самом деле, в космогонии луриевской Каббалы существует концепция, которую Блум называет, «Kabbalistic catastrophe creation»⁵⁵. При этом он ссылается на космогоническую метафору «лопающихся сосудов» — «Schebirath ha-Kelim». Сосуды, о которых идет речь, были предназначены для того, чтобы удержать в себе свет, оставшийся после удалившегося в процессе творения (= цимцум, см. выше) Бога, но сосуды распались на черепки, в которых могли удержать свет только лишь фрагментарно. Блум высвобождает каббалистическую концепцию творения как катастрофы из ее религиозного контекста и истолковывает ее как драматичную основополагающую фигуру интерпретации и письма. В своем переосмыслении он определяет сосуды как тропы языковых знаков или текстов, которые лопаются во время узурпирующего акта всякого (мимо) прочтения (Fehl-Lektiire) и семантически разбиваются на черепки. Как и в луриевской теории цимцум⁵⁶, это негация, которая только и делает возможным (в литературе) творение/интерпретацию. Разбиение есть условие созидания; негация предшествует занятию позиции: «[In] the perpetual breaking of the vessels [...] 'break' also means 'makes' or the creation by and in catastrophe»⁵⁷. Таким образом смысл или значение — не

⁵⁴См. работу 1920 г. «По ту сторону принципа наслаждения»: Freud S. *Jenseits des Lustprinzips* // Freud S. Studienausgabe / Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey: 10 Bde. Frankfurt/M., 1969. Bd 3. S. 213-272. Зд. S. 235. Ср. разработку метафоры письма при описании функции воспоминания в том же издании: Freud S. *Notiz über den Wunderblock* (1925). Bd. 3. S. 363-369. Деррида ссылается на этот текст в своей работе о Фрейде «Письмо и дифференция», к которому, как мне кажется, восходит его концепция следа: Derrida J. *L'écriture et la différence*. Paris, 1967, особенно P. 303; Idem. *De la grammatologie*. P. 100 (ср. прим. ¹²).

⁵⁵Bloom H. *Agon: Towards a Theory of Revision*. New York, 1982. S. 44 [Эгон. По направлению к теории переоценки].

⁵⁶Ср. Scholem G. *Die jüdische Mystik*. S. 285-290.
"Bloom H. *Agon*. P. 46.

нечто первоначальное, заранее данное, что может быть герменевтически реконструировано. Значение возникает скорее в негативном и деструктивном акте опустошения смысла (Sinnentleerung): «Meaning gets started by a catastrophe that is also a ruining and breaking creation»⁵⁸. Семиотический процесс передачи традиции понимается тогда как цепочка друг друга узурпирующих и субституирующих мимопрочтений, как перманентное топологическое разбиение, как оно проявляется в фигуре «Schebirath ha-Kelim». Блум воспользовался очередным тропом из тематической сферы изгнания евреев, говоря о цепочке замещающих друг друга значений как о странствовании значения в пространственно-временном поле языка. Перемещение традиции наносится, соответственно, на 'карту мимопрочтений' — троп, который в авторефлексивном смысле определяет язык как топографию блуждания значений и тропов: «Signification tends to wander, which means that a loss in meaning accompanies tradition's temporal passage. [...] Meaning, whether in modern poetry or in Kabbalah, wanders [...] over the whole map of misreading, or the verbal universe»⁵⁹. Если не выходить за рамки блумовского плетения тропов, составляемого из «Каббалы» (традиция), «Schebirath» (разбивание) и «изгнания» (субституция), можно сказать, что традиция блуждает на боковых дорожках языка.

В этом обороте — «изгнание традиции в язык» — очевидной становится внутренняя взаимосвязь языкового и рецепционно-эстетического аспектов в эстетической интерпретации Каббалы. Это заставляет еще раз отменить дифференциацию феномена метафорической Каббалы на фигуры перевода в языковую форму и наделения временем. Описание сложного соотношения языка и времени в процессе рецепции нацелено на темпоральную фигуральность, на диахронную риторику, которая заставляет видеть в моменте наделения временем языковую фигуру, а в фигуре перевода в языковую форму — темпоральный пассаж⁶⁰. Ироническое традиционалистски-секуляристское движение предания начинает проявляться только лишь в описании широкого спектра тех риторических фигур, в которых традиция, сообщая себя и артикулируясь, снова и снова ломается и разбивается.

⁵⁸Ibid. P. 43.

⁵⁹Bloom H. *Kabbalah*. P. 88 f.

⁶⁰В отличие от придания языку пространственного измерения в структурализме.

5. Фигуры эстетизации:

История порчи традиции — история спасения языка

Согласно Гарольду Блуму, процесс предания⁶¹ следовало бы описывать следующим образом: «Язык есть поле или карта, на которую наносятся, становясь тем самым видимыми, мимопрочтения. Троп лопающихся сосудов, «Schebira», обозначает именно это перманентное языковое становление традиции: «Shevirat accounts for the rhetoricity of poetic texts, the word-consciousness that grows more intense with times passage»⁶¹. В переводе на терминологию Деррида сцепление времени и языка в диахронную риторику выглядит следующим образом: повороту от концепции первоначальности (Ursprünglichkeit) к концепции изначальной вторичности (ursprüngliche Sekundarität) соответствует отход от метафизической знаковой модели репрезентации. Критика метафизики присутствия (Prasenz) и эйдетического редукционизма нацелена на деконструкцию трансцендентального сигнификата и (языкового) логоцентризма⁶². Ему Деррида противопоставляет концепцию сигнификации или интерпретации как процесса без начала и без цели. Традиция, таким образом, мыслилась бы уже не в качестве внеязыкового присутствия, но, наоборот, как перманентная депрезентация и детерриториализация, как падение в знаке и во времени.

Упадок традиции (истина, содержание, сигнификат) — восхождение языка (как семиотической системы сигнификатов), таковы ножницы оксюморона, который одновременно описывает процесс предания и связывает Каббалу с постмодернизмом. Впадая в телесность земной бесконечности языка, однажды данная в откровении истина теряет свой характер сокровенности и абсолютности. Язык — пространственно-временное поле, в котором традиция постоянно заново испытывает секуляризацию. Обратной стороной утрат в традиции является усиление языка, или точнее, растущее сознание того, что язык крепко привязывает нас к себе. С точки зрения традиции, подлежащей передаче, это потеря, но в перспективе языка это, напротив, выигрыш. Язык выигрывает в том, в чем традиция в убытке.

Эта фигура предания есть одновременно осуществление переосмысления и переоценки невозможности представить истину в

⁶¹Bloom H. Kabbalah. P. 85.

⁶²Деррида говорит в «Grammatologie» о «deconstruction du signifie transcendantal». P. 71.

языке или передать традицию. Можно, конечно, сожалеть об этом как о дисфункции — как, в частности, показал Беньямин в книге о трагедии, причина печали, сентиментальности и меланхолии лежит, по-видимому, в этой языковой ситуации. Меланхолия барочного сознания заключается именно в печали по поводу «преходящести» сущего, превращенного под созерцательным взглядом в бездушные аллегории и знаки. «Если под взглядом меланхолии предмет становится аллегорией, жизнь покидает его [...]. Это означает: излучать значение, смысл он отныне совершенно не способен [...]»⁶³. Для аллегориста мир есть свалка знаков и образов, отсюда растерянный поиск глубинного смысла, который всегда сулит вот-вот появиться за соседним образом: «Как падающие вниз летят, падая, кувырок, так от образа к образу аллегорическая интенция затягивается головокружительной глубиной своей бездонности»⁶⁴.

В отличие от меланхолии аллегориста, имманентная ситуация в языке может быть позитивно истолкована как «отдых языка»⁶⁵. Уже Беньямин отметил, что этим достигается пограничный и поворотный пункт аллегории, которая, коль скоро все становится языком, его фетишизирует: «Разбитый на кусочки язык перестает в этом виде служить просто для сообщения и в качестве новорожденного предмета приравнивает свое достоинство к достоинству богов, рек, добродетелей и других подобных созданий природы, незаметно переходящих в область аллегорического»⁶⁶. Будучи нередуцируемым, отправшее письмо внезапно вновь становится абсолютным Писанием, абсолютностью вторичности и изначальностью распада. Ницшеанским жестом Деррида переводит эту 'переоценку' (Umwertung) печали о языковой конечности и посюсторонности в их приятие: «Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit corame un exil la necessite de l'interprétation. L'autre, qui

⁶³Benjamin W. Ursprung des deutschen Trauerspiels // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. S.203-409. Зд. S.359 (см. прим.²⁵).

⁶⁴Ibid. S. 405.

⁶⁵В этой связи можно вспомнить фразу Витгенштейна в его работе «Philosophische Untersuchungen»: «[...] Философские проблемы встают, когда язык отдыхает (feiert) [•••]» (Wittgenstein L. Werkausgabe: 8 Bde. Frankfurt/M., 1984. Bd. 1, S. 225-580. Зд. S.260).

⁶⁶Benjamin W. Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 382.

n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu [...]»⁶⁷. Деконструкция трансцендентального сигнификата переоценивается и воспринимается теперь как освобождение, немощность языка — как его сила. Неправда, что язык якобы неспособен передать традицию. Скорее, он вовсе не допускает участия во внеязыковой действительности, более того: он сводит к нулю всякое предположение о существовании какой-либо внеязыковой действительности и, согласно распространенному тропу языковой автономии и автореференциальности, понимает предание как языковую 'игру', как бесконечное замещение сигнификантов.

Тропологию и фигуральность, которые связывают время и язык в процессе предания, можно показать на трех примерах. Первый составляет образ письма, кратко, но глубоко намеченный Беньямином в «Книге пассажи»: «Моя мысль ведет себя по отношению к теологии, как промокашка по отношению к чернилам. Она вся ими пропитана. Но если бы дело зависело от промокашки, ничего бы из написанного не осталось»⁶⁸. Этот образ письма — в известной мере моментальный снимок с увеличением, сделанный с одного отдельного фрагмента модели секуляризации как «порчи традиции / возвышения языка». В этом образе логика такой модели предстает как то, что можно назвать прогрессирующей эстетизацией теологии и что связано с романтическим 'вторжением' прекрасного в истинное. «Образом письма» его можно назвать потому, что процесс секуляризации он описывает буквально в образности бледнеющего письма. Образ этот содержит следующие компоненты: 1) Мышление соответствует чистому листу бумаги, предназначенному для того, чтобы воспринять письмо традиции. 2) Из перспективы передаваемого по традиции письма этот листок — 'всасывающий' лист бумаги, т. е. он пропитан письмом традиции. Это соответствует модели функционирующей традиции, согласно которой (теологическое) содержание передается по временной оси в виде тождественной копии без какого бы то ни было отклонения или секуляризации. 3) Эта модель традиции деконструируется далее в модели секуляризации за счет того, что принимается перспектива мышления, из которой лист бумаги предстает в виде «промокашки», деформирующей письмо традиции и опустошающей его. Знаки письма перестают быть читаемыми, теологическое содержание передаваемых по тра-

⁶⁷Derrida J. L'écriture et la différence. P. 427.

⁶⁸Benjamin W. Das Passagenwerk. S. 588 (ср. прим. ²⁶).

диции понятий бледнеет, и от них остается лишь пустой языковой материал — набегающие друг на друга следы чернил. Таким образом, по традиции передаются не (теологическое) содержание или сигнификаты, но освобожденные от своего содержания понятия, т. е. пустые сигнификанты, оболочки слов, как, к примеру, «мессанизм», «Хагада», «Каббала», «цимцум». Традиционные теологические понятия и концепции подвергаются эстетизации. В отношении высказывания Ницше в его сочинении о трагедии по поводу того, что мир и бытие оправданы лишь «в качестве эстетического феномена» Беньямин в книге о трагедии говорит о «пропасти эстетизма», в которой «пропадают все понятия, так что боги, герои, дерзновение и страдание — основы построения трагедии — рассеиваются в прах»⁶⁹. Секуляризацией было бы, следовательно, не то, что обычно понимается под этим концептом, — обмирающая узурпация или сублимация теологической традиционной субстанции, в ходе которой, скажем, религиозные понятия переводятся в философскую или научную форму, но напротив, секуляризация предстает как десублимация, формализация и перевод в языковую форму теологического содержания. В таком понимании секуляризация есть тропологическое употребление некогда религиозного языка и постоянное переосмысление религиозных понятий в категории эстетики или риторические тропы.

Переходя ко второму примеру, отметим, что Деррида в подзаголовке книги «Похоронный звон» ставит ту же проблему распадающейся традиции, что и Беньямин с его фигурой впитывающей промокашки: «Que reste-t-il du savoir absolu?» Ответ дается в виде эмблемы на обложке книги: две египетских статуи-колосса без лиц — они охраняют вход в город мертвых, город царских гробниц. Это два деформированные временем до неузнаваемости стража мертвого абсолютного знания. Все, что от него остается, — руины гробниц, разрушенные памятники разрушения (Деррида играет на двух значениях слова «tombe» — 'могила' и 'упавшее' [неточность: 'падает', 3 л. ед. ч. от фр. tomber. — Прим. пер.]⁷⁰: «Le texte r(est)e — tombe. [...] Le texte travaille à en faire son deuil» (P.6 a). Превращенный в руину текст традиции более не читаем. Опорожненный от содержания остается (reste) пустой материал сигнификантов; тело языка

⁶⁹Idem. Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 281 (ср. прим. ³⁰).

⁷⁰Derrida J. Glas. Paris, 1981. P. 2 a (указание на страницы см. далее в тексте) (1-е изд., 1974).

есть гробница традиции. Зерно этой негативной модели традиции вновь составляет риторическая фигура — катахреза, троп для 'злоупотребления' или 'неуместного' употребления слова в несвойственном ему контексте, или, по дефиниции Деррида: «Тропе par lequel un mot détourné de son sens propre est accepté dans le langage commun pour designer une autre chose» (Р. 2 а). Катахреза—это фигура «предательства по отношению к языку» («trahir la langue», Р. 10/б). Слова отчуждаются от своего традиционного содержания, в результате чего традиция перестает быть тождественным повторением оригинала в копии, но есть предательство, или снятие в гегелевском смысле: «La tradition est l'Aufhebung» (Р. 11 б). Постоянное предательство против языка в речи не является, однако, отклонением от нормы, но заложено в самой авторефлексивной структуре языка:

Les mots sont dechainés. Us enragent le dictionnaire. La langue n'a pas lieu, pas de lieu sur. Le discours est donner de sens, mais comme un indicateur vient trahir un réseau. La tradition livre (transmet) le sens mais pour perdre l'institution dans la répétition (Р. 11 а);

Sans ce débord de la langue qui s'avale et se mange elle-même, [...] la langue ne serait pas la langue (S. 11^b).

Таким образом, все, что остается от абсолютного знания,— его пустые сигнификанты. Они не передают традицию, а предаются ей; они передают, 'фальшивя', 'катахрестически'. Предание передается письму или книге—«livre», — которая только и остается — le «r(est)e» — от традиции, ее гробница, ее падение — «tombe».

Фигуры секуляризации, катахреза у Деррида и промокашка у Бенямина отсылают к той работе над мифом, о которой пишет Блуменберг, и вместе с тем, далее, к той работе над сном, о которой говорит Фрейд и которую Лакан определяет как языковую работу бессознательного. Это фигуральная работа, перманентный перевод в языковую форму, семиотическое «искажение» или, как переводит Лакан: «L'Entstellung, traduite: transposition, où Freud montre a precondition generate de la fonction du reve, c'est ce que nous avons désigné plus haut avec Saussure comme le glissement du signifie sous le significant, toujours en action (inconsciente, remarquons-le) dans le discours»⁷¹. Лакан дифференцирует искажение на фигу-

⁷¹Lacan J. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud// Psychoanalyse. 1957. Т. 3. Р. 47-81; перепеч. в: Lacan J. Ecrits I. Paris, 1966. Р. 493-528. Зд. Р. 511.

ры метонимии и метафоры в соответствии с двумя модусами работы сна—'работы по сдвигу' и 'работы по уплотнению'⁷². Однако они существуют наряду с большим числом фигур и тропов, в которых через защитные механизмы переноса, сопротивления и отрицание проявляется бессознательное: «La périphrase, l'hyperbate, l'ellipse, la suspension, l'anticipation, la retractation, la denegation, la digression, l'ironie, ce sont les figures de style [...], comme la catachrese, la litote, l'antonomase, l'hypotypose sont les tropes, dont les termes s'imposent a la plume comme les plus propres à étiqueter ces mécanismes [de defense. —А.К.]»⁷³. Таким образом, работа над мифом и работа над текстом сна, созданным бессознательным, описывают одну и ту же фигуральность секуляризации или перевода в языковую форму или эстетизации — скольжение сигнификата под сигнификант. Традиция, интерпретация и предание втянуты в экономию катахрестических искажений, «подмены языкового выражения» «при учете возможности изобразить»⁷⁴, вертикальных метафорических субституций и горизонтальных метонимических сдвигов, которые все странным образом излучают загадочное свойство мистической иронии par excellence — говорить несказанное.

Таким образом, реконструируется логика, или скорее риторика, т.е. фигуры и формы, в которых Каббала выступает в сфере эстетического модернизма. Эти историко-лингвистические фигуры диахронной тропики определяют модус взаимодействия, в котором Каббала может выступать в качестве прафеномена; она является платформой и основой для дифференциации по содержанию и для изображения этого взаимодействия, она работа, которая при этом если не совершается, то по крайней мере может быть заявлена⁷⁵. Уже из приведенных выше соображений очевидно следует, что Каббала в качестве их прафеномена находится в воображаемом начале вторичной и секулярной традиции постоянно разрушающегося, постоянно опустошающего себя языка, хотя и все еще целиком ориентированная на восстановление разбитого — в лурьевской Каббале это называется «Tikkun ha-Olam» —однако уже в неистребимом сознании слома, кризиса, изгнания, отпадения, отчуждения,

⁷²См. там же. Соответствия у Фрейда см.: Freud S. Traumdeutung // Freud S. Studienausgabe. Bd. 2. Особенно см. гл. IV («Искажение сна»), гл. VI («Работа над сном»).

⁷³Lacan J. L'instance. P. 521.

⁷⁴Ср.: Freud S. Traumdeutung. S.335 ff. Ср.: Lacan J. L'instance. P. 511.

⁷⁵См. прим.¹⁵.

опоздания, вторичности, интерпретации, отрезанности от первоначального знания и потерянности в языке. Каббала, тем самым, является протофигурой конца традиции и начала языка. Однако в качестве теории порчи она сама подвержена порче, осуществляемой при транспозиции и 'передаче (по традиции)' абсолютности от теологического языка языку эстетики. В качестве последнего он[^] — страж мертвых и гробница одновременно — способна лишь еще свидетельствовать об отсутствии и смерти, и негативности древнего божественного языка. Однако и в этом акте свидетельствования конец мистики все еще остается обреченным на язык мистики. Более того, опустошенный и очищенный от теологического содержания, язык Каббалы выступает в чистом как никогда виде. Ибо только лишь в результате этого иронического, заложенного в самом понятии мистики обращения отпавший в своем нигилизме язык становится абсолютным (absolut) языком. Привлекательность и актуальность каббалистического языкового мифа для постметафизической теории языка как раз и заключается в этой еретической иронии языка — лишь после падения и распада предстать в полный свой рост.