



Трясущиеся ворота (из истории Имманентного Невозможного)

Йоэль Регев

*Доцент центра практической философии «Стасис»,
Европейский университет в Санкт-Петербурге,
Ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, Россия
E-Mail: yoel.regev@gmail.com*

Трясущиеся ворота (из истории Имманентного Невозможного)

Аннотация:

Текст представляет собой часть исследования по онто-экономике, посвященного истории Имманентного Невозможного (ИН) в философии Нового времени. Он прослеживает, как кантовская критическая философия, сводя вопрос об удерживании-вместе-разделенного к проблеме данности/неданности, задает рамки для последующего развития мысли. Центральное место в статье занимает анализ гегелевской диалектики как «врат» этой истории, выявляющей ее структуру как череду неудачных попыток достичь абсолютного равновесия — идеала, который оказывается возможен лишь как «перекашивание перекошенного». История ИН предстает как история падения, которое необходимо пройти до конца, чтобы понять его механику и выйти за ее пределы. Особое внимание уделяется переходу от феноменологии к логике у Гегеля, который интерпретируется как процедура двойного очищения, попытка выйти от абсолюта-для-нас к абсолюту-в-себе. Однако этот переход, как и предшествующие попытки, предпринимаемые в ранних теологических текстах Гегеля (где

место логики знаимают любовь или религия), оказывается тавтологическим удвоением, «холостым ходом» в рамках онто-экономики ИН. Текст завершается образом «крокодила» из «Зохара» как символа скрытого источника «содрогания» самой почвы мысли, которое делает невозможным устойчивое движение вперед. Лишь коинсидентальная философия, способная увидеть и отделить «удерживание-вместе-разделенного» от логики данности/неданности, предлагает путь к подлинному освобождению.

Ключевые слова:

Гегель, Имманентное Невозможное, Кант, Логика, негативность, онтология, снятие, Феноменология духа

*И вздрогнули верхи врат от гласа восклицających,
и дом наполнился курениями.*

(Исаия, 6: 4)

Предлагаемый вниманию читателей текст представляет собой часть более обширного исследования, посвященного истории онто-экономики последних столетий. Предметом онто-экономики является разделение и распределение весомости существующего и несуществующего. Главный вопрос здесь — это вопрос о субстанции, то есть о том, что существует в первую очередь само по себе, а что для своего существования нуждается в опоре и поддержке.

Лежащая в основе коинсидентальной философии спекулятивная интервенция, провозглашающая субстанциальность удерживания-вместе разделенного, позволяет также увидеть, что главным стержнем онто-экономики Нового времени является вытеснение удерживания-вместе-разделенного Имманентным Невозможным. На протяжении всей истории метафизики вопрос об удерживании-вместе-разделенного ставится на повестку дня — но лишь для того, чтобы быть заслоненным и затененным вопросом о том или ином конкретном «удерживаемом». Специфика Нового времени в том, что таким специфическим удерживанием, которое присваивает себе весомость и значимость субстанции, становится удерживание вместе невозможного и возможного как данного и неданного.¹

¹ Подробнее о субстанции как удерживании-вместе-разделенного и генезисе Имманентного Невозможного см.: (Регев 2015: 14–24).

Философия Нового времени — это экспликация тех механизмов, с помощью которых подобное удерживание осуществляется. Ее рассмотрение позволяет понять внутреннюю динамику противостояния этих механизмов, а главное — выявить тот решающий сдвиг, с которого история Имманентного Невозможного со всей ее внутренней динамикой начинается. С одной стороны, подобное выявление позволяет более ясно ответить на вопрос «кто против кого» и дать отчет о сути основных конфликтов философии последних столетий. С другой — именно благодаря ему становится ясен генезис коинсидентальной философии и главный объект ее прояснения.

Экпликация этого решающего сдвига как основного стержня гегелевской мысли и является центральной темой статьи.

Как толкнуть падающее

а. Осуществляя приравнивание вопроса об удерживании-вместе-разделенного к вопросу о данности-неданного, кантовская критическая философия определяет те границы, в которых будет двигаться история Имманентного Невозможного. Это приравнивание служит базисным онто-экономическим рубежом, детерминирующим распределение весомости реального. Неданное, которое дано и зафиксировано как таковое, становится центром притяжения, первопродуктом онто-экономических механизмов, функционирование которых и составляет главный предмет истории ИН (Имманентного Невозможного). На протяжении этой истории сменяются три режима функционирования этих механизмов. Переход между этими режимами определяет также и переход между тремя эпохами истории ИН: Негации, Различия и Избытка.

Удерживание вместе данного и неданного в состоянии равновесия, идеальное балансирование голубя, нахождение точки не слишком далекого, но и не слишком близкого становится задачей, которую компрессия критической философии ставит перед мыслью². История ИН представляет из себя историю попыток решения этой задачи. Поэтому механизмы, действующие в истории ИН, — это прежде всего механизмы равновесия. Однако конкретное разворачивание этих механизмов оказывается связанным с диахроническим чередованием тактов удерживания и разрыва, а также с действующей в поле этого диахронического чередования инерцией или заносом. Эта инерция

² О дилемме «легкокрылой голубки» как модели функционирования метафизики см.: (Кант 2006: 59).

или занос, свойство механизмов не останавливаться вовремя и всегда проскакивать точку равновесия, приводит к тому, что равновесие может быть дано лишь как «перекашивание перекошенного»: как уравнивание ошибки, когда двумя чашами весов становятся веса, ошибающиеся в разные стороны.

Сама по себе эта инерция остается в рамках истории ИН своего рода «первофактом», необъяснимым свойством, которое в силу своей первичности поначалу даже и не рефлексивируется (попытки отчета о нем появляются лишь во вторую и третью эпохи истории ИН, например, в утверждении Делёза и Гваттари о том, что машины желания — это всегда сломанные машины)³. Поэтому смена одного режима производства ИН другим всегда представляет собой конфликт между двумя системами коррекции или двумя по-разному устроенными диахроническим цепочками удерживания и разрыва. Основной конфликт истории ИН, конфликт между диахронически-инерционным разворачиванием механизмов производства данности неданного и идеальным вне-диахроническим равновесием «весов в пустоте», подменяется внутри этой истории конфликтом между различными диахроническими цепями коррекции. Он дан исключительно через такой конфликт как то, что раскрывается и тут же исчезает в переходе между эпохами ИН.

б. Первоначальная форма, в которой этот конфликт оказывается осознан и раскрыт внутри самой истории ИН, — это особого рода борьба за «жизненное пространство». Это пространство конституируется «диалектикой способностей». Первичными координатами здесь являются «высшая способность», то, что достигается предельным напряжением сил, область «тотальной мобилизации», — и находящаяся по ту сторону этого предельного напряжения «неспособность», область тотальной капитуляции, которая при этом может быть открыта и размещена только как «следующий шаг», как выход за пределы высшей способности. Имманентное Невозможное производится как расположенное в этой области «за-предельного», как то, что дано в качестве ускользающего даже от самого высшего (причем сущностно высшего) напряжения сил. Борьба между различными системами в рамках истории ИН интерпретирует себя в первую очередь как спор о «верной локализации» этой области кардинального бессилия.

³ «Напротив, желаящие машины постоянно ломаются на ходу, они работают только в таком поломанном состоянии» (Делёз, Гваттари 2007: 36).

Подобного рода самоинтерпретация приводит к тому, что изнутри истории ИН ее суть понимается смутно и неотчетливо. Куда идти, где искать Имманентное Невозможное, каково имя той области, которая находится за пределами запредельными, дальше самого далекого прыжка, по ту сторону страны высшего напряжения сил? Отряд за отрядом направляются в неизвестное, а их командиры до хрипоты спорят между собой: следует ли нам двигаться к работе или, напротив, к утрате, владения которой находятся за пределами всякого труда? И если к утрате, то к какой: такой, где сущее теряет себя в бытии, или же еще дальше, такой, где само бытие теряет себя в Другом? И в каком именно Другом: лице ближнего? Женщине? «Евреях»? Или, возможно, в письме? Тут появляются иные, которые говорят: следует идти не к утрате, а к находке, которая обнаруживается в самых глубинах этой утраты, и через эти тесные врата достичь сказочных краев твердости без тяжести, где обитают волшебные звери: событие, синтом, необходимость контингентного, объект.

Эти споры заполняют все пространство мысли последних двух столетий, делая ее почву болотистой и зыбкой, так что все больше становится отчаявшихся найти хоть какой-то способ в ней ориентироваться и вовсе отказывающихся от движения. Однако то, что ясность и отчетливость невозможна в регионе первопространственности и диалектики способностей, не означает, что она невозможна вообще. Ее отсутствие — всего лишь следствие попытки опереться на то, что само нуждается в опоре и является абстракцией, оторвавшейся от своего конкретного истока. Разворачивание истории ИН в ее последний период, в эпоху Избытка, делает возможным обнаружение механики: диахронических цепей, состоящих из динамических атомов «разрыв касания — установление касания». Именно эти цепи, их соединения и переподсоединения являются той основой, благодаря которой можно наконец дать четкий ответ на вопрос о том, что, собственно, стоит на кону мысли последних столетий, и обратить внимание на тот странный ураганный ветер, которым вся история этой мысли продувается и который приводит к тому, что равновесие здесь возможно лишь как утрата равновесия.

Вся история Имманентного Невозможного — это история падающего. Только лишь пройдя ее до конца, можно это падающее толкнуть: позволить ему упасть и увидеть благодаря этому, что заставляло его падать, отчего революция всегда оказывалась прерванной, а всякий новый врач заражался той самой болезнью, которую пришел излечить. Мы начинаем теперь это движение с тем, чтобы постепенно сделались видимыми контуры

мест, через которые оно пролегает, и механизмов, на которые оно опирается.

«Науки логики» не было

а. Онто-экономическое запираение, производимое кантовской философией, носит двойной характер и осуществляется в два этапа: 1) сведение вопроса об удерживании-вместе-разделенного к вопросу о трансцендентальном, то есть об удерживании вместе данного и неданного; 2) сведение вопроса об удерживании вместе данного и неданного к вопросу о суждениях и его размещение в эпистемологическо-гностическом поле. Вся история Имманентного Невозможного движется в пространстве между этими двумя запираениями: подобно армии, атакующей город, обнесенный двойным кольцом стен, она проламывает внешний барьер — но лишь для того, чтобы оказаться запертой между ним и вторым, внутренним барьером. Гегелевская диалектика позволяет ясно и отчетливо увидеть, как совершается первый шаг этой истории, разыгрывающейся между стенами.

Кантовская «история голубя» — это «априорное» истории ИН, ее абсолютное прошлое, то, что разыгрывается за порогом. Гегелевская же философия — своего рода врата этой истории, устанавливающие ее форму как форму «недоразжания». Ворота эти несут на себе отпечаток того, что разворачивается у их порога, одновременно преграждая к нему путь: отпечаток этот сохраняется лишь в виде повторяющихся содроганий, потрясающих верхи врат. Эти содрогания порождают всю историю ИН как историю разуравновешенных весов: из ворот выходит вереница врачей, каждый из которых оказывается зараженным той самой болезненной тряской, которую торжественно обещал исцелить.

б. «Понятие, которое Кант выставил в своем учении об априорных синтетических суждениях — понятие о различном, которое также нераздельно, о тождественном, которое в самом себе есть нераздельное различие, — принадлежит великому и бессмертному в его философии» (Гегель 1998: 216).

Собственно, вся «Наука Логики» представляет собой попытку освобождения этого «великого» и «бессмертного» от того, что внутри самой кантовской философии ему не по размерам, слишком малó и оттого должно умереть. Кант открывает изначальную противоречивость нашего знания о мире, невозможность абсолютного синтеза всех форм рассудка и применения их к опыту, которая является следствием наличия противоречий в самих

категориях и в самом опыте. В противоположность метафизике, которая пытается от этой противоречивости абстрагироваться, приписав ее тем или иным «патологическим» факторам, Кант проясняет ее неустранимость. Однако эта анти-метафизическая революция оказывается прерванной: в отчаянном и последнем усилии сохранить гомогенность и непротиворечивость реальности, Кант приносит в жертву ее познаваемость, приписывая антиномичность структуре нашего познания. Субъект должен «принять вину на себя»: тот факт, что наше познание мира противоречиво, свидетельствует о том, что мы не познаем вещь-в-себе, мир так, как он есть, — поскольку мир, как он есть сам по себе, не может быть противоречив⁴.

Гегелевская диалектика должна излечить разорванного субъекта Нового времени, дух, готовый признать себя «лежащим во зле» и вычеркнутым из реальности из-за того, что он полагает, будто реальность должна быть «субстанцией», непротиворечивой и устойчивой гомогенной системой. Излечение осуществляется путем трансформации понятия о реальности и об истине. Противоречие или тождественность, которая одновременно есть нераздельное различие, является ее фундаментальной характеристикой. И только признание реальности противоречия дает возможность его в конечном итоге разрешить.

Тождественное, которое одновременно различно и разделено: казалось бы, вопрос о синтетическом, об удерживании-вместе-разделенного, и есть то, что должно быть высвобождено в качестве «великого и бессмертного». Однако если одежды эпистемологического сбрасываются как то, что «мало», одеяния данности неданного не только остаются нетронутыми, но, напротив, скорее превращаются в несокрушимые доспехи путем их бесконечного удваивания. Яснее всего это остающееся нетронутым отождествление удерживания-вместе-разделенного и данности неданного, а также способ работы механизма его укрепления заметны в одном из ключевых моментов гегелевской системы: переходе от феноменологии к логике.

с. Мы являемся конечными существами, с патологическим, то есть обусловленным различными культурными и природными факторами, сознанием. Тем не менее у нас, конечных существ, есть способность, позволяющая познать абсолют: таково основное положение гегелевской диалектики (да, пожа-

⁴ Ср.: (Ильенков 1984: 124–126). На сходных принципах основана и вся интерпретация Гегеля Славоем Жижеком, см., например: (Žižek 2012).

луй, и всякой диалектики вообще). Этот доступ к абсолютному осуществляется в два шага. Прежде всего мы должны познать абсолют так, как он раскрывает себя для конечного. И только опираясь на этот являющий себя абсолют, мы можем совершить второй шаг, который приведет нас к абсолюту-для-себя. Первый из этих шагов совершается в «Феноменологии духа», второй должен быть осуществлен в «Логике».

Вопрос о переходе от «Феноменологии» к «Логике» является, таким образом, вопросом об опоре, о ступени или трамплине, который позволит нам оказаться выброшенными в область абсолютного самого по себе. Феноменология имела дело с «конкретным предметом, с сознанием» (Гегель 1998: 35); содержание «Логики» же — «изображение (*Darstellung*) Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа». И для того, чтобы эта картинка оказалась выставленной перед нами, мы должны оказаться способными на специфическое снятие одежд, избавление от оболочки (или, возможно, кожи?). «Это царство есть истина, какова она без покровов (*ohne Hulle*), в себе и для себя» (Там же: 31).

Именно вопрос о той специфической операции, которая позволяет нам, несмотря на нашу конечность и обусловленность, иметь дело с обнаженным Абсолютом, и есть вопрос, с которого начинается «Наука логики»: вопрос о том, с чего следует начинать науку. Для «Феноменологии» как науки о данности абсолюта для конечного сознания этот вопрос решается просто: она начинает с той формы, в которой мы обыкновенно имеем дело с реальностью, с того, что представляется нам в наибольшей степени самоочевидным — с чувственной достоверности, с области «эмпирического, чувственного сознания, которое и есть настоящее непосредственное знание» (Там же: 53). Начиная с этой очевидной для здравого смысла позиции, предполагающей полную противоположность между сознанием и его предметом, «Феноменология» выявляет тот «внутренний непокой»⁵ и брожение, которое заставляет, опираясь исключительно на самодвижение понятия, разворачивающее его внутренние противоречия, совершить «поступательное движение» от этой начальной точки до абсолютного познания, где противоположность истины и достоверности, сознания и объекта, данного и способа его данности, пути и цели снимается.

«Этот путь проходит через все формы отношения сознания к объекту и имеет своим результатом понятие науки. Это по-

⁵ О связи «негативности» и «беспокойства» см.: (Хайдеггер 2019: 34).

нятие, следовательно... не нуждается здесь в оправдании, так как оно его получило уже там; и оно не может иметь никакого другого оправдания, кроме этого его порождения сознанием... В феноменологии духа непосредственное сознание есть первое и непосредственное также и в науке и, стало быть, служит предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что оказалось результатом указанного исследования — идея как чистое знание» (Гегель 1998: 30).

Результат движения сознания в «Феноменологии» — это абсолютное знание, переход субъекта в объект и объекта в субъект. История образования духа, его прихода к самому себе через самопозиционирование в различных фигурах сознания и их разрушение и есть сам этот дух — по выражению Альтюссера, это процесс, у которого нет никакого иного субъекта, кроме самого этого процесса (Альтюссер 2005: 187). Именно такое знание, меняя представление о самой природе реального и истинного, должно исцелить современный дух от его разорванности, проистекающей от того, что этот дух больше не способен узнавать себя в «субстанции», то есть в объекте или системе положений и ценностей, отделенной от истории его возникновения. Однако он все еще пребывает в убеждении, что именно такая отделенная «положенность» характеризует истинное — и оттого вычеркивает сам себя из этого истинного, полагая, что он «лежит во зле»⁶. Абсолютное знание становится лекарством, так как проясняет, что переход от одной фигуры сознания к другой и разворачивающаяся в нем как его двигатель негативность и есть истина и реальность.

Как говорится в одном раввинистическом анекдоте (любопытным образом повторяющем высказывание Борхеса⁷), рай — это такой бейт-мидраш, где все сидят и учат Талмуд, а ад — это то же самое, но только для грешника учить Талмуд весь день означает быть в аду. Современный дух в том его состоянии, которое описывается во введении в «Феноменологию», — это именно такой грешник, который находится в раю абсолютного знания, но из-за своих «грехов» (а именно из-за того, что его сознание отстаёт от его реальности и его понимание сути «истинного» и настоящего остается внутри-историческим, хотя история уже

⁶ «Для него не просто потеряна его существенная жизнь; он, кроме того, сознает эту потерю и бренность, которая составляет его содержание. Отворачиваясь от грязного осадка, признавая, что он “лежит во зле”, и порицая это, он требует от философии... восстановления с ее помощью названной субстанциальности и основательности бытия» (Гегель 2014: 14).

⁷ «Грехопадение — неспособность осознать, что мы находимся в раю» — Борхес, Хорхе-Луис, «Сообщение Броуди» (Борхес 2005: 268).

закончилась) полагает, что он в аду. Абсолютное знание позволяет духу понять, что на самом деле он прав, и тем самым перестать осуществлять перманентный аутокэнселинг.

Однако необходим «еще один шаг» для того, чтобы это лекарство приобрело абсолютную значимость. Тот абсолют, который раскрывает себя в абсолютном знании «Феноменологии», — это абсолют-для-нас, так как именно патологическая точка, в которой мы его встречаем, была выбрана как точка начала движения. Переход от «Феноменологии» к «Логике» предполагает «очищение», дополнительный толчок, который позволит Абсолюту избавиться от этой «метки конечности»: отталкивание в воздухе, отталкивание от самого отталкивания. Эта процедура, в результате которой абсолютное знание превращается в точку начала «Логики», абсолютную непосредственность единства Бытия и Ничто, описывается Гегелем следующим образом:

Логика есть чистая наука, т.е. чистое знание во всем объеме своего развития. Но эта идея определилась в указанном результате как достоверность, ставшая истиной, достоверность, которая, с одной стороны, уже больше не противостоит предмету, а вобрала его внутрь себя, знает его в качестве самой себя и которая, с другой стороны, отказалась от знания о себе как о чем-то таком, что противостоит предметному и что есть лишь его уничтожение, отчуждена от этой субъективности и есть единство со своим отчуждением. *Для того чтобы, исходя из этого определения чистого знания, начало осталось имманентным науке о чистом знании, не надо делать ничего другого, как рассматривать или, вернее, отстранив всякие размышления, всякие мнения, которых придерживаются вне этой науки, лишь воспринимать то, что имеется налицо (nur aufzunehmen was vorhanden ist)* (Гегель 1998: 54) (Курсив мой — Й. Р.)

Рассмотрим внимательнее описываемый здесь процесс. Прежде всего, речь идет о чем-то «чистом»: знании, которое стало таковым благодаря тому, что прошло определенный процесс очищения. Этот процесс — «весь объем развития» — и есть «Феноменология». Вся она представляет собой грандиозный водоем или бассейн истории самополаганий, куда дух погружается для того, чтобы очистить себя. Однако с этим очищенным результатом необходимо сделать что-то еще — точнее, «не надо делать ничего, кроме» (*ist nichts zu tun als*). По поводу этого «кроме» присутствует некоторое сомнение: сначала речь идет о рассматривании, но затем уточняется, что надо лишь воспри-

нять — или, если перевести более дословно, просто взять-из-к (*aufzunehmen*) — то, что и так под (или перед) рукой: *vorhanden ist*.

Связка «рука-лицо», возникающая благодаря русскому переводу, на самом деле лишь по-беньяминовски продолжает «неорганическую жизнь» самого текста⁸: собственно, колебание по поводу того «ничего», которое нужно сделать, и есть колебание между видением глазами и взятием в руки. Неслучайно также и то, что в этой связке задействованы именно те элементы, которыми Кант описывает архи-недоступность «скрытого в глубине» искусства трансцендентального схематизма: простого знания, ручные приемы которого остаются недоступными для глаз. Здесь же, в начале «Логики», все уже изъято из глубин: остается совершить лишь нечто совсем простое, очищающее это уже очищенное.

Взять и увидеть — или увидеть и взять. Немного повернуть, встряхнуть и понять, что мы уже находимся в раю. Грешника от праведника отделяет не только нечистота, но и недостаточная обналиченность. Необходимо овладеть собственными средствами: взять находящееся под рукой. Голубь должен быть сдвинут в сторону. И если уже первое очищение было очищением от субъективного, то каким же должно быть второе?

d. Эта операция «обналичивания», взятия-из находящегося-под, отмечена знаком некоторой внутренней сложности, которая в целом характерна для всего, что «просто». Еще начиная с Декарта «отстранение всяких размышлений» становится точкой начала всякого философского предприятия; Кант, а затем Гуссерль обращают внимание на то, что это «отстранение размышлений» требует борьбы и преодоления сопротивления. В том, что должно было быть освобожденной от размышлений пустотой, мы наталкиваемся на сдвигающее сопротивление, на которое не обращаем внимания — поскольку, подобно пифагорейской музыке сфер, оно является постоянным фоном, всегда нас сопровождающим. Собственно, вся история ИН делается видимой лишь в тот момент, когда в столкновении двух его главных армий, трансгрессии и резонанса⁹, наступает момент тишины, в который эта музыка умолкает.

⁸ «Ибо если в произведении и заключена неорганическая жизнь, то ему назначено пережить свое рождение, и в этом переживании — не в славе или посмертной судьбе, а именно в этом переживании — и состоит его подлинное бессмертие» (Беньямин 2004: 110).

⁹ О противостоянии резонанса и трансгрессии см. подробнее в: (Регев 2024).

Полный феномеханический анализ действия этого сопротивления и вызываемого им сдвига мы сможем осуществить лишь на дальнейших ступенях нашего исследования. Мы сможем увидеть, что речь идет о достаточно сложно составленной структуре. С одной стороны, попытка «сделать второй шаг» проваливается: то, что должно было быть сдвигом, оказывается лишь тавтологическим повторением. Эта зеркальность выхода оставляет нас в пространстве вечной феноменологии. «Настоящей логики не было»: от младогегельянцев и Маркса и до делёзовских попыток написать «третью книгу», о кино и не только, это подозрение будет сопровождать всю историю ИН.

Однако с другой стороны, эта констатация не совсем верна: фальшивый второй шаг все же сохраняет на себе некоторый отпечаток того, откуда он был сдвинут. Более того, этот отпечаток, в условиях господства Имманентного Невозможного, остается единственной формой присутствия этой вершины горы, куда Сизиф катит камень, — или, скорее, присутствует как виноградные грозди, склоняющиеся перед вечно голодным Мидасом. Науки логики не было, но она всегда присутствует перед глазами — достаточно потянуться и просто взять. Всякая попытка этого взятия кончается превращением пищи абсолюта-для-себя в ненасыщающее золото феноменологии. И однако стремление обналечить этот чек, не имеющий покрытия, является хорошо обоснованным феноменом. Феноменология всегда будет разделяться на «честную феноменологию» и «феноменологию корчащуюся» в безъязыкости попыток быть логикой: но эти судороги являются судьбой того, кто находится под властью ИН, и только ее принятие дает возможность в конечном счете победить ее иронию и выйти за ее пределы, стряхнув ее с себя — то есть, по сути дела, никуда не уходя.

Выходящий из воды

а. Мы все еще слишком близко к устью истории ИН: понять характер тех механизмов, которые здесь задействованы, мы сможем лишь ретроактивно — поскольку только разворачивание траектории скатывания делает точку соскальзывания тем, с чего это траектория начинается. Однако в нашем распоряжении есть картинка: размещенное на самом пороге гегелевской философии, охраняющее ее входные врата подобно херувиму с мечом изображение выходящего из воды. Гегель как будто предлагает нам хорошенько посмотреть:

Привычный для Иоанна обряд... погружения в воду тех, кого он считал готовым к духовному общению с ним, имеет глубокое символическое значение. Нет чувства, столь однородного жажде бесконечного, стремлению раствориться в бесконечности, чем желание погрузить в водные глубины. Бросающийся в воду видит перед собой нечто чуждое ему; оно сразу же охватывает его, ощущается каждой точкой его тела. Он потерян для мира и мир потерян для него. Он весь — лишь ощущаемая вода, которая касается его повсюду, где он есть, и он есть лишь там, где он ее ощущает... Ощущение воды — самое концентрированное и простое чувство; погруженный в воду вновь выходит на воздух, отделяется от водной стихии; он уже разлучен с ней, но вода еще струится со всего его тела; как только вода покидает его, окружающий мир вновь обретает определенность, и он окрепшим возвращается в многообразие сознания (Гегель 1975: 168).

б. Эта картина из относящейся к франкфуртскому периоду рукописи под названием «Дух христианства и его судьба» представляет собой нечто вроде «первосцены» всей гегелевской философии, на которой разворачивается именно та фигура «двойного очищения», которая сопровождает переход от «Феноменологии» к «Логике». В «Духе христианства» вопрос о возможности такого перехода ставится в форме вопроса о взаимоотношениях Человека Любви и Человека Веры. Картина «выхода из воды» служит иллюстрацией к этой проблеме. Однако, как это сплошь и рядом выходит с картинками, обслуживающий персонал оказывается несущим в себе истину обслуживаемого Господина: истину, которой сам Господин не вполне готов взглянуть в глаза.

Главной темой «Духа христианства» является вопрос о преодолении позитивности: мертвой определенности застывших форм, связываемой, с одной стороны, с иудейским законом, а с другой — с кантовской моральной философией. Мораль и любовь снимают закон, превращая внешнее предписание во внутреннее побуждение; однако это снятие остается субъективным, а потому не затрагивающим саму суть закона, заключающуюся в его «внешности». Здесь мертвые формы предписаний превращаются в порождаемые непосредственным внутренним порывом и удерживаются именно как проявления внутренней жизни.

Однако этого еще недостаточно для преодоления позитивности. Сама ее объективность, упорство и навязывающая себя инерция оказываются как будто отброшенными в сторону — а значит, не по-настоящему снятыми и не преодоленными. «Любовь связует изолированные точки и превращает их в моменты

великого потока жизни, но вне ее остается мир, человек и ее власть» (Там же: 213–214). В этом отношении «анти-законность» любви оказывается сходной с трансгрессией преступления: в обоих случаях закон нарушается лишь частично, однако главная его сила остается затронутой этим нарушением — и оттого закон с новой силой обрушивается на того, кто пытался уйти из-под его власти.

Любовь и преступление как будто бы неспособны развить «вторую космическую скорость», необходимую для того, чтобы выйти из-под власти силы притяжения закона. Для выхода на орбиту или тем более в открытый космос необходимо как будто бы оттолкнуться от самого отталкивания: иначе точка выхода сохранит свою власть над тобой, ты останешься к ней привязан, и в конечном итоге никуда не уйдешь и будешь обречен вернуться. Легко увидеть, что здесь уже намечена именно та проблема, которая в начале «Логик» превратится в проблему перехода от абсолюта-для-нас к абсолюту-в-себе. Отталкивающийся-2 отталкивается в воздухе от отталкивающегося-1, стряхивая с себя дух тяжести: роли «отталкивающихся» меняются, однако сам сценарий остается тем же.

с. В «Духе христианства» проблема развития «второй космической» должна быть решена религией; Иисус и его жизнь представляют собой наиболее полное воплощение этого преодоления. В противоположность преступнику и любящему, человек Бога разрушает закон, исполняя его: высвобождает его плерому и полноту. Образ «выходящего из вод» появляется именно в связи с прояснением того, в чем состоит суть этого снимающего преодоления: в интерпретации последних слов Иисуса, обращенных к ученикам, квинтэссенции всего его пути, его завещании и руководстве к действию, как раскрытие взгляду их пластико-динамической основы:

Бог, сын, святой дух! — учите все народы (таковы последние слова Иисуса во Славе его, Матф. XXVIII, 19) посредством погружения их в эти отношения отца, сына и святого духа. Уже из самой расстановки слов ясно, что «погружать» (*Eintauchen*) здесь не означает «опускать в воду» (*tauchen in wasser*)... Наполните это погружение отношением... единого, модификации (разделения) и развитого воссоединения в жизни и духе... Однако уже из слов Марка (I, 4) очевидно, что надо полностью отказаться от представления о такой форме обряда, которой Иоанн якобы пользовался, принимая в свой духовный союз; Иоанн, говорится

здесь, проповедовал необходимость... нравственного перерождения для отпущения грехов. В ст. 8 Иоанн говорит: «Я крестил вас водою, а он погрузит вас в дух святой и огонь... он окружит вас и наполнит огнем и божественным духом...» (Там же: 168).

d. Необходимо извлечь «погружение из погружения»: собственно, вся развертываемая Гегелем «Феноменология духа» и выполняет задачу такого извлечения. Она проясняет, в чем состоит «отношение», наполняющее погружение: это отношение «рождения определенности из духа глубины», фиксация определенности формы в самый момент ее появления, еще до того, как она успела «уйти в отрыв» и установиться в своей отделенности. Удерживание самого момента разрыва, стекания, соскальзывания.

Формы и фигуры берутся в самом их истоке, в их возникновении из глубин негативного, которое перестает быть оторванным от них и абстрактным и, напротив, превращается в порождающий их исток. Определенность и различенность больше не функционирует как внешнее и навязываемое: ее засохшие и омертвевшие ветви орошаются брызгами бесконечного и простого. Но и это простое — уже не стирающие всякую искажившую свой путь плоть валы потопа: оно становится стекающими и оплодотворяющими струями, делающими многообразие «окрепшим».

Проблема позитивности, таким образом, оказывается проблемой взбесившихся одеяний или восставших машин: ушедших в отрыв «миров облачения», наделенных чем-то вроде собственной инерции. В одежде «позитивного» гнездится странная жизнь, и эта жизненность используется во зло: для того, чтобы восстать против жизни и перестать ее обслуживать. Выходящий из воды призван исправить эту странную «жизнь смерти», соединив ее с подлинной жизнью, которая от этого становится жизнью вдвойне.

Удержат континуум «моментов срыва» и показать тем самым, что этих ошибок духа, в которых он отчуждается от самого себя, полагая себя, не следует бояться — поскольку сам дух и есть не что иное, как история таких ошибок, а абсолютное знание — это работа над этими ошибками, фиксирующая их именно как «соскальзывания из негативного» — и одновременно удерживающая саму негативность как детерминированный континуум таких соскальзываний: выход из воды оказывается как будто «прото-феноменологией». Средство, излечивающее дух, собственно, и есть знание о срывании, которое, благодаря удерживающему его сверх-сосуду знания, перестает быть сры-

вом, — или, точнее, срываясь в самого себя, оказывается тем самым единственно возможным возвратом духа к самому себе.

Ирония судьбы

а. Однако «извлечение отношения» из погружения не заканчивается на этой феноменологическо-любовой ступени. Из «крещения водой» должно быть извлечено «крещение огнем». Эта перемена сред и стихий осуществляется благодаря сдвигу в сторону, который также представлен на движущейся картине выходящего. Появляется голубь:

Он был погружен Иоанном в воды Иордана и, выйдя из воды, увидел разверзающиеся небеса и духа в виде голубя, сходящего на него. И раздался глас с небес: «Ты сын мой возлюбленный, в котором я возрадовался». И тотчас же дух увел его в пустыню (Там же: 169).

Удерживание определенности в самый момент ее появления соответствует стадии любви: оно позволяет выявить внутреннее содержание позитивности, ее «для чего». Однако это изъятие «для чего» все еще не оставляет позитивное «ни с чем», поскольку не касается ее «полноты». Полнота же эта связана именно со способностью позитивности быть ни для чего и без почему, уходить в сторону от всякого навязываемого ей обслуживания смыслов, бешеным носорогом растапывая их. Изъятие полноты должно иметь дело именно с этим бешеным носорогом, имя которому — судьба.

Судьба противостоит закону как безличному и абстрактному: в мире судьбы происходящее с человеком уже не определяется общим для всех и безразличным лично к нему правом. Здесь «всеобщее... не отделено от особенного» (Там же: 123): судьба предстает как сила, навязывающая себя именно мне, именно в этих конкретных обстоятельствах, и определяющая то, что происходит именно со мной. Эта навязывающая себя необходимость продолжает оставаться внешней и чуждой по отношению к человеку, его намерениям и желаниям. Но тем не менее она при всей своей враждебности гораздо в большей степени лично его, чем всеобщий закон.

Религия же должна преодолеть именно эту враждебность и внешний характер судьбы: предположение о существовании «высшего существа, которому можно поклоняться и которое этого достойно» делает судьбу проявлением воли этого «выс-

шего и достойного» (Там же: 182). Таким образом, субъективное и объективное соединяются уже не в движении от неразличимости к определенности, не в удерживании точки, где абсолютное дано как всегда ускользающее, стекающее, изымающее себя в точке выхода, — а как оправданность разворачивания случайной необходимости судьбы.

б. Вся суть теологического — быть довольным тем, что с тобой происходит, и обладать способностью к его оправданию: в этом понимании религии Гегель непосредственно продолжает Лейбница¹⁰, а оба они противостоят тому современному движению «борьбы за теологическое наследие» (Марион, Бадью, Жижек, Мейясу), считающему «плеромой» религиозного откровения «возможность переживания невозможного»¹¹. Человек религии, праведник — это человек оправдывающий и одобряющий («удобрить ее солдатам, одобрить ее поэтам» (Бродский 2005: 62)), а не бесконечно переживающий невозможное¹². Однако как именно осуществляется это одобрение и оправдание?

«Все искусство жизни состоит в том, чтобы использовать людей, причиняющих нам боль, лишь как ступеньки, по которым мы восходим к божественной форме»: эта прустовская формулировка, которую Делёз использует в решающем моменте своей книги о знаках (см. Делёз 2007: 101), подчиняющей человека судьбы и прояснения человеку перверсии, вполне могла бы описать и то «примирение», которое оказывается плеромой религиозного. В противоположность Лейбницу, утверждающему, что оправдание невозможно без знания о том, как устроена «случайная необходимость», Гегель в «Духе христианства» исключает всякую возможность рефлексивного оправдания судьбы: «Бог не может быть предметом обучения, учения, ибо он есть жизнь и может быть постигнут только вместе с жизнью» (Гегель 1975: 167–168).

Основным содержанием веры является вера в то, что, несмотря на кажущуюся враждебность судьбы — и особенно и именно в тех случаях, когда она неоправданна и несправедлива, неся наказа-

¹⁰ «Чтобы быть истинным другом Бога, надо понимать Его замыслы и оправдывать их, насколько это возможно». Лейбниц, «Рассуждение о метафизике» в: (Лейбниц 1982: 129).

¹¹ Подробнее об этом см.: (Регев 2016: 22–47).

¹² Такое его описание будет абстрактным взглядом на осуществляемый им конкретный процесс оправдания. Конечно, оправдание прежде представлялось невозможным, и, оправдывая зло и несправедливость без того, чтобы свести их к добру, выявляя правильность самого неправильного, оно сохраняет эту свою невозможность и тогда, когда осуществляется. Но описание его как «возможности невозможного» как будто бы упускает наиболее существенное, не будучи способным увидеть имеющееся налицо.

ние и гибель невинному, — в ней присутствует высшая необходимость и оправданность¹³. Эта необходимость и оправданность скрыта от нас, но сам факт того, что исток судьбы в «высшей и достойной» воле, служит гарантией этой скрытой оправданности. Одобрение разворачивания превращается в оправдание страдания: в искусство перверсии, умение утверждать саму боль как наслаждение.

Такое понимание примирения ввергает нас в бесконечную череду тавтологических удвоений и пустых отражений. Дух, голубь, сходящий из-за раздвигающейся ширмы небес, оказывается уже не уводящим в сторону, а скорее подталкивающим вверх (такой исход, впрочем, был уже изначально намечен описанием того места, куда уводит дух, как «пустыни»). Человеку религии удастся то, что не удавалось человеку преступления и человеку любви не потому, что он добавляет дополнительный горизонтальный отрезок к той траектории, по которой они движутся (вверх-вниз, а потом вбок, «и тотчас же дух увел его»), а потому что он осуществляет то же самое движение, но как будто удваивая его. Сам механизм «погружение-выход» оказывается мета-водоемом, Иорданом-2, из которого теперь в свою очередь необходимо выйти. Погружение погружено в погружение и должно быть из него извлечено. Однако сам процесс извлечения у нас на глазах тонет в мутной и тоскливой бездне тавтологий.

с. Человек религии должен «выйти из самого выхода». Однако именно на это претендовала и любовь: как «преступление преступления», она должна была осуществить то низвержение закона, которое тщетно пытается осуществить преступник. Осуществить именно благодаря своей большей мощности, дающей ей способность по-настоящему «пере-ступить», выйти за, сделать еще один шаг. Неудивительно, что эти два «выхода за пределы выхода», выход религии и выход любви, оказываются накладывающимися друг на друга и в конечном итоге сливаются, задыхаясь от странной нехватки места¹⁴. О природе этого места нам мало

¹³ «То, что и враждебное ощущается как жизнь, создает возможность примирения с судьбой... Это ощущение жизни, которая сама обрела себя вновь, есть любовь, и в ней судьба находит свое умиротворение... Таким образом, судьба не есть нечто чуждое, подобно наказанию, не есть твердо определенное действительное подобно злему поступку, ощущаемому совестью. Судьба есть сознание самого себя, но как чего-то враждебного; целое может восстановить в себе дружелюбие, может с помощью любви вернуться к своей чистой жизни. Тогда его сознание опять станет верой в самого себя, созерцание самого себя станет иным и судьба будет умиротворена» (Гегель 1975: 185).

¹⁴ Этот коллапс и отсутствие в «Духе христианства» концептуальных мощностей, необходимых для отделения позиции любви от позиции

что пока что известно, но мы можем констатировать как факт то, что его не хватает.

Человек преступления, человек любви и человек религии выстраиваются в ряд выходящих из ряда. Удерживание-- вместе-разделенного, безобъектная объективность случайной и одновременно необходимой судьбы выходит из-за ширм лишь на мгновение, для того, чтобы оказаться замененной иной судьбой — судьбой ироничной, сводящей вопрос об удерживании-- вместе-разделенного к вопросу о данности неданного и способах функционирования, а точнее, размещения того весового механизма, который эту неданность сможет обеспечить. Как в фильме Эльдара Рязанова ¹⁵, все упирается в квартирный вопрос, который при этом оказывается не особенно значимым, поскольку квартира преступления и квартира любви неразлично похожи друг на друга, а оправдание сводится к перемещению между этими новостройками.

Третий завет — это всегда Третья улица Строителей¹⁶: он возможен лишь благодаря неотличимости друг от друга первого и второго и не коллапсирует в них лишь постольку, поскольку поддерживается внешним усилием веры или предписания. Борьба между законом, любовью и праведником — это борьба за то, кто «прыгнет дальше самого далекого прыжка»: но именно поэтому они неразлично похожи друг на друга. Подлинным победителем же оказывается ирония: направленная на ложное освобождение и раскрывающая его неспособность удержать

религии, очень ясно фиксирует Лукач: «Используя во франкфуртский период понятие судьбы для общественно-исторического обоснования своей философии религии, Гегель выявляет общее противоречие своего метода и своей системы. Хотя Гегель перестраивает свою концепцию судьбы так, что ее кульминационным пунктом становится псевдообъективность умиротворения судьбы, достигаемого благодаря любви, но, применяя это понятие к истории, он уже не в состоянии избежать объективной диалектики, которая в это время начала им разрабатываться... Выясняется, что религиозное преодоление чистой субъективности любви, попытка создания безобъективной объективности лишь воспроизводят на новой, более высокой ступени противоречия любви, а именно сохраняют позитивность общественных определений, взаимодействуя с которыми субъективность любви бросает вызов судьбе лишь посредством бегства от нее. Здесь противоречия любви выступают в трагической неразрешимости» (Лукач 1987: 187).

¹⁵ «Ирония судьбы, или С легким паром!», 1975

¹⁶ В фильме Рязанова именно на Третьей улице Строителей расположены неразличимые между собой московская и ленинградская квартиры, между которыми перемещается герой. Это перемещение совершается в состоянии алкогольного опьянения, герой пассивен «как бандероль» — если воспользоваться формулировкой осуждающей эту пассивность жительницы ленинградской квартиры, встреча с которой становится судьбой.

себя. Ведь, собственно, именно в этом возврате в точку исхода того, кто пытался выйти, опираясь исключительно на свой героический порыв, страсть к очищению, чрезмерный хюбрис желания быть чистым, судьба и заключается. Он всегда окажется на Третьей улице. Добровольный отказ от борьбы с судьбой, готовность быть «мягким», тем, кого как бандероль можно отправить куда угодно, также не спасает: однако позволяет, хотя бы на мгновение, увидеть за пределами третьего четвертое.

Вздымающий плавники

«Сказано: вначале создал Господь». И также сказано: «И создал Господь великих крокодилов». Ибо со-ответствуют каждому из десяти речений, коими создан был мир, десять рек. И сотрясающий духом своим крокодил есть в каждом из тех потоков. И потому раз в семьдесят лет содрогается мир, из-за того великого крокодила, когда воздымает он плавники свои и содрогаются они, и тогда со-трясается все в тех десяти реках, и содрогается весь мир, и земля сотрясается в ужасе, и все со-держится в том великом крокодиле.

(Зогар, 2, 34: 2)

а. Перед выходящим на берег новый мир определенности колеблется, представляясь то ли действительностью, то ли грезой (Гегель 1975: 167). Для того, чтобы эта полу-действи-тельность удерживаемого в его ускользании галлюцинаторно--субъективного абсолюта любви и стекающих струй приобрела реальность, ему следует встряхнуться: так встряхивается про-буждающийся ото сна или трезвеющий. Для того, чтобы сбросить с себя «ветхого Адама» феноменологии и заставить дух прийти в себя, стать тем, что он есть, не хватает именно этого встряхивания-погружения¹⁷. Само встряхивание становится возможным только благодаря выходу из воды: если бы не погру-жение, не было бы и стекающих капель. Однако они должны быть подобны спичке, разжигающей пожар. Погружение и выход соз-дают змея духа, процесса без субъекта, кусающего себя за свой собственный хвост. Однако он поглотит самого себя и исчезнет, если не заставит тюрьму собственной кожи бежать от себя.

¹⁷ Любопытные перспективы, касающиеся связи встряски, жеребьев-ки и прихождения Духа в себя, открывает недавняя статья Артемия Магуна (Magun 2025).

б. Переход к «Феноменологии» и «Науке Логике», к зрелой гегелевской философии связан со ставкой на рефлексивное знание. Предполагается, что она должна сработать там, где вера и интуиция дали осечку: предотвратить превращение встряхивания в еще один выход — выходящий из предыдущего и проваливающийся в него — и сделать его настоящими воротами.

Однако простая задача «взятия в руки имеющегося налицо» оказывается по-прежнему невыполнимой также и здесь. Перемена исполнителя роли не меняет, не меняет кардинального факта бессилия перед нажимом сдвигающего сопротивления неслышимой музыки сфер Имманентного Невозможного. Даже если рефлексия зрелого Гегеля соотносится с интуицией как джип-внедорожник с детским велосипедом, ни на том, ни на другом невозможно перелететь пропасть. Как говорил Пьер Безухов, «винт свернулся», мотор работает вхолостую (Толстой 1987: 210). То, что должно было позволить стряхнуть саму форму «выход из выхода», как будто по мановению злого волшебника превращается в еще один выход. Грешник остается грешником, нарезающим бесконечные круги выхождения, подобно несомым ветром опавшим листьям, — и в этой бесконечности бесконечно далеким от рая. И в этот день мы больше не читали (Данте 1967: 48).

с. Высвобождение «простого», благодаря которому может начаться наука об абсолюте-в-себе, осуществляется как освобождение единства и неразделимости бытия и ничто, тождества тождества и нетождества. «В своем истинном выражении простая непосредственность есть чистое бытие», однако истина, которая является основой всех последующих, подлинным «началом», тем, что существует в первую очередь само по себе, — это истина перехода или удерживания вместе бытия и ничто как разделенных:

Истина — это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны и неразделимы, и что каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности (Гегель 1998: 68).

Реальность грезы самополагающего сознания — это реальность данности неданного как удерживания-вместе-разделенного;

удерживание вместе как разделенных, но при этом все же удерживаемых вместе бытия и ничто, чистого наличия и чистого отсутствия. Это подлинная чистота, в которой имеющееся налицо очищено от всего наносного, налипающего и внешнего; в том числе и от самого очищения, все еще носившего слишком партикулярный характер, отмеченного своей печатью прикреплённости к конечному сознанию. Взгляд, брошенный сознанием на свою историю, превращает ее в череду выходов на берег, в которой субъект, подобно первобытной рыбе, выходящей из вод, раз за разом выныривает из собственных глубин и устремляется на континенты предметности, покоряя их и теряя в этом самополагающем покорении самого себя. Анаграммы фигур сознания, извлечением которых занята «Феноменология», — это удерживание контуров этих континентов в самый момент их появления, пока они еще сохраняют на себе отпечаток негативности. Собранные вместе, эти контуры позволяют охватить взглядом также и саму последовательность выходов и, взяв в скобки то конкретное «что», к которому этот выход совершается, удержать суть духа как единства достоверности и истины, сознания и его предмета; суть духа — это выход из субъекта как негативности к объекту как положенности, наличию и определенности.

d. «Главное — удерживаться в пути» (Хайдеггер 1999: 108): теперь мы можем увидеть эту хайдеггеровскую задачу в ее генезисе. Собственно, именно «Логика» является теми вратами, за которыми история ИН окончательно превращается в историю удерживания. В скобки берется само взятие в скобки: теперь в роли «сброшенной кожи» выступают уже не те конкретные формы предметности, на берега которых осуществляется выход сознания, — но сами сознание и предметность как таковые. Эта очистка второй степени позволяет очистить выход не только от тех конкретных обстоятельств, в которых он совершается, но и от детерминации пунктами отправления и пунктами назначения. Возгонка «Феноменологии» делает возможной мета-возгонку «Логики»: возгонку к пути, первичному по отношению ко всяким «откуда» и «куда», а также определяющему того, кто этот путь совершает. Так создается мир «удерживающихся».

e. Вся история ИН, как мы сможем убедиться, будет историей взаимных упреков в том, что «удержание в пути» не удалось. Предшественник здесь всегда обвиняется либо в том, что не был готов идти слишком далеко, либо в том, что слишком хотел добраться до цели; а чаще и в том, и в другом, так как неготовность идти слишком далеко и проявляется прежде всего

в желании поскорее прийти. Однако чем дальше, тем в большей степени эта история будет сопровождаться также пониманием того, что проблема скрыта не в патологических ограничениях и метафизических предрассудках «не удерживающихся», а в устройстве самого пути. Собственно, и формулировка задачи как «удерживания» предполагает, что удержаться сложно: что с пути сдувает, а идущий поскользывается или проваливается. История ИН приходит к своему завершению в тот момент, когда становится окончательно ясно, что высказывается и проваливается не идущий, а сам путь. С пути стряхивает: причина же тряски заключается в том, что содрогание ворот продолжается в содрогании самого пути. Почва трясется под ногами от того, что хочет сдвинуться, но никак не может сделать это по-настоящему. Под воротами крокодил.

f. Необходимо произвести сдвиг¹⁸: собственно, именно эта необходимость и есть то невозможное, попытки достижения которого запускают историю пост-кантианской мысли. Раз за разом оказывается, что выдававшееся за сдвиг было всего лишь удвоением и повторением: преступник выходит за пределы закона, любовь выходит за пределы преступления, религия выходит за пределы любви, спекуляция выходит за пределы религии. Однако, все эти выходящие оказываются намертво прикованными друг к другу, а движение — ложным движением, движением на месте, бешено работающим на холостом ходу мотором, свернувшимся винтом. Не является ли тем, что дано налицо, сама тщета и безрадостность, безнадежность этих попыток оттолкнуться?

Эта констатация, однако, была бы верна лишь в том случае, если бы невозможно было бы ответить на запрос почвы «сдви-

¹⁸ «Речь идет о том, чтобы произвести сдвиг — что-то изменить во внутреннем устройстве философских категорий» (Альтюссер 2005: 112): эта альтюссеровская формулировка задачи перехода от идеалистической диалектики Гегеля к материалистической диалектике по сути дела приложима и к задаче перехода от феноменологии к логике. Точнее же, она указывает на то, что речь идет о двух этапах одного и того же процесса, и на то, что сама проблема «материалистической диалектики» появляется именно из-за того, что вопрос о «логике» так и не был удовлетворительно решен. Собственно, материалистическая диалектика и должна стать «настоящей логикой» — освобожденной от привязанности к «слишком человеческому» и субъективному. Альтюссеровское осмысление задач материалистической диалектики также указывает на то, что для подобного освобождения недостаточно простого перемещения сферы, где разыгрывается история погружений и выходов на берег, из области мышления в область коллективной практики производства: необходимо не изменение территории, а именно сдвиг в устройстве категорий.

нуться по-настоящему». Но ведь как будто сделано было все, что возможно: взяты в скобки сами скобки, очищено само очищение. «Я сделал для тебя все, что мог, что же еще?» — говорят удерживающие путь дрожащей земле. Но «имеющееся под руками» продолжает биться и трястись, и за этой тряской мы, находящиеся в точке завершения истории ИН, можем наконец расслышать упрек того, что населяет воды, струящиеся под каждым из создающих мир речений: «Вы так меня и не увидели».

г. Всякое избавление всегда осуществляется по библейской модели «взять народ из народа». Собственно, именно в том, чтобы отделить «народ» от «народа» избавление и заключается: нечто представляется монолитным, но в нем есть внутренний непокой, нечто, что в этом монолитном «больше и сильнее», чем оно само — и с силой и величиной чего это «само» не справляется. «Не справляется» проявляется прежде всего в стремлении подавить (загрузить работой), заставить «строить города-склады». Однако подавление вызывает контр-подавление (египетские казни): монолитность начинает трясти, от этой тряски в ней появляются трещины. И наконец становится возможным «выход из теснин»: выявление причины тряски, сбрасывание змеиной кожи. Этим, впрочем, дело не заканчивается: сброшенное откачивается отступать и преследует, а освободившееся всегда освобождается в облаке пыли и праха, великого смешения, которое оседает лишь постепенно.

На месте одного крокодила находятся два (крокодил прямой и крокодил, свивающийся в кольцо): удерживание-вместе-разделенного возможно либо как минимальное проникновение, либо как максимальное прилегание. Это базисная двойственность субстанции — как удерживания-вместе двух взаимно несовместимых способов удерживать вместе — скрывается в ее поглощении одним из атрибутов. Но поглотивший атрибут несет на себе печать поглощенного солнца: он не может его до конца переварить и оттого страдает от судорог. Именно эти судороги и заставляют трястись почву, на которой разворачивается история ИН, давая о себе знать как невыполнимое требование встряхнуться, взять себя в руки, посмотреть на то, что перед нами, — и как обещание, что, хотя в этот раз ничего не вышло и поворот винта вновь оказался холостым оборотом, в следующий раз получится обязательно.

Это обещание одновременно ложно и истинно. Оно ложно, поскольку в рамках той онто-экономической ситуации, в которой разворачивается история ИН, всякое встряхивание будет

превращаться в еще один выход; а путь, состоящий из череды таких выходов, будет складываться в точки своего начала. Но оно также и истинно, поскольку в принципе такой выход возможен. Однако для его осуществления необходим медведь коинсидентальной философии, который сможет вернуть краденое солнце. Для этого достаточно просто отделить его от крокодила: взглянуть на крокодила, отстранив всякие размышления и взяв из-к то, что имеется под. Ничего кроме.

Библиография

- Альтюссер, Луи (2005). *Ленин и философия*. Ad Marginem.
- Беньямин, Вальтер (2004). «Задача переводчика». В кн.: *Маски времени: Эссе о культуре и литературе*, 94–112. Symposium.
- Борхес, Хорхе Луис (2005). «Сообщение Броуди». В кн.: *Собрание сочинений*, в 4 т., т. 3, 265–279. Амфора.
- Бродский, Иосиф (2005). *Сочинения*, в 7 т., т. 5. Пушкинский фонд.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1975). «Дух христианства и его судьба». В кн.: *Философия религии*, т. 1, 119–222. Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1998). *Наука логики*. Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2014). *Феноменология духа*. Академический проект.
- Делёз, Жиль (2007). *Марсель Пруст и знаки*. Лаборатория Метафизических Исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя.
- Делёз, Жиль, Гваттари, Феликс (2007). *Анти-Эдип*. У-Фактория.
- Данте Алигьери (1967). *Божественная комедия*. Художественная литература.
- Ильенков, Эвальд (1984). *Диалектическая логика*. Политиздат.
- Кант, Иммануил (2006). *Критика чистого разума*. Наука.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982). «Рассуждение о метафизике». В кн.: *Сочинения*, в 4 т., т. 1, 125–163. Мысль.
- Лукач, Дьёрдь (1987). *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*. Наука.
- Регев, Йоэль (2015). *Коинсидентология: краткий трактат о методе*. Транслит.
- Регев, Йоэль (2016). *Невозможное и совпадение*. Hyle Press.
- Регев, Йоэль (2024). *Греза о человеке знака, или 30 тезисов о трансгрессии и резонансе*. URL: <https://knife.media/club/transgression-sign/>
- Толстой, Лев (1987). «Война и мир». В кн.: *Собрание сочинений*, в 12 т., т. 3. Художественная литература.
- Хайдеггер, Мартин (1999). *Положение об основании*. Алетейя.
- Хайдеггер, Мартин (2019). *Гегелева феноменология духа*. Владимир Даль.
- Magun, Artemy (2025). “A Political Theology of Sortition.” *Constellations, an International Journal of Critical and Democratic Theory*, March 2025.
- Zizek, Slavoj (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso.