

СВЕН К. КНЕБЕЛЬ

ТРАДИЦИЯ КАК АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ*

С тех пор как идеализм в своей поздней стадии открыл для себя «чудо понимания»¹, распорядиться этим чудом постоянно выпадает на долю герменевтики. Однако герменевтика, не желая потерять свое достоинство, с ужасом отвергает идеалистический мотив. От Дильтея до Гадамера «обращение» остается опознавательным знаком и одновременно максимумом понимания. Если Дильтей полагал «задачей понимания» «обращение в жизнь» духовных объективаций², поскольку сквозь них «просвечивает общность человеческого существа, которая тем самым становится для нас устойчиво наглядной и достоверной»³, то Гадамер рассматривает «обращение» (знаков — в речь и в смысл) «как собственно герменевтическую задачу», поскольку «смысл [воспринятый] через письменность подвергся некоторого рода самоотчуждению»⁴: эти утверждения нисколько не противоречат, но скорее явным образом дополняют друг друга в свете основной неоплатонической фигуры мысли, — имманентной для самого истока утраты истока⁵. Просветительский импульс⁶ герменевтики давно испарился. Поэтому

* Данное эссе опубликовано Свенном К. Кнебелем с подзаголовком «Герменевтическое послесловие» как послесловие к его книге «In genere latent equivocaciones. Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihärese» (Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1989. S. 281–293). Пер. с нем. В. Л. Иванова, М. Н. Варламовой

¹ Н.-Г. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972. S. 276.

² W. Dilthey, *Ges. Schr.* VII, S. 214, ср. S. 120.

³ Ibid., S. 86. Ср. с этим: S. K. Knebel, «Geschichtlichkeit», oder: *Der Buchstabe des Grafen Yorck*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 38 (1986), S. 359 ff.

⁴ Н.-Г. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972. S. 371.

⁵ Ср.: Proclus, *Inst. Theol.* § 35.

⁶ То, что «исторически возникшее приводится к своей родине, во внутреннее, в самосознание, к своему истоку» (Бруно Бауэр, цит. по: Н. у. I. Pepperle, *Die Hegelsche Linke. Dokumente*

герменевтика уже не стремится взять на себя заодно и защиту интересов антропоцентрической зацикленности на истоке. Не так уж важно, понимает ли при этом герменевтика как «рациональная реконструкция», с акцентом на почтенных «рожках» разума, или, по-дильтеевски, как то, что находится на пути к «темному заднему фону и полноте душевной жизни», или, полностью волюнтаристски, — «в горизонте смысла актуального праксиса», — именно само это стремление к подлинному является тем, что полностью ее ослепляет. Дело вовсе не в том, что сегодня осталось мало вещей, кои могли бы быть предметом прагматического интереса и соответствующего усилия понимания. Но всеисильные чары тождества, радикально отличные от трезвости в понимании, принуждают методически дистанцироваться от области наделенного смыслом: «Stop making sense!». Смысл превратился в фетиш, и поскольку ориентация на интенцию автора является наиболее безобидным и, в сравнении с другими, более разумными способами, как кажется, также и наиболее надежным способом определения того, что составляет смысловое зерно некоторого текста, то герменевтика абстрагируется также и от интенции автора, — как от той, которую нужно было бы разыскать, так и от той, относительно разыскания которой исторический скептицизм уже заранее отчаялся. Она абстрагируется от интенций, она заключает в скобки содержания и предметные высказывания, поскольку то, от чего точно невозможно абстрагироваться, это именно тот факт, что вся эта область герменевтических чтойностей зависит от существования того самого означающего, которое таит в себе провал, зияющий на пути к смыслу. Ничто (в рамках герменевтики) не дает достаточного основания для предположения, что все могло бы сложиться иначе.

Не искать скрытый смысл, читать то, что стоит в тексте, не принимать во внимание невысказанное имение в виду — именно так испокон веков ведет себя диалектик. Он «берет то, что он может получить»⁷, чтобы затем обратить актуально сказанное против того, что имеется в виду. Форма логоса всякий раз диалектически лишает основания сам логос. Тот факт, что «освобождение означающего из его зависимости и его деривативности по отношению к логосу» в той форме, как его пропагандирует Деррида, стоит у колыбели самой диалектики, мог ускользнуть от внимания только той позиции, которая, в свою очередь, настолько основательно изгнала из логоса всякую негативность, что ей даже не кажется нелепым приписывать западному «логоцентризму» некоторую «метафизику присутствия», т. е. определение «смысла бытия как при-

zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Leipzig, 1985, S. 497), еще в 1842 году являлось топомосом критики религии.

⁷ Plato, *Gorgias*, 499c 12.

сутствия, как *ragousia*, как жизни без *différance*»⁸. Однако в действительности тот самый Платон, который обнаруживает несостоятельность элеатского тезиса «сущее есть одно», указывая на противоречие между двойственностью означающего и единством означаемого⁹, уже давно высказал предполагающей смысл герменевтике претензию, часто предъявляемую ей и сегодня, — в том, что она «аллегоризирует»¹⁰. Способ обхождения с дискурсом, спрашивающий о том, «что действительно было сказано в том, что было сказано?»¹¹, Фуко именует аллегорическим. В традиции, если присмотреться, с этим вопросом, когда он высказан диалектиком, дело явно обстоит совсем иначе, — что может быть лучше всего описано так, как недавно в свете психоанализа была охарактеризована собственная программа Фуко: «с появлением означающего уходит смысл... Смысл речи есть стена, которую следует пробить для того, чтобы увидеть созидующую логику означающих... Традиционная герменевтика растворяет означающие и вытесняет тем самым дискурс бессознательного. Понимание до сих пор означало вытеснение»¹². Поскольку диалектик освобождает означающие от диктата намеренного употребления знаков, то и этот тип герменевтики издавна имел бы явного врага в его лице. «Однако», — продолжает далее цитируемый текст — «анализ дискурса — это не психоанализ. Фуко не имеет в виду невысказанное между строк...», и в столь же малой степени, как следовало бы добавить, — спекулятивное суждение. Аналитик дискурса — вовсе не диалектик. Существует явно более чем только одна возможность тематизации «что» и «как» сказанного, если оно не просто означает косвенную интенцию (*intentio obliqua*), т. е. — в случае семиотической абстракции. Но более того, сказанное находится в отношении разрыва к чтойности именно потому, что множественность возможностей тематизации по своей тенденции это [отношение] разоблачает и, в любом случае, угрожает привилегии чтойности быть во главе угла. С непослушанием означающих считаются диалектика и психоанализ, — но не анализ дискурса.

Герменевтика была бы не посвящением в смысл сказанного, но скорее осторожным приближением его к бессмысленной болтовне. Или, говоря словами Фуко: «Нужно не внедряться от дискурса в его внутреннее и скрытое ядро,

⁸ J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt, 1974, SS. 36, 85, 124.

⁹ Plato, *Sophista*, 243b sqq.

¹⁰ Plato, *Gorgias*, 454c, *Respublica* II, 378d.

¹¹ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 43. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 74.)

¹² N. W. Bolz, *Stop making sense!*, in: *Tageszeitung* (Berlin), 8.1.1985, S. 10.

в сердцевину мышления или значения, которые манифестируют себя в нем. Но, напротив, отправляясь от дискурса, от его явления и его регулярности, нужно идти к внешним условиям его возможности, — к тому, что дает место случайной серии этих событий и фиксирует их границы»¹³. Дискурсивно-аналитически оперирующая археология исследует закономерности того, каким образом нечто должно было быть научно, искусно или политически выражено в языке для того, чтобы вообще иметь возможность быть выраженным в языке. Содержания сказанного становятся при этом неинтересными в силу своей беспочвенности: из перспективы означаемого можно расшифровать *вторую* природу как существо мира, в который не проникает ни одного луча Откровения; ибо местоблюстителем этой второй природы является порядок означаемых дискурса. «Дискурс» означает здесь то консистентное *universale in re*, которое противостоит только иллюзорно очевидным единствам книги, труда, научной дисциплины. Понятие, являющееся здесь средним, это понятие дискурсивной практики. Повторение — элемент любой практики и разом то, что накладывает на нее некоторую описываемую регулярность, т. е. делает ее понятной. В «дискурсивной практике» существенным и главным оказывается не перепутать эту регулярность с некоторой подчиненностью правилу. Прямо противоположным образом здесь имеется в виду некоторая практика, столь же анонимная, сколь и слепая, с помощью которой выступает на свет то, что трансцендирует интенцию, — таким образом, как в *теодицее* или в *басне о пчелах* противоположный ожидаемому успех некоторого действия трансцендирует злое намерение, а именно, трансцендирует в порядке совершенно ином, чем тот, который принадлежит самому исполнению действия¹⁴. В отличие от конкурирующего понятия «парадигмы» из теории науки (ибо парадигме «следуют»¹⁵), археологическое понятие «дискурса» мыслится эпиметеевским, а не прометеевским образом.

Но столь же мало следует смешивать *историческое априори*, как называет его Фуко, с неким трансцендентальным приданым. Это то априори, которое может быть выделено *ex post* и эмпирически, т. е. — именно «археологически»,

¹³ М. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt-Berlin, 1982, S. 37. (Ср.: Фуко М. *Порядок дискурса* // Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. М., 1996. С. 80.)

¹⁴ Сравните, например, схоластическое понятие *bonum per accidens* (блага по акциденции): «Ибо помимо интенции грешника из этого следует некое благо, точно так же, как помимо интенции тиранов случилось так, что из их преследований стала явной непреклонность мучеников» (Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 19, a. 9, ad 1; II-II, q. 11, a. 3, ad 2).

¹⁵ Ср.: М. Masterman, *Die Natur eines Paradigmas*, in: I. Lakatos u. A. Musgrave (edd.), *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig, 1974, S. 69, которая, кстати, разделяет двадцать одно различное значение введенного Куном понятия «парадигма».

только потому, что его претензия на объяснение является радикально отличной от идеалистического удостоверения истока: «...этим я хочу обозначить априори, которое было бы не только условием законности суждений, но и условием реальности для высказываний. Речь идет не о том, что можно было бы сделать законным какое-либо утверждение, но о выявлении условий возникновения высказываний, закона их сосуществования, специфической формы их способа быть... Априори не истин, которые никогда не могли бы быть сказаны или непосредственно даны опыту, но истории, которая дана постольку, поскольку это история действительно сказанных вещей... одним словом, оно учитывает то, что дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю»¹⁶.

Здесь речь идет о том, что «апостериори конкретно становится априори»¹⁷, — это обстоятельство, возможно, дало наиболее сильный внутренний толчок к возникновению эссе как формы. Действительное априори полностью перевернуло бы отношение между более первым и последующим и, тем самым, положило бы конец тому, что *post rem (hystero genes)*^{17a}, как в неоплатонической теории универсалий, пренебрежительно обозначает добавочную или позднейшую деятельность абстракции. Нечто, именно поскольку оно является задним числом, непригодно к тому, чтобы быть априори, — это и есть тот предрассудок, которому противодействует археология: «Описание архива разворачивает свои возможности... исходя из дискурсов, которые только что перестали быть исключительно нашими; его порог существования установлен разрывом, отделяющим нас от того, что мы не можем более сказать»¹⁸. Историческое априори в своей определяющей силе противоречит той онтологии, согласно которой нужно было бы дать сущностное преимущество определяющему перед тем, что подлежит определению¹⁹, ибо «...термин «археология»... обозначает основной предмет описания, которое опрашивает «уже-сказанное» на уровне его *существования*»²⁰. Тут вспоминается программа, которая однажды уже была представлена под названием «философского эмпиризма».

¹⁶ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, SS. 184 ff. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 244.)

¹⁷ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, Frankfurt, 1958, S. 24.

^{17a} После вещи (лат.), позже рожденное (др.-гр.) (*Прим. пер.*).

¹⁸ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 189. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 251.)

¹⁹ «Ничто не определяется через те, которые следуют за ним самим по природе, но скорее через те, которые предшествуют ему самому по природе». Albertus Magnus, *De anima*, р. 15, 17–20. (Ed. Colon.)

²⁰ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 190. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 252.)

Этот эмпиризм исходил из понятия «просто несомненно существующего», для того чтобы сконструировать его сущность *апостериори*, и разом — как нечто последующее (*posterius*)²¹. В чем состоит это выдвигание экзистенции? Иначе говоря, что есть *археологический факт*?

Ответ, даваемый анализом дискурса, однозначен: «грубое бытие порядка», «чистая практика порядка»²², коротко говоря, архаическое вздымается в «описании сказанных вещей именно постольку, поскольку они были сказаны»²³. Порядок вещей, согласно Фуко, седиментируется в некоторой определенной экономии дискурса. Если ее анализ выявляет историческое априори, то претензия этого априори на объяснение необходимым образом строго ограничивается примерами, вошедшими в саму индукцию. Это априори остается хрупкой, блуждающей, — как подчеркивает Фуко, — «чисто эмпирической фигурой»²⁴, одной сеткой порядка наряду с другими, точно так же возможными²⁵.

Однако это начинание, состоящее в мета-языковом, имманентном дискурсу описании «вещей» в горизонте экономии дискурса, полностью зависит от объектно-языковой трансценденции дискурса, т. е. от «господства репрезентации». Там, где прекращается это господство, археология, задуманная таким образом, наталкивается на свои границы. Для Фуко эти границы проходят там, где возникает такое нечто, как «литература». В отношении исключительного значения, которое приобретает эта противоположность между репрезентирующим языком дискурса и нерепрезентирующим языком литературы, можно было бы, однако, предположить у Фуко чуть больше, чем просто сциентистскую скованность, а именно, предположить, что его археологический проект намеренно исключил весьма существенный сектор дискурсивной практики: логически-метафизический дискурс. Ибо этот дискурс не репрезентирует. Он, как таковой, подрывает господство репрезентации, поскольку занят исключительно рефлексией своих собственных категорий. Пожалуй, из того, что могло бы выявить описание этого дискурса, нет ничего, что при этом не оказалось бы также некоторой систематической составной его частью, — возможность,

²¹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt, 1974, Bd. I, S. 159; ср.: *ibid.* S. 129 f.

²² M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt, 1971, S. 23 ff. (Ср.: Фуко М. *Слова и вещи*. СПб., 1994. С. 33, 34.)

²³ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 159. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 213.)

²⁴ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 185. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 246.)

²⁵ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 226 f. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 294.)

которую признает и сам Фуко²⁶, и которая гарантированно обеспечена тем, что, начиная с Аристотеля, фигурирует в качестве предмета этой «первой философии», т. е. — «сущим как сущим». Ибо, будучи совершенно далеким от того, чтобы в качестве означающего представлять некое «трансцендентальное означаемое», о котором можно было бы затем утверждать, что оно-де является навязчивой идеей любой «логоцентрической метафизики» (Деррида), сущее как сущее с самого начала есть «по ту сторону своих значений»²⁷. Оно не только подвешивает семантическую референцию, но и практически исчерпывается трактатом о семантическом метаязыке, созданным по этому поводу: «Possumus enim esse certi, quod “ens” dicitur de Deo et creaturis, et tamen dubitamus, utrum univoce dicatur vel analogice vel aequivoce»²⁸.

Итак, метафизический дискурс не может попасть в зависимость от априори означающих, — в любом случае не так, как, например, зависимы естественная история 18 века или биология 19 века, между которыми только поверхностно существует некое соответствие, а значит, также только по видимости существует противоречие, и которые Фуко поэтому заключает в различные «пространства коммуникации». Несмотря на это, имеется достаточно оснований расширить предпринятый археологией анализ условий соизмеримости сказанного и на этот сектор дискурсивной практики. Если археология есть целиком и полностью наставление в том, чтобы вместо разрешения дифференций в континуальность углублять их до дифференции как таковой, то это наставление должно быть в первую очередь обращено именно к герменевтике истории философии, ибо необоснованные предположения континуальности всегда подкрепляются ошибочно предполагаемыми содержаниями и материями, тогда как в области спекуляции «формальная сторона мышления является конститутивной составной частью самого мышления», т. е. — «всем»²⁹.

Если понятие унивокации изменилось между Фомой Аквинским и Дунсом Скотом в указанном нами направлении, то нельзя, например, уже просто исходить из того, что спорящие стороны Средневековья говорили-де «о той же

²⁶ «Для некоторых дискурсивных формаций археологический порядок может не особенно отличаться от систематического». (ibid., S. 211). (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 276.)

²⁷ P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, 1962, P. 190.

²⁸ «Ибо мы можем быть твердо уверены, что «сущее» сказывается о Боге и о тварях, и, однако, сомневаемся, сказывается ли оно унивокально, или аналогично, или эквивокально». См.: Petrus Aureolus, *Scriptum super I Sent*, d. 2 s. 9 n. 116.

²⁹ W. Hübener, *Die Ehe des Mercurius und der Philologie*, in: N. W. Bolz (ed.), *Wer hat Angst vor der Philosophie?* Paderborn, 1982, S. 186; F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. 18, München, 1963, S. 384.

самой вещи». Такое индифференцирование «сущего» к некоторому горизонтальному понятию скорее само уже является некоторой позицией в этом споре³⁰. Несмотря на это, указание на то, что скотистская позиция унивокации принадлежит к новой дискурсивной формации, не ликвидирует тот факт, что спорящие позиции очерчивали себя исторически в той же самой среде, в рамках некоторой формально и содержательно характеризуемой схоластической рациональности вообще, в рамках некоторой традиционной метафизической терминологии, а также в рамках некоторого имени дел в комментарии с теми же самыми авторитетными позициями. Они настолько всецело принадлежали к академически институционализированному дискурсу, что в Падуе во времена Галилея «метафизика» читалась конкурирующим образом *via Thomae* и *via Scoti*^{30a}.

В качестве предмета археологического написания истории метафизический дискурс обладает, таким образом, особенной спецификой, состоящей в том, что он не исключает, но включает в себя несоизмеримость. Поскольку он в себе и для себя зафиксирован на означающем, он мог бы, с одной стороны, быть образцовым дискурсом для дела археологии. С другой стороны, он превосходит средства археологии, задуманной как анализ дискурса, поскольку ей недостает возможности мыслить эту зафиксированность иначе, чем как зависимость от означающего. Ей не хватает одной категории — категории *традиции*. Если что-то и является историческим априори метафизического дискурса, то именно это темное нечто — «традиция», — которая в качестве археологической категории незаменима, даже если стремление взывать к ней ради актуальных потребностей и было бы идеологией.

Традиция как археологическая категория нуждается в отграничении в двояком аспекте: во-первых, от попытки герменевтики истории воздействий легитимировать традицию как условие понимания, и во-вторых — от использования понятия традиции со стороны истории идей как темного фона самоидентифицированного и инертно-устойчивого, чтобы использовать его как декорацию для постановки драмы прогресса. Оба эти способа понимания традиции являются романтизацией. «*Latissime sumpta Traditio nihil est aliud quam doctrina quaelibet, sive scripta sive non scripta, ab uno alteri communicata*»³¹, — т. е. нечто определенное в своем предании, некое учение, а не какое-то гипостазированное «свер-

³⁰ Duns Scotus, *Lectura I*, d. 3 n. 23.

^{30a} По пути Фомы и по пути Скота (лат.) (Прим. пер.).

³¹ «Взятая в самом широком смысле, традиция есть не что иное, как какое угодно учение — будь то записанное или не записанное — сообщенное от одного другому». См.: P. Annatus. *Methodicus ad positivam Theologiam Apparatus*, Venetiis, 1701, P. 165.

шение предания». Однако то, чем станет это [определенное] в предании, остается открытым. Гарантировано только, что оно остается идентифицируемым, поскольку то, что с ним свершается, в любом случае аффирмативно соотносит себя с ним как с преданным. Это понятие традиции, являющееся, как сказано, наиболее широким, вовсе не должно еще ничего легитимировать, — оно лишь сохраняет. То «властвование традиции», которое заклинает Гадамер, чтобы мифически обеспечить «чудо понимания»³², уже потому не могло бы найти в этом понятии никакой опоры, что оно настолько же явно руководствуется таким пограничным случаем, в котором нечто воспроизводится неизменно, в дословной передаче, насколько герменевтика истории воздействий элиминирует именно этот случай. В отличие от герменевтического понятия традиции аутентичное понятие сохраняет самое интенсивное отношение к букве [текста].

Археология Фуко, напротив, подвергает опале «традицию» как одну из тех вариаций континуальности, — тесно соседствующую с «влиянием» и «развитием», — с помощью которых, несмотря на то, что они сплошь и рядом представляют собой не что иное, как «эффект некоторой конструкции»³³, дискурсы сопрягаются друг с другом: «Поначалу нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от целого комплекса тех понятий, которые (каждое по-своему) вносит разнообразие в тему непрерывности. Они не обладают строгой концептуальной структурой, но функции их достаточно конкретны. Таково, например, понятие *традиции*, сообщающее особый временной статус совокупности последовательных и тождественных (или, по крайней мере, аналогичных) феноменов; оно дает возможность переосмыслить рассеивание истории в форме того же самого; оно позволяет... непрерывно находиться в поисках бесконечного определения истока; благодаря этому понятию мы можем выделить новшества на фоне неизменности и приписать их оригинальности, гению, собственному решению индивидов»³⁴.

«Вполне возможно», — давно ответил В. Беньямин, — «что непрерывность традиции — это иллюзия. Но тогда именно устойчивость этой иллюзии устойчи-

³² Н.-Г. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972. S. 289. «Понимание необходимо мыслить не столько как действие некоторой субъективности, но скорее как вхождение в некоторое свершение предания, в котором прошлое и настоящее постоянно опосредуют друг друга» (ibid., S. 274 f.). Критически по отношению к этому: W. Hübener, *Die Ehe des Mercurius und der Philologie*, in: N. W. Bolz (ed.), *Wer hat Angst vor der Philosophie?* Paderborn, 1982, S. 170 ff.

³³ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 40. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 70.)

³⁴ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 33. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 61–62.)

ности учреждает непрерывность в ней»³⁵. Против этого довода сложно вспомнить что-то весомое. Совершенно точно одно, — без непрерывности нет никакой традиции. Непрерывность заверяет нас в ее объективном существовании, и именно поэтому Фуко отрицает *реальность* традиции. Но если отождествить понятие традиции с «континуумом традиции», то оно лишилось бы собственной наилучшей части. Однако возможная иллюзорность непрерывности necessarily подразумевает необходимость того, чтобы категория «традиции» вышла из употребления. Диалектическое понятие традиции, которое Беньямин подчеркнуто выдвигает против нерефлектированного отказа [от понятия традиции], имело бы силу, — в иллюзорных непрерывностях, — именно для тех «пространств раздвоения»³⁶, измерение которых ставит себе задачей сама археология. Диалектическое или, скорее, именно археологическое понятие традиции должно принципиально исходить из того, что непрерывность *есть* иллюзия, однако несмотря на это мы вовсе не должны еще от него отречься, поскольку как раз этот постоянный момент тождества дает [такому археологическому] понятию [традиции] законное право принимать исторические дифференции как первостепенно важные, — т. е. как решающие дифференции. Оно не снисходит ни до того, чтобы гарантировать субстанциальное тождество некоторого устойчивого доктринального инвентаря, ни до того, чтобы придавать идеалистической проективной герменевтике достоинство гетерономии. Оно служит не для того, чтобы «находиться в поисках бесконечного определения истока», как недоверчиво замечает Фуко, но для того, чтобы интенсифицировать дифференции, будь они даже по видимости самые неразличимые. То, что при этом выходит на поверхность, было бы кристаллизациями чистого исторического времени, определенными в собственной структуре через необратимую последовательность этих эмпирически обнаруживаемых дифференций.

Если детально разобрать подлежащую здесь рассмотрению категорию «традиции», будет видно, что она явно замыслена из перспективы означающего, а не содержательного. Ведь для того, что можно было бы назвать «живой» традицией, в отличие от археологической категории, не существует никаких подобных предельных дифференций, поскольку дифференции вообще не могут быть для нее чем-то предельным. Даже если эти дифференции не будут в каждом случае преодолимыми, они все же всегда будут считаться релятивными, поскольку их превосходит некоторая вышестоящая общность. Во все

³⁵ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften V* (Passagen-Werk), Frankfurt, 1982, S. 609.

³⁶ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 218. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 284.)

не будучи чем-то монолитным, традиция всегда остается открытой для доктринальных различий, но только при условии, что удерживается рациональная основа для обоюдного понимания, т. е., что возможна аргументация в горизонте истинного и неистинного. Однако не только для археологии это условие уже неприемлемо. Задача археологии — не переключаться на строительство мировоззренческих типологий исключительно малой дифференцированности, но, напротив, сделать своим предметом хрупкость самого этого элемента общности.

Есть неоспоримый факт, который нельзя игнорировать, оставаясь в рамках рациональности, — это факт терминологии. Терминология, понятая здесь в широчайшем смысле, — как целое собрание понятий, различений, топосов и аксиом, — это то, что исторически предшествует дискурсу, в то же время является потенциалом его собственной артикуляции, и наконец, ретроспективно есть то, что остается от дискурса как его в высшей степени раскрытая «большая поверхность»³⁷. Терминология — это язык дискурса. Терминология элементарным и более сущностным способом, чем рациональная коммуникация, которая сама возможна только благодаря ей, заранее превосходит любой отдельный дискурс и делает его достоянием общества. Но если даже *этот* язык не растворяется в прозрачности символической функции, такая [нерастворимость] относится не к какому-то собственному для языка туманному бытию, и также не необходимо — к очерченному со времен Вико этимологическому «по сю сторону» терминологии, но — к «по ту сторону» ее техничности, как это зафиксировано в парадоксальной рубрике *историчности* понятий. Их историчность имеет в виду принципиально обратную рациональному имению-дел-с-ней-самой стороне терминологии. С тех пор, как говорят об их «историчности», анализ понятий, «в которых семиотически обобщается весь процесс» (Ницше), уже не диктуется интересом к тому, чтобы сохранить их функциональную пригодность или даже снова пустить их в оборот, но сам является отраслью археологии.

Эзотерическую историю понятий уже давно научились отличать от текущей истории догм, по крайней мере, как ее [истории догм] органон, а потенциально — как ее упразднительницу. Все решающее свершается на терминологической поверхности с самопонятностью некоторой дистинкции. Решающее позволяет зафиксировать себя лексически, т. е. в изолирующем выделении

³⁷ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 115. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 159.) Схоластический дискурс в конце своей истории сам определял себя через свою «стальную» терминологию. См.: J. Caramuel y Lobkowitz, *Animadversiones in Meditationes Cartesianas* (1644), in: RSF 27 (1972), P. 205.

единичных терминов и их семантики, прослеживаемой через массу сказанного. Зафиксировать — ибо в истории понятий все решается, как в судебном рассмотрении, через привлечение фактов. Понятия без слов не имеют здесь никакой силы. Понятие и слово суть одно, и в то же время — не одно и то же. Над этим противоречием бьется история понятий. Термин — это противоречивое нечто — есть, как это выявляет ее диахронический анализ, реальное историческое априори, однако то обстоятельство, что термин является этим априори, еще вовсе не все определяет, как это представляется в синхронически организованном анализе дискурса. Ведь хотя он и предшествует дискурсу, все же то, чем он станет в конечном итоге, не может быть предсказано, но подлежит лишь эмпирическому установлению.

Таким образом, если в точности такой диахронический элемент общности — терминология — выделяется посредством категории «традиция», то эта категория квалифицирует себя как *археологическая* именно из-за того, что она как раз не предполагает никакого субстанциального тождества, а имеет в виду некоторую общность, которая, хотя и налична удостоверваемым образом, но в любом случае граничит с эквивокацией. Метатехнически понятия не подчиняются тому императиву унивокальности, который яростно воплощается в жизнь критически-языковым номинализмом, увлеченным их техничностью настолько, что он создает некоторый *Index Expurgatorius* (Огден/Ричардс). Именно между архаической непреодолимостью означаемого и его ослаблением вплоть до *flatus vocis* (сотрясения воздуха) образуется возможность истории понятий, по отношению к которой можно говорить о термине как об историческом априори некоторого дискурса.

Понятие, которое в этом смысле исторически вмняемо, разделяется на остающийся тем же самым словесный знак и, — поскольку только то способно иметь «историю», что само также некоторым образом есть принцип затрагивающих его изменений, — на некую реальность. Чем эффективнее, — не в последнюю очередь благодаря собственной многосторонности, — нечто организовало дискурсивную практику, тем скорее мы склонны признать за ним эту реальность, превосходящую единичную интенцию. Если, однако, что также следует учитывать, недопустимо гипостазировать само изменение и грезить о «собственной жизни» понятий, но, с другой стороны, если мы не должны оставить последнее слово также и критике эквивокации, то категория «традиции» должна, в конце концов, сделать возможным ответ на вопрос, какой статус имеет выше названная реальность, и как можно было бы до нее дотронуться, т. е. коснуться археологического факта в его собственном существе.

Пожалуй, впервые выявленное в «Философских годах учения» Фридриха Шлегеля понимание того, что терминология стала слишком *тяжелой*, чтобы

можно было иметь с ней дело так же, как прежде, привело «специфически ранне-романтическое внимание к означаемым»³⁸ к романтическому фрагментарно-экспериментированию с некоторой «живой магической терминологией»³⁹. Вальтер Беньямин, который поэтому ставит знак равенства между «абсолютно понятийным» и «языковым» мышлением, указывает на то, что в этом эксперименте форма *остроумия* представляла собой условие равенства. «В остроумии, как в мистическом термине, молниеносно выявляется то понятийное среднее»⁴⁰. Остроумие, — обитающее в языке синтетическое суждение априори, — точно пробивает стену господства репрезентации, заставляя означаемые в течение одного момента танцевать на острие иглы означаемого. Оно не репрезентирует, — оно именуется. И именуется не мифически, но диалектически: это не шепот изначального слова. Поэтому магической называется та абсолютизированная терминология, которая именно в наиболее дискурсивно-подготовленном, т. е. в *terminus technicus*, задействует старейшее — имя. Этот эксперимент мог бы удалиться в среде истории. Именно здесь «буква... это волшебная палочка»⁴¹. Именуя, остроумие сможет неосознанно открыть взаимосвязи, которые не были в таком виде ни результатом замысла, ни эффектом систематической преданности. Все, *что* бы ни было сказано, оно разворачивает заново с другого конца, чтобы смонтировать его согласно собственному смыслу, поперек [авторских] тем и против интенций. Коротко говоря, магический термин — это именно тот шанс специфически археологической реконструкции, которым еще обладают содержания.

Здесь становится значимым феномен, который столь же выдается в качестве дискурсивного события, ибо он исключителен как таковой, сколь и в качестве доказательства существования традиции, ибо он проступает, будучи рассеянным в массе сказанного, — а именно, цитата из авторитета. К цитате, твердой составляющей терминологии некоторого дискурса, переходит то парадигматическое значение, которым, вместо несложного термина, [выражающего понятие для традиции], обладало *остроумие* для романтического эксперимента. Цитата уже из самой себя является мобилизацией буквы как таковой в стратегии аргументации, иначе говоря, магическим термином, — хотя и не в том аспекте, который в первую очередь может прийти в голову.

³⁸ N. W. Bolz, *Der Geist und die Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate*, in: U. Nassen (ed.), *Texthermeneutik*, Paderborn, 1979, S. 84.

³⁹ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. 18, München, 1963, S. 384.

⁴⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt, 1974, SS. 47 ff.

⁴¹ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. 18, München, 1963, S. 265, Fr. 846; cp.: N. W. Bolz, *Der Geist und die Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate*, in: U. Nassen (ed.), *Texthermeneutik*, Paderborn, 1979, SS. 86 f.

«In genere latent aequivocationes»^{41a}. Цитируется ли здесь Аристотель? Нужно лишь проследить историю цитирования этого места из Аристотеля (ведь прежде всего цитата когда-то и была целью) для того, чтобы убедиться в том, что она абсолютно не может быть выведена из этого места, т. е. из того, что, в качестве герменевтической чтойности, представлялось истоком всякой интерпретации, якобы из него происходящей. Слишком принципиально расходятся способы использования [этого места], чтобы цитирование само по себе могло бы гарантировать присутствие Аристотеля. Цитата показывает вовсе не господство авторитета, но скорее эмансипацию от него⁴². Апелляция к авторитету также имеет, — из чего можно исходить, — свою собственную историю. Пожалуй, нет ни одного случая, когда одна и та же цитата имела бы одинаковую функцию. Несомненно только то, что она всегда повторялась. Она представляет собой некий статистический феномен, событие устанавливаемой частоты и пространства. Быть повторяющейся не издавна и уж точно не всегда, но только в течение некоторого определенного промежутка времени — это форма ее существования.

То обстоятельство, что нечто повторялось, столь мало само собой разумеется, что археология, как известно, имеет в качестве одного из своих наиболее глубоких мотивов исследование условий повторяемости⁴³. Будучи рассмотренным из такой перспективы, повторение перестает обладать тем «нулевым значением»⁴⁴, благодаря которому герменевтика, зацикленная на смысле и новизне, не может переварить это повторение. Поэтому в действительности традиции цитата представляет собой частоту ее употребления [в различных текстах]. Каждый из фактических случаев употребления цитаты имеет свой исторический

^{41a} «В роде скрываются эквивокации». — Заголовок книги автора, послесловием к которой и было переведенное здесь эссе. (Прим. пер.)

⁴² H. Dörrie, *Platonica minora*, München, 1976, S. 516, критикует издавна распространенное представление о некоем позднеантичном «христианском платонизме»: «...в то же время все зависит от того, чтобы точно установить «как» цитирования и восприятия. Уже недостаточно просто фиксировать подобию или намеки — их и так имеется в избытке; простая констатация никуда не ведет. Решающей важностью обладают скорее вполне осознанные, по большей части, преобразования, посредством которых платоническое наследие вставляется в христианский контекст». Патристическая цитата из Платона конкретно приводит нас к следующему вопросу: «Осуществляется ли в такой рецепции некоторого слова Платона некий платонизм, или как раз его противоположность?» (ibid., S. 518).

⁴³ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973, S. 248. (Ср.: Фуко М. *Археология знания*. СПб., 2004. С. 320.)

⁴⁴ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt, 1977, S. 82 f.

индекс. Чем плотнее расположены случаи употребления, тем надежнее доказывает таким образом возникающая серия существование некоторой традиции. За этой серией, как сквозь решетку, станет видимой определенная структура положения вещей. Эта структура представляет собой однократную чисто фактическую взаимосвязь, которая трансцендентна как по отношению к самому тому первоначальному месту текста, так и к различным его употреблениям, т. е. не была замыслена таким образом ни автором текста, ни тем, кто его использует. С другой стороны, эта трансценденция, определяющая тот уровень, в котором движется анализ дифференций, является гораздо более конкретной, чем та трансценденция, которая является целью социологии знания и того анализа дискурса, для которого дискурс по своей сущности является кристаллизацией власти. Цитата *цитирует* трансцендентный ей самой массив ее эха в традиции, как бы геологический фундамент ее исторического резонанса. Если то, что всплывает на экране посредством того, что означающее фиксирует и тестирует условия его повторимости, должно называться *археологическим фактом*, то именно обязанностью герменевтики является его толкование, — «ибо уже давно толкование распростилось с любым вопросом о смысле, или, что означает то же самое — пали символы философии»⁴⁵.

⁴⁵ Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* I, Frankfurt, 1973, S. 336.