

18+ **ГЕНЕАЛОГИЯ УДЕРЖАНИЯ –
ОТ АПОФАТИКИ К МЕТАФИЗИКЕ
ПРОМЕЖУТКА**

могорафия



Максим Привезенцев

Максим Привезенцев
Генеалогия удержания –
от апофатики к метафизике
промежутка. Монография

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=73590763

ISBN 9785006962842

Аннотация

Эта книга – четвертая монография в серии, продолжающей проект «метафизики удержания» и разворачивающей его в оптике современного кризиса. Через апофатику, феноменологию, критическую теорию и русскую религиозную философию формируется онтология промежутка: между речью и молчанием, жизнью и некровластью, Европой и Россией. Книга соединяет строгий философский анализ с этико-политическими практиками сопротивления цифровой войне и экономике внимания.

Содержание

Монография	6
0. Пред монографический контур	6
0.1. Исходная проблематика современности	7
0.2. Архитектоника четырёхтомного корпуса	29
Часть I. Генеалогическая архитектоника	42
удержания	
1.0. Введение в часть I	42
1. Западная метафизика без промежутка	53
1.2. Трёхкратный кризис основания	83
2. Линия I: апофатическая теология как первая	117
техника удержания	
2.1. Апофатика как технология блокировки имени	118
2.2. Русская апофатика: Флоренский и икона как граница	140
2.3. Апофатический символ у Лосева	168
2.4. Крах апофатики	196
3. Линия II: негативная диалектика как	224
секуляризованная апофатика	
3.1. Адорно против диалектики тождества	224
3.2. Культурная индустрия и заполнение промежутка	251
3.3. ПРЕДЕЛЫ АДОРНО	277

**Генеалогия удержания –
от апофатики
к метафизике промежутка
Монография**

Максим Привезенцев

© Максим Привезенцев, 2026

ISBN 978-5-0069-6284-2

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

**Генеалогия удержания: от апофатики к метафизи-
ке промежутка**

Монография Максим Привезенцев

0. Пред монографический контур

0.1. Исходная проблематика современности

Современность больше не может быть описана через категории прогресса, отчуждения или спектакля. Эти оптики устарели. Мы находимся в точке, где фундаментальным опытом становится невозможность неучастия.

Субъект XXI века помещён в архитектуру, где любое действие – от клика на экране до покупки билета, от молчания в социальной сети до высказывания на площади – уже вписано в цепи причин и следствий, которые он не контролирует. Пространство между намерением и результатом схлопнулось. В этой новой топологии этика доброй воли (по Канту) терпит крах, потому что она предполагала автономного субъекта, способного отделить свой поступок от общего зла. Сегодня такой автономии нет.

Исходная проблематика этой работы строится не вокруг вопроса «что делать?», а вокруг вопроса «где я нахожусь?». Мы обнаруживаем себя в поле, которое натягивается между тремя предельными понятиями. Это треугольник, внутри которого заперто современное сознание.

0.1.1. Три связки понятий: «соучастие», «способность к безразличию», «фронеzis» (практическая рассудительность)

Эти три понятия образуют динамический узел. Они

не просто описывают психологические состояния; они маркируют онтологические позиции, доступные субъекту в условиях цифровой войны и экономики внимания.

I. Соучастие: онтология загрязнённости

Соучастие перестало быть юридическим термином. Раньше соучастником называли того, кто помогал преступнику: держал фонарь, прятал улики, стоял на страже. Это предполагало выбор и событие. Сегодня соучастие стало структурным условием существования.

Жить в современных сетях распределения – значит быть соучастником.

Пользоваться смартфоном – значит участвовать в цепочках добычи редкоземельных металлов в зонах конфликтов. Потреблять цифровой контент – значит питать алгоритмы, которые поляризуют общества и делают возможными новые формы гражданских войн. Платить налоги – значит финансировать биополитические машины, производящие «голую жизнь». Примо Леви, описывая опыт лагеря, ввёл понятие «серой зоны» – пространства, где жертвы вынуждены становиться пособниками палачей, чтобы выжить. Современность глобализировала «серую зону». Она вынесла её за пределы колючей проволоки и сделала нормой гражданской жизни.

Это рождает фундаментальный «моральный износ» (moral distress). Субъект знает, что он загрязнён. Он чувствует, что чистота невозможна. Промежуток между «я» и «системой насилия» исчез. Мы все вплетены в единую

ткань вины, которая, будучи распределённой на всех, перестаёт переживаться как вина и становится фоновым шумом бытия. Соучастие – это имя для потери невинности как онтологического статуса.

II. Способность к безразличию: анестезия как защита

Если соучастие – это ловушка, в которую нас ловит структура мира, то безразличие – это щит, который мы выковываем сами.

Здесь важно избежать морализаторства. Безразличие в XXI веке – это не порок чёрствой души. Это технологически необходимое умение. В условиях «экономики внимания», когда каждый экран требует мгновенной эмоциональной инвестиции, человеческая психика не может выдержать тотальной эмпатии. Если бы мы действительно проживали каждую трагедию, которую нам показывает лента новостей, мы бы разрушились за час.

Возникает феномен «усталости от сострадания» (*compassion fatigue*). Чтобы сохранить целостность, субъект вырабатывает способность *не видеть*. Он учится скользить взглядом поверх изображений разрушенных тел. Он учится воспринимать крик как информацию, а не как призыв.

Безразличие становится активной способностью. Это работа по возведению перегородок. Ханна Арендт предупреждала, что именно отказ от суждения, отказ мыслить с позиции другого, делает возможным банальное зло. Но сего-

дня это зло рождается не из идеологического фанатизма, а из необходимости выжить в потоке травмирующих образов. Способность к безразличию – это попытка искусственно создать промежуток там, где его нет, закрыться от мира, чтобы не быть разорванным им. Но цена этой защиты – потеря самого субъекта. Человек, идеально овладевший безразличием, превращается в простой узел сети, пропускающий сигналы без задержки и без боли.

III. Фронезис: удержание разрыва

Третье понятие – «фронезис» (греч. *phronēsis*) – возвращает нас к аристотелевской традиции, но требует радикального переосмысления. Обычно его переводят как «практическая мудрость» или «рассудительность». В контексте нашей генеалогии фронезис – это искусство навигации в условиях неустранимого соучастия.

Если теоретический разум (*epistēmē*) ищет вечные истины, а технический разум (*technē*) ищет эффективные средства, то фронезис занят тем, что происходит «здесь и сейчас», в ситуации, которая никогда не повторяется. В мире, где чистота невозможна (соучастие) и где чувствительность убивает (угроза безразличия), фронезис становится единственной стратегией сопротивления.

Фронезис – это способность удержать паузу.

Это умение не совпасть с алгоритмической реакцией. Когда система требует немедленного лайка, репоста, осуждения или восторга, фронезис – это сила, которая останавли-

вает руку. Это секунда колебания перед действием. В этой секунде разворачивается пространство свободы. Практическая рассудительность сегодня означает не «как достичь блага», а «как минимизировать зло, в которое я неизбежно вовлечён».

Это искусство различения. Где проходит граница между необходимой защитой (чтобы не сойти с ума) и преступным равнодушием (которое позволяет убивать)? Где проходит граница между неизбежным участием в экономике и активной поддержкой несправедливости? Никакой алгоритм не даст ответа. Ответ рождается только в усилии конкретного человека, удерживающего напряжение этих вопросов.

Синтез проблематики

Таким образом, исходная диспозиция монографии такая:

– Мы соучастники по факту своего существования в глобальных сетях. Идея «прекрасной души», которая стоит в стороне, является ложью.

– Мы развиваем способность к безразличию как иммунный ответ на переизбыток видимого страдания, рискуя при этом потерять человеческий облик.

– Единственным выходом остаётся фронезис – практика удержания промежутка, в котором автоматизм соучастия прерывается, а холод безразличия растапливается усилием понимания.

Именно этот треугольник задаёт требование к новой ме-

тафизике. Нам нужна не теория бытия вообще, а теория такого бытия, которое способно удержать себя в зазоре между тотальной вовлечённостью и тотальным отчуждением. Генеалогия, которую мы развернём далее – от апофатики через диалектику к феноменологии – это история попыток нащупать этот зазор.

0.1.2. Поля эмпирического материала: «серая зона», «моральный стресс», «усталость от сострадания»

Философия больше не имеет права начинаться с чистого листа или с абстрактных спекуляций о бытии. Метафизика удержания должна быть укоренена в материи современного опыта, в тех точках разрыва, где привычные этические и онтологические карты перестают соответствовать территории.

Мы обращаемся к трём конкретным феноменам, которые обычно рассматриваются изолированно – в социологии лагерей, в медицинской этике или в медиа-психологии. Однако в оптике нашего исследования они образуют единое поле эмпирического краха. Это те зоны, где промежуток между стимулом и реакцией, между совестью и действием подвергается систематическому разрушению.

I. «Серая зона»: пространство неразличимости

Понятие «серой зоны» (the gray zone) было введено Primo Леви в его анализе структуры концентрационного лагеря, но сегодня оно описывает архитектуру социального бытия как такового.

Леви обнаружил пугающую истину: лагерь не делится чётко на «нас» (жертв) и «них» (палачей). Между этими полюсами простирается обширная территория компромисса, сотрудничества, выживания любой ценой. Капо, доносчики, привилегированные заключенные – все они населяют серую зону. Это пространство, где жертва, чтобы продлить свою жизнь, вынуждена перенимать логику палача, становится инструментом управления другими жертвами.

В современности «серая зона» перестала быть исключением и стала правилом институциональной организации.

Офисный сотрудник, который оптимизирует алгоритм социальной сети, зная, что этот алгоритм усиливает депрессию у подростков, находится в серой зоне. Потребитель, покупающий дешёвую одежду, зная о рабском труде в цепочке поставок, находится в серой зоне. Гражданин, платящий налоги государству, ведущему несправедливую войну, находится в серой зоне.

Онтологически «серая зона» – это схлопывание дистанции. У субъекта отнимают пространство для манёвра. Система устроена так, что любое действие, направленное на самосохранение, оказывается актом микроскопического насилия по отношению к другим. Невинность становится технически невозможной. В этом поле традиционная этика героического выбора (быть или не быть) заменяется логикой минимизации ущерба, логикой бесконечного торга с совестью. Промежуток здесь не удерживается, а заполняется вязкой суб-

станцией вынужденного соучастия.

II. «Моральный стресс» (Moral Distress): разрыв между знанием и действием

Этот термин пришёл из биоэтики и сестринского дела, но он идеально диагностирует состояние современного политического субъекта. Изначально «моральный стресс» описывал состояние медсестры, которая *знает*, что нужно сделать для блага пациента, но институциональные ограничения (страховка, приказ врача, нехватка ресурсов) *не позволяют* ей этого сделать.

Это не моральная дилемма. В дилемме человек не знает, как поступить правильно. В ситуации морального стресса человек точно знает, как правильно, но лишён возможности совершить поступок.

Это страдание от заблокированного действия.

Сегодня мы все – пациенты этой клиники. Мы обладаем беспрецедентным доступом к информации. Мы знаем о климатической катастрофе, о гуманитарных кризисах, о механике неравенства. Но политические и экономические институты, в которые мы встроены, блокируют возможность прямого действия, адекватного этому знанию.

Возникает специфическая онтологическая травма: субъект раскалывается. Одна его часть (когнитивная) видит истину, другая его часть (практическая) продолжает крутить колёса машины, которая эту истину отрицает. Промежуток, который должен был быть местом свободного решения, пре-

вращается в место пытки. Удержание здесь принимает патологическую форму: человек удерживает внутри себя невыносимое противоречие, которое не может разрядиться в поступке. Это ведёт к выгоранию, цинизму и, в конечном счёте, к отказу от субъектности.

III. «Усталость от сострадания» (Compassion Fatigue): амортизация взгляда

Третье поле материала касается нашей сенсорной и эмоциональной экономики. «Усталость от сострадания» – это термин, описывающий вторичную травматизацию тех, кто постоянно сталкивается с чужой болью: спасателей, психотерапевтов, военных журналистов. Однако цифровая медиа-среда превратила всё население планеты в «свидетелей поневоле».

Экономика внимания работает на интенсификации стимулов. Чтобы пробиться сквозь шум, образ страдания должен быть всё более шокирующим, всё более «голым». Но человеческая способность к эмпатии – ресурс конечный. Столкнувшись с десятым за день изображением катастрофы, психика включает предохранитель.

Происходит омертвление взгляда.

Это не сознательное решение быть жестоким. Это физиологическая невозможность продолжать чувствовать. Человек смотрит, но не видит. Он кликает, но не сопереживает. Эмпатия превращается в ритуал, в пустой жест (emoji со слезой), за которым ничего не стоит.

Онтологически это означает потерю встречи. Промежуток между «я» и Другим, который, согласно Эммануэлю Левинасу, должен быть местом рождения ответственности («Лицо Другого взывает ко мне»), превращается в экранную плоскость. Другой перестаёт быть трансцендентным требованием и становится контентом. Усталость от сострадания – это симптом того, что мы утратили навык *удержания взгляда*. Мы либо поглощаем образы жадно и бессмысленно, либо отворачиваемся. Нам не хватает техники безопасной, но ответственной дистанции.

Синтез эмпирического поля

Эти три феномена задают координаты, в которых должна работать современная философия.

– «Серая зона» показывает, что чистота невозможна (проблема места).

– «Моральный стресс» показывает, что знание бессильно без институциональной возможности (проблема действия).

– «Усталость от сострадания» показывает, что чувства истощаемы и медиа-среда их эксплуатирует (проблема восприятия).

Метафизика удержания – это не попытка сбежать из этих зон в башню из слоновой кости. Напротив, это попытка найти способ существования *внутри* серой зоны, *внутри* стресса и *посреди* усталости. Это поиск такой формы паузы, такого микроскопического сдвига, который позволил бы вернуть дыхание там, где воздух, казалось бы, полностью выка-

чан системой.

0.1.3. Современные формы «голой жизни» и гуманитаризм тела

Джорджо Агамбен ввёл понятие «голой жизни» (*bare life*, итал. *nuda vita*), опираясь на античное различие между *zoē* (просто фактом биологического существования) и *bios* (качественно оформленной, политической жизнью). В античном полисе *zoē* исключалась из политического пространства: животное существование не имело права голоса, оно подлежало управлению, но не участвовало в устройении общего блага. Политика начиналась там, где жизнь приобретает форму, становясь *bios* – жизнью гражданина, воина, философа.

Современность, согласно Агамбену, производит радикальный сдвиг: граница между *zoē* и *bios* размывается. «Голая жизнь» – уже не просто исключённый остаток, а главный объект политической власти. Биополитика превращает само управление жизненными процессами (здоровье, рождаемость, продолжительность существования, способность к труду) в центральную задачу государства.

Но ключевой диагноз Агамбена состоит в том, что эта политизация жизни одновременно является её деградацией: жизнь лишается защитных оболочек права, статуса, достоинства и становится просто биологическим материалом, которым можно распоряжаться. «Голая жизнь» – это жизнь, кото-

рую можно убить, но нельзя принести в жертву, жизнь *homo sacer*, священного человека римского права, убийство которого не считалось ни преступлением, ни ритуальным актом.

Лагерь – классическая фигура этого режима. Но в XXI веке лагерь больше не исключение. Он стал матрицей нормальности.

I. Современные фигуры «голой жизни»

Сегодня «голая жизнь» распространилась далеко за пределы колючей проволоки. Она стала структурным положением миллионов людей, встроенных в глобальные системы циркуляции, но лишённых защиты.

1. Мигранты и беженцы

Первая и наиболее очевидная фигура – люди на границе. Лагерь беженцев в Европе (Лесбос, Лампедуза), задержания мигрантов в США, временные поселения сирийцев в Турции и Ливане – всё это пространства, где человек редуцируется к простому факту биологического существования. Здесь нет гражданских прав, нет трудовой биографии, нет политического субъектства. Есть только тело, требующее кормления, медицинского ухода, контроля.

Агамбен настаивает: беженец – это не частный случай сбоя системы, а фигура, обнажающая её фундаментальную структуру. Национальное государство основано на совпадении «рождения» (birth) и «нации» (nation). «Декларация прав человека и гражданина» 1789 года заявляет о правах, присущих человеку от рождения, но эти права немедлен-

но национализируются: человек оказывается защищённым только внутри порядка, который его признаёт. Тот, кто утратил нацию, утрачивает права. Остаётся голая жизнь.

2. Жители зон конфликта

Вторая фигура – население, живущее в условиях перманентного «чрезвычайного положения». Газа, Донбасс, Сирия, Йемен – это территории, где привычная юридическая архитектура приостановлена. Человек здесь не имеет гарантированной защиты: его дом может быть разрушен, его тело – ранено, его близкие – убиты без последствий для тех, кто действует. Юридическая норма заменяется логикой военной необходимости. В этом смысле житель зоны войны оказывается в положении, близком к «голой жизни»: он виден властям только как биологическая единица, требующая гуманитарного вмешательства, но не как субъект права.

3. Цифровые тела как наборы данных

Третья, и наиболее неожиданная, фигура «голой жизни» – это мы сами как цифровые субъекты. Шошана Зубофф в своей работе о «капитализме слежки» (*surveillance capitalism*) показывает, как человек редуцируется к набору поведенческих данных. Цифровые корпорации не заинтересованы в человеке как носителе смысла, намерений, внутреннего мира. Им нужен только поток предсказуемых реакций, который можно перевести в доход.

Зубофф пишет: «Капитализм слежки берёт человеческий опыт как сырьё для перевода в поведенческие данные».

Человек становится «поведенческим излишком» (behavioral surplus), из которого извлекается прибыль. Это не классическая эксплуатация труда. Это новая форма присвоения: захват самой фактуры жизни (кликов, перемещений, лайков, просмотренных видео) без согласия субъекта и без его понимания происходящего.

Онтологически это означает: промежуток между «я» и моей репрезентацией закрыт. Платформа знает обо мне больше, чем я сам. Но она знает меня не как субъекта, а как объект предсказания. Я редуцирован к голому поведению, к *zoē* без *bios*. Это не лагерь в физическом смысле, но это лагерь в смысле онтологическом: пространство, где субъектность аннулирована, а жизнь становится просто материалом для управления.

II. Гуманитаризм тела: биополитика под видом заботы

Там, где возникает «голая жизнь», немедленно появляется гуманитарная машина.

Дидье Фассен, антрополог и исследователь гуманитарного разума, показал, что современная гуманитарная помощь – не просто альтруистическая практика, но специфическая форма власти. Она работает через логику сострадания, но одновременно закрепляет иерархию между теми, кто помогает, и теми, кому помогают.

Гуманитаризм признаёт страдающее тело, но не признаёт политического субъекта. Беженцу дают еду и медицинскую помощь, но не дают права на голос в устроении поряд-

ка, который определяет его судьбу. Жителю зоны конфликта предоставляют гуманитарный коридор, но не предоставляют юридическую защиту от насилия. Пользователю цифровой платформы дают «бесплатные сервисы», но не дают контроля над собственными данными.

Гуманитаризм тела – это форма управления, которая работает через признание биологических потребностей (голод, болезнь, опасность), но блокирует политическое измерение. Тело признаётся как страдающее, но не как говорящее. Это ловушка: чем больше субъект редуцируется к голой жизни, тем больше он нуждается в гуманитарной помощи; чем больше он получает эту помощь, тем сильнее закрепляется его статус беспомощного объекта заботы.

Адриана Петрына ввела понятие «биологического гражданства» (*biological citizenship*), анализируя последствия Чернобыльской катастрофы. Жертвы радиации в Чернобыле могли получить компенсации и социальные льготы только при условии, что они докажут свою биологическую поврежденность через медицинские сертификаты. Гражданство здесь перестало быть политическим статусом и превратилось в медико-юридическую категорию.

Петрына показывает: «Биологическое гражданство – это массовое требование, но выборочный доступ к форме социальной защиты, основанной на медицинских, научных и юридических критериях, которые признают биологический ущерб и компенсируют его». Человек получает призна-

ние не потому, что он субъект права, а потому, что он *повреждён*. Чем больше повреждение, тем больше прав. Парадоксальная логика: чтобы быть признанным, нужно сначала разрушиться.

III. Онтология промежутка перед лицом «голой жизни»

Что может означать метафизика удержания в условиях, где субъектность редуцирована к биологическому факту?

Традиционная политическая философия исходила из того, что человек есть *zoon politikon* – существо, способное к речи и организации общего блага. Но в ситуации «голой жизни» эта способность отнята. Промежуток между биологическим телом и политическим субъектом схлопнулся. Остались только тела, нуждающиеся в управлении.

Удержание здесь не может быть возвращением к классическому гуманизму («человек есть мера всех вещей»). Этот гуманизм терпит крах именно потому, что его идеал автономного субъекта уже не соответствует реальности массового производства «голой жизни». Нужна другая стратегия.

Удержание начинается с признания того, что *промежуток должен быть восстановлен*, но не через возвращение к прежним юридическим конструкциям, а через создание новых практик различения. Между биологической нуждой и политическим требованием. Между заботой о теле и уважением к субъекту. Между видимостью страдания и его инструментализацией.

Это требует не только новой этики, но и новой онтоло-

гии – такой, которая не исходит из полноты бытия (субстанция, субъект, суверенитет), а исходит из промежутка как первичной структуры. Голая жизнь – это диагноз. Метафизика промежутка – попытка терапии.

Промежуточный вывод

Три поля эмпирического материала («серая зона», «моральный стресс», «усталость от сострадания») и три фигуры «голой жизни» (мигрант, житель зоны конфликта, цифровой субъект) задают координаты, в которых должна работать метафизика удержания. Это не отвлечённая спекуляция. Это попытка ответить на вопрос: как возможно сохранить человеческое там, где системы власти и экономики работают на его уничтожение?

0.1.4. Связь с современной метафизикой: «обоснование», фундаментальность, «присутствие / вечность»

Метафизика удержания не возникает в вакууме. Она входит в напряжённый диалог с двумя доминирующими векторами современной мысли: с одной стороны – с аналитической метафизикой, которая в последние два десятилетия переживает ренессанс понятий «обоснование» (grounding) и «фундаментальность» (fundamentality), с другой – с континентальной традицией, продолжающей хайдеггеровскую критику «метафизики присутствия».

Наша задача – не просто указать на это соседство, но по-

казать, что метафизика удержания решает ту проблему, перед которой останавливаются и аналитическая, и континентальная школы. Эта проблема – статус самого промежутка.

I. Проблема «обоснования» (Grounding): аналитический тупик

В начале ХХI века аналитическая философия совершила поворот от вопросов языка («Что значит слово „существует“?») к вопросам структуры реальности («Что лежит в основе?»). Центральным понятием стал термин *grounding*, который мы будем переводить как «обоснование» или «укоренение».

Джонатан Шаффер, Кит Файн и Гидеон Розен сформулировали программу: задача метафизики – не составить список всего, что есть (инвентаризация), а выстроить иерархию зависимости. А обосновывает Б. Физические частицы обосновывают атомы, атомы – молекулы, молекулы – клетки. Реальность мыслится как многоэтажное здание, где верхние этажи существуют *in virtue of* (в силу) нижних.

Но в этой стройной архитектуре есть скрытый дефект.

Аналитическая метафизика мыслит обоснование как отношение (relation). Отношение всегда предполагает наличие двух терминов: того, *что* обосновывает (ground), и того, *что* обосновано (grounded). Но сама операция перехода от основания к следствию остаётся невидимой. Она полагается как мгновенная, логическая или онтологическая связь. Промежутка здесь нет. Если есть А, то Б дано автоматиче-

чески.

Метафизика удержания ставит вопрос, который аналитическая традиция игнорирует: что происходит внутри связи? Что, если обоснование – это не статичная скрепа, а динамическое напряжение? Что, если для того, чтобы А стало основанием для Б, требуется некая сила, которая *удерживает* их вместе, не позволяя распасться?

Мы утверждаем: обоснование вторично по отношению к удержанию. Прежде чем что-то может стать фундаментом, должно быть открыто пространство (промежуток), в котором этот фундамент может быть положен. Аналитическая метафизика ищет «дно» реальности (фундаментальный слой), но не замечает той «воды», в которой это дно только и может быть обнаружено. Удержание – это имя для той среды, которая делает возможной саму структуру зависимости.

II. Фундаментальность: от субстанции к паузе

Понятие «фундаментальности» (fundamentality) в современной дискуссии обычно связывается с тем, что не зависит ни от чего другого. Фундаментальное – это независимое. Бог, атомы, Единое.

Но в эпоху цифровой войны и биополитики такое понимание фундаментальности становится не просто теоретически уязвимым – оно становится этически опасным. Если фундаментально только то, что независимо, то человеческая уязвимость, зависимость, открытость Другому оказываются «вторичными», «производными», менее реальными.

Метафизика удержания предлагает радикальный сдвиг: фундаментальным является не субстанция, а разрыв.

Не атом фундаментален, а то расстояние, которое не позволяет атомам слиться в сингулярность. Не суверенный субъект фундаментален, а та дистанция, которая отделяет его от его собственных импульсов. Фундаментальность – это не плотность бытия, а способность бытия удерживать паузу.

Это переворачивает классическую иерархию. Обычно мы считаем, что «промежуток» – это то, что возникает *после* того, как появились объекты. Сначала есть два камня, потом между ними возникает расстояние. Мы же утверждаем обратное: сначала есть разрыв (онтологический промежуток), и только благодаря ему могут возникнуть различимые объекты. Промежуток – это условие возможности любой дискретности, любой формы, любого смысла.

III. Критика «метафизики присутствия»: Хайдеггер и далее

Здесь мы вступаем на территорию Мартина Хайдеггера, чей диагноз западной философии как «метафизики присутствия» (*Metaphysik der Anwesenheit*) остаётся непревзойдённым.

Хайдеггер показал, что от Платона до Ницше европейская мысль понимала «быть» как «быть присутствующим». Истинное – это то, что стоит перед взором, доступно, схватываемо, постоянно. Время понималось как череда моментов «теперь» (*Now-points*), а вечность – как «постоянное те-

перь» (nunc stans).

В этой оптике промежуток (пауза, отсутствие, сокрытость) воспринимался как недостаток, как провал в бытии. Задача разума виделась в том, чтобы устранить эти провалы, сделать мир полностью прозрачным, полностью наличным.

Цифровая современность – это доведённая до пароксизма метафизика присутствия. Всё должно быть на связи (online). Всё должно быть видимо. Всё должно быть доступно 24/7. Алгоритмические ленты уничтожают паузу, заполняя её контентом, чтобы удержать пользователя в состоянии вечного «сейчас».

Метафизика удержания не просто повторяет хайдеггеровскую критику. Она делает следующий шаг. Хайдеггер противопоставил присутствию – сокрытость (*Verborgenheit*), тайну, уход. Мы же говорим об удержании как об активной работе с этой сокрытостью.

Недостаточно просто сказать, что «бытие любит скрываться» (Гераклит). В мире тотальной видимости сокрытость должна быть *удержана* усилием.

– Удержание – это не мистическая тайна, а политическая и этическая практика создания зон непрозрачности для системы.

– Вечность понимается здесь не как бесконечное присутствие, а как невозможность окончательного снятия. Травма вечна не потому, что она длится вечно, а потому, что она никогда не может быть полностью интегрирована, «снята»

в гегелевском смысле. Она всегда сохраняет зазор.

Синтез: Место Монографии «Генеалогия удержания: от апофатки к метафизике промежутка»

Таким образом, Монография занимает стратегическую позицию:

- Против аналитического «обоснования» она выдвигает удержание как условие возможности любой связи.
- Против субстанциальной «фундаментальности» она утверждает онтологический примат промежутка.
- Против «метафизики присутствия» (и её цифрового воплощения) она разрабатывает практику паузы и защиты невидимого.

Мы не отвергаем современную метафизику. Мы показываем, что она не может решить свои собственные задачи (объяснить структуру реальности), пока она остаётся слепой к тому, что делает эту структуру возможной – к работе удержания.

0.2. Архитектоника четырёхтомного корпуса

0.2.1. Место Монографии «Генеалогия удержания: от апофатики к метафизике промежутка» относи- тельно Монографий 1—3

Философский проект, разворачиваемый в данном корпусе, не является линейным накоплением знания. Он строится как архитектурный ансамбль, где каждый элемент не просто дополняет предыдущий, но переопределяет условия его возможности. Четырёхтомный корпус метафизики удержания – это попытка охватить единый онтологический жест в его различных модальностях: от первичной интуиции до предельной политической конкретизации.

Данная монография – четвёртая в ряду – занимает в этой структуре особое, замыкающее и одновременно фундаментальное место. Она не является ни «продолжением», ни «приложением». Она – археологический фундамент, который подводится под здание уже после того, как оно было возведено.

I. Отношение к Монографии 1: «Метафизика удержания»

Первый том («Метафизика удержания») совершил акт феноменологического прорыва. Он ввёл понятие удержания как первичной операции сознания и бытия, описал его структуру и показал его необходимость. Это был жест откры-

тия территории.

Четвёртый том возвращается к этому началу, но с другой задачей. Если первый том спрашивал «что такое удержание?», то четвёртый спрашивает «почему удержание стало неизбежным именно сейчас?».

Здесь происходит сдвиг от феноменологии к генеалогии.

Мы показываем, что метафизика удержания не возникла как произвольное изобретение автора. Она есть логический и исторический итог движения западной мысли, которая последовательно исчерпала стратегии апофатики (отрицания), диалектики (синтеза) и фундаментальной онтологии (ожидания). Монография 4 легитимирует Монографию 1. Она демонстрирует, что концепт удержания – это не одна из возможных опций на философском рынке, а единственная оставшаяся стратегия после того, как все остальные потерпели крах перед лицом современности.

II. Отношение к Монографии 2: «Онтология безразличия»

Второй том исследовал теневую сторону удержания. Он показал, как отказ от удержания порождает онтологию безразличия – состояние, в котором субъект присутствует, но не участвует, видит, но не свидетельствует. Это была книга о патологии воли и взгляда.

Монография 4 вступает с этим текстом в отношение диалектического напряжения.

Если второй том описывал болезнь (безразличие как фор-

му защиты), то четвёртый том описывает историю иммунитета. Мы прослеживаем, как европейская культура вырабатывала механизмы защиты промежутка – через аскезу, через искусство, через право, – и как эти механизмы оказались сломаны в эпоху цифровой прозрачности. Четвёртый том показывает, что «онтология безразличия» не случайна: она есть результат провала традиционных техник удержания (религиозных, этических, эстетических). Безразличие заполняет тот вакуум, который образовался после краха апофатики.

III. Отношение к Монографии 3: «Предельные вопросы»

Третий том занимался применением оптики удержания к предельным вопросам теологии, смерти и времени. Он работал на границе мистического и рационального.

Четвёртый том заземляет эту проблематику.

Он переводит разговор из регистра вечности в регистр истории и политики. Мы показываем, что «предельные вопросы» сегодня решаются не в келье отшельника, а в архитектуре алгоритма, в дизайне интерфейса, в протоколах ведения войны. Генеалогия удержания демонстрирует, как сакральное (то, что требовало молчания) стало техническим (тем, что требует управления).

Монография 4 совершает операцию секуляризации метафизики удержания. Она извлекает мистическое зерно (опыт паузы, опыт невыразимого) и показывает его политическую необходимость. Удержание перестаёт быть только духовной практикой и становится условием гражданского выживания.

Синтез: Архитектурный замысел

Таким образом, отношение между томами можно описать через следующую топику:

– Монография 1 «Метафизика удержания: онтология промежутка» – это Тезис: утверждение новой онтологической реальности.

– Монография 2 «Онтология безразличия и онтология удержания» – это Антитезис: описание угрозы, разрушающей эту реальность.

– Монография 3 «Предельные вопросы в режиме удержания» – это Вертикаль: выход в измерение предельных смыслов.

– Монография 4 «Генеалогия удержания: от апофатики к метафизике промежутка» – это Основание и Горизонт: историческое обоснование того, почему этот путь необходим, и политический горизонт того, как он может быть реализован.

Четвёртый том сшивает корпус воедино. Он объясняет, почему мы начали этот путь, и показывает, куда он ведёт. Это книга о происхождении нашего настоящего и о единственном способе удержать будущее, которое не было бы простым продолжением катастроф прошлого.

0.2.2. Три уровня задач: генеалогический, метаметафизический, практико-критический

Монография не может быть плоской. Её архитектура тре-

бует стереоскопического зрения, удерживающего в едином фокусе прошлое (архив идей), вечное (структуру бытия) и настоящее (катастрофу). Эти три темпоральности задают три уровня задач, которые решаются не последовательно, а синхронно, накладываясь друг на друга в каждом акте мысли.

I. Генеалогический уровень: не история, а диагноз

Первый уровень работы – генеалогический. Но здесь необходимо сразу отмежеваться от наивного понимания генеалогии как «истории философии». Мы не пишем учебник. Мы не пересказываем, «что Платон сказал о бытии» или «что Адорно думал о культуре».

Генеалогия (в смысле Ницше и Фуко) – это работа с происхождением как с местом битвы.

Генеалогия не ищет благородного происхождения (*Ursprung*), которое гарантировало бы истину в настоящем. Она исследует *Herkunft* – низменное, случайное, конфликтное происхождение понятий из практик власти и телесности. Мы спрашиваем не о том, как развивалась идея «удержания» (потому что такой идеи до сих пор не было в явном виде), а о том, какие поломки в механизмах западной мысли сделали этот концепт необходимым.

Мы исследуем историю отсутствия.

Мы идём по следам того, что традиция пыталась, но не смогла удержать. Апофатика пыталась удержать Бога от профанации, но сломалась на невозможности имманент-

ности. Диалектика пыталась удержать противоречие, но предала его ради синтеза. Феноменология пыталась удержать живой опыт, но заперла его в структурах сознания.

Задача генеалогического уровня – показать этот ряд провалов не как ошибку, а как негативное доказательство. Метафизика удержания рождается не потому, что мы умнее Хайдеггера или Адорно. Она рождается потому, что мы стоим на руинах их проектов. Генеалогия здесь работает как доказательство от противного: если все попытки построить онтологию на *присутствии* и *основании* привели к биополитическому коллапсу, значит, искомая онтология должна строиться на *промежутке* и *удержании*.

II. Метаметафизический уровень: обоснование оснований

Второй уровень – самый холодный и абстрактный. Это уровень «метаметафизики» (metametaphysics) – дисциплины, которая спрашивает не о том, что существует, а о том, что значит задавать вопросы о существовании.

В современной аналитической дискуссии (Чалмерс, Мэнли, Вассерман) метаметафизика занимается спором между реализмом и дефляционизмом. Реалисты считают, что метафизические вопросы имеют объективные ответы, вписанные в структуру мира («суставы реальности»). Дефляционисты считают, что это просто споры о словах.

Наша задача на этом уровне – совершить онтологический сдвиг.

Мы утверждаем: структура реальности – это не набор объ-

ектов (стульев, чисел, электронов), как полагает аналитическая метафизика. Структура реальности – это напряжение. Быть – значит удерживаться от распада.

На этом уровне мы вводим язык, способный описать саму *операцию бытия*.

– Вместо вопроса «что есть X?» (вопрос о сущности), мы задаём вопрос «как X удерживается в бытии?» (вопрос об усилии).

– Вместо поиска «фундаментального уровня» (атомы, Бог), мы ищем «фундаментальный разрыв», который делает возможным различие уровней.

Метаметафизическая задача монографии – переписать грамматику онтологии. Мы должны показать, что «удержание» – это не психологический акт субъекта, а структурное свойство самого бытия. Атом удерживает электроны. Организм удерживает форму вопреки энтропии. Политическое тело удерживает единство вопреки гражданской войне. Это единый онтологический закон, и наша задача – формализовать его.

III. Практико-критический уровень: сопротивление и этика

Третий уровень – уровень огня. Это практико-критическая задача.

Философия, которая остаётся на уровне генеалогии, рискует стать музейным делом. Философия, которая остаётся на уровне метаметафизики, рискует стать игрой в би-

сер. Метафизика удержания обязана быть критической теорией в смысле Франкфуртской школы: теорией, которая не просто описывает мир, а диагностирует его патологии с целью их преодоления.

Наша задача здесь – показать, как онтологическое забвение промежутка ведёт к конкретным катастрофам: к цифровому тоталитаризму, к усталости от сострадания, к превращению людей в «голую жизнь».

Но критика недостаточна. Адорно остановился на критике, потому что боялся, что любое позитивное предложение станет новой идеологией. Мы должны рискнуть пойти дальше.

Практическая задача монографии – разработать технологии удержания.

Это не селф-хелп и не политическая программа партии. Это описание *этоса* (ethos) – способа обитания в мире. Как именно субъект может удерживать паузу в условиях алгоритмического давления? Как именно сообщество может удерживать память о травме без ресентимента? Как именно право может удерживать справедливость, не скатываясь в месть?

Этот уровень требует фронеzisа – практической рассудительности. Мы должны перевести абстрактные категории («промежуток», «разрыв») на язык поступков. Удержание молчания, удержание взгляда, удержание границы – это конкретные этические практики.

Синтез задач

Три уровня работают как единый механизм:

- Генеалогия расчищает место (показывает недостаточность прошлого).
- Метаметафизика возводит конструкцию (строит новую онтологию).
- Практика обживает этот дом (даёт инструменты для жизни).

Ни один из уровней не может быть упущен. Без генеалогии мы слепы. Без метафизики мы пусты. Без практики мы бессильны. Монография 4 – это попытка удержать их вместе в одном концептуальном жесте.

0.2.3. Связь с полем исследований травмы, внимания и цифровой войны

Монография не является герметичным трактатом, замкнутым на диалоге философов. Генеалогия удержания выстраивается через столкновение с тремя самыми интенсивными полями современной теории, которые описывают места слома человеческого опыта. Это не «прикладные области», к которым применяется готовая теория. Напротив, именно в этих зонах онтологическая потребность в удержании становится видимой.

Мы связываем метафизику удержания с тремя диспозитивами: травмой, вниманием и войной.

I. Травма: невозможность свидетельствования

Исследования травмы (trauma studies), начатые Кэти Карут, Дори Лаубом и Шошаной Фелман, зафиксировали фундаментальный парадокс: травматическое событие – это опыт, который не был пережит в момент своего совершения. Травма – это событие без свидетеля. Психика «пропускает» удар, чтобы выжить, и событие возвращается позже в виде навязчивого повторения, ночного кошмара, немоты.

Монография 4 переопределяет травму онтологически.

Травма – это разрушение промежутка между событием и его смыслом. В нормальном опыте между тем, что происходит, и тем, что я понимаю, есть зазор (пауза рефлексии). В травме этого зазора нет: насилие вторгается напрямую, минуя защитные экраны символизации.

Связь с метафизикой удержания здесь двоякая. С одной стороны, травма показывает, что бывает, когда удержание провалено (психика взломана). С другой стороны, исцеление (или, точнее, выживание) требует восстановления способности к удержанию: не «излечения» памяти (забвения), а свидетельствования – особой практики речи, которая удерживает зияние, не пытаясь его зашпаклевать ложным смыслом.

Мы утверждаем: свидетель – это не тот, кто «видел и рассказал» (журналист), а тот, кто удерживает немоту внутри своей речи (поэт, выживший). Метафизика удержания даёт теоретический язык для описания того, что Джорджо Агамбен называл *lacuna* (пробел) в свидетельстве: подлинное свидетельство всегда содержит в себе то, что не может быть ска-

зано.

II. Экономика внимания: онтология истощения

Второе поле, с которым мы работаем, – это экономика внимания (attention economy) и критика цифрового капитализма (Бернар Стиглер, Джонатан Крэри, Ив Ситтон).

Тезис Крэри: капитализм 24/7 стремится устранить сон и паузу, превратив всё время жизни в время потребления и производства. Тезис Стиглера: психотехнологии разрушают «длинные цепи» внимания (глубокое чтение, воспитание), заменяя их короткими замыканиями рефлексов.

Внимание – это дефицитный ресурс. Но метафизика удержания идёт дальше экономического описания. Мы говорим: внимание есть форма онтологического удержания.

Внимать – значит удерживать объект перед внутренним взором, не позволяя ему исчезнуть и не позволяя себе раствориться в нём. Это работа по сохранению дистанции. Цифровые платформы (алгоритмические ленты, бесконечный скроллинг) – это машины по уничтожению промежутка. Они не просто отвлекают; они синхронизируют сознание с внешним темпом, лишая субъекта его собственной темпоральности (того, что Биbihин называл «порой»).

Монография показывает, что борьба за внимание – это не вопрос цифровой гигиены («меньше сидеть в телефоне»). Это онтологическая битва за право иметь собственное время. Удержание паузы перед кликом – это акт политического сопротивления биовласти, которая хочет превратить субъек-

та в нейронный узел, пропускающий токи без задержки.

III. Цифровая война: логистика восприятия

Третье поле – теория войны и медиа (Поль Вирилио, Жан Бодрийяр, современные исследователи «цифровой войны»).

Вирилио показал, что война – это не только разрушение тел, но и «логистика восприятия»: управление тем, что видно, и тем, с какой скоростью оно видно. Современная война – это война скоростей. Гиперзвуковая ракета и вирусный ролик работают по одной логике: они должны достичь цели быстрее, чем жертва успеет среагировать.

Цифровая война отменяет «туман войны» (Клаузевиц) и заменяет его избыточной прозрачностью. Мы видим всё в прямом эфире (лайвстриминг с нашлемных камер, дроны). Но эта видимость обманчива. Она создаёт иллюзию присутствия, которая маскирует реальность уничтожения.

Метафизика удержания диагностирует здесь коллапс дистанции.

Дрон-оператор убивает, глядя в экран, как в компьютерной игре. Зритель смотрит на руины города в TikTok между танцем и рецептом пирога. Промежуток между убийством и развлечением стёрт. Нет паузы на осознание ужаса. Есть только поток «контента».

Удержание в контексте войны – это попытка вернуть трение (Клаузевиц говорил о *Friction*). Вернуть сопротивление материала. Вернуть осознание того, что картинка на экране – это смерть, а не пиксели. Это этика, которая требует замед-

ления взгляда там, где технология требует ускорения.

Синтез: Единое поле катастрофы

Травма (психика), внимание (экономика) и война (политика) – это не три разные темы. Это три фасада одного здания.

– Травма – это война, перешедшая внутрь субъекта.

– Экономика внимания – это война за ресурс психики.

– Цифровая война – это травматизация внимания в планетарном масштабе.

Монография 4 связывает их через понятие разрушенного промежутка. Все три поля описывают ситуации, где защитный зазор исчез. Метафизика удержания предлагает стратегию восстановления этого зазора – не как возвращение в прошлое, а как создание новых техник суверенитета в условиях тотальной открытости.

Часть I. Генеалогическая архитектоника удержания

1.0. Введение в часть I

1.0.1. Задача генеалогии: от истории идей к онтологическому диагнозу

Первая часть монографии посвящена работе с прошлым, но не в режиме архивного описания. Мы не занимаемся классификацией того, что уже подумали другие. Мы занимаемся вскрытием того, что *не смогло* быть подумано.

Задача этой генеалогии – поставить диагноз.

Обычно история философии пишется как история «идей», которые передаются от учителя к ученику, развиваются, уточняются и образуют непрерывную цепь прогресса. Это успокаивающая иллюзия. Идея «блага» у Платона якобы перетекает в «благо» у Канта; идея «бытия» у Аристотеля якобы находит своё завершение у Гегеля. Генеалогия, как метод, восходящий к Ницше и Фуко, разрушает эту иллюзию непрерывности.

Генеалогия работает не с «идеями» (как с вечными сущностями), а с практиками, конфликтами и сбоями.

Ницше показал, что за высокими моральными понятиями

ми («добро», «сострадание») скрывается низменная история борьбы сил, ресентимента и физиологического отвращения. Фуко показал, что за гуманитарными институтами (клиника, тюрьма) стоит история дисциплинарной власти, которая формирует тела. Мы применяем этот метод к самой структуре онтологии.

Наша гипотеза такова: метафизика – это не зеркало мира, а история попыток удержать мир от распада.

Каждая великая онтологическая система (Платона, Лейбница, Гегеля) была не просто «теорией», а инженерным проектом по сдерживанию хаоса. Категории – это дамбы. Понятия – это скобы. Но история показывает, что все эти конструкции рушатся. Генеалогия удержания – это история этих обрушений.

I. Различие между историей идей и генеалогией

Чтобы прояснить метод, проведём три различения:

– Происхождение vs. Возникновение.

– История идей ищет *Ursprung* – благородное, чистое начало (например, «исток демократии в Афинах»). Генеалогия ищет *Herkunft* – запутанное, случайное, часто грязное происхождение из столкновения сил. Мы не ищем «чистый исток» удержания в древности. Мы показываем, как потребность в удержании возникала из страха перед хаосом, из невозможности назвать Бога, из травмы насилия.

– Непрерывность vs. Разрыв.

– История идей сглаживает углы, стремясь показать логи-

ческий переход от одной эпохи к другой. Генеалогия акцентирует разрывы. Почему апофатика вдруг стала невозможной в эпоху Просвещения? Не потому, что люди «поумнели», а потому, что сменился режим власти-знания, требующий тотальной видимости. Мы исследуем точки слома.

– Истина vs. Власть.

– История идей верит, что истина автономна. Генеалогия знает, что истина производится в поле властных отношений. Мы спрашиваем: какой тип власти требовал диалектического синтеза? Какой тип власти сегодня требует цифровой прозрачности? И какой тип сопротивления рождает метафизику удержания?

II. Генеалогия как «историческая онтология нас самих»

Фуко определял свою задачу как создание «исторической онтологии нас самих». Это значит: понять, как мы стали теми, кто мы есть. Почему мы – субъекты, которые *признают* себя через сексуальность, *дисциплинируют* себя через труд и *ищут истину* через науку?

Монография 4 задаёт этот вопрос в режиме предельного обострения: как мы стали субъектами, неспособными к паузе?

Мы исследуем генеалогию современного субъекта, который:

– Боится молчания (крах апофатики).

– Не выносит противоречия без синтеза (наследие диалектики).

– Считает, что «быть» – значит «быть видимым» (победа метафизики присутствия).

Этот диагноз не является просто академическим упражнением. Если мы поймём, *как* была сконструирована эта неспособность к удержанию, мы сможем найти точки, где эта конструкция уязвима. Генеалогия, по словам Фуко, нужна не для того, чтобы подтвердить неизбежность настоящего, а для того, чтобы показать его случайность (contingency). То, что сделано историей, может быть переделано историей.

III. Четыре линии разлома

В следующих главах мы проследим четыре линии, каждая из которых обещала, но не смогла обеспечить удержание:

– Апофатическая линия (от Дионисия до Лосева): попытка удержать сакральное через отказ от имени. Она сломалась, когда мир стал полностью имманентным.

– Дialeктическая линия (от Гегеля до Адорно): попытка удержать противоречие через движение понятия. Она сломалась, когда противоречия стали неразрешимыми (Освенцим, экология).

– Феноменологическая линия (от Гуссерля до Левинаса): попытка удержать живой опыт времени. Она сломалась перед лицом машинного времени алгоритмов.

– Хайдеггеровская линия: попытка удержать само бытие через отказ от метафизики присутствия. Она осталась элитарным проектом, не давшим политического ответа.

Мы проходим этот путь не для того, чтобы вернуться на-

зад (в Средневековье, в Грецию или в Шварцвальд). Мы проходим его, чтобы зафиксировать точку невозврата. Метафизика промежутка начинается там, где все традиционные способы защиты рухнули, и мы остались один на один с «голой жизнью» и цифровым ветром. Наш диагноз: старые плотины прорваны. Нужно строить ковчег.

1.0.2. Три краха XX века: онтологический, этический, политический

XX век – это век трёх одновременных коллапсов, которые обычно разделяют в дисциплинах (философии занимается одним, история – другим, теология – третьим). Но в оптике генеалогии удержания они образуют единый синдром: глобальный развал традиционных способов удерживать мир от распада.

Эти три краха не являются независимыми. Они связаны в единую катастрофу, и понимание их взаимосвязи необходимо для того, чтобы осознать, почему метафизика удержания возникает именно сейчас, как логическое следствие этого развала.

I. Крах онтологический: распад системы представления

Первый крах произошёл в недрах самой теоретической мысли. Это был крах уверенности в том, что мир может быть полностью представлен (*repräsentiert*), отображён в сознании, схвачен категориями рассудка.

Витгенштейн начал свой путь как логик, верящий в то,

что истинное предложение – это зеркало фактов реальности (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921). Но к концу жизни он осознал провал этого проекта. Между словом и вещью лежит бездна, которую язык не может преодолеть. «Верные пропозиции» оказались просто «ходами в языковую игру», лишённые гарантированного соответствия реальности.

Деррида показал, что это не случайность, а структурная невозможность. Между *signifiant* (означающим) и *signifié* (означаемым) нет полного совпадения. Знак всегда уже отсрочен относительно того, что он якобы означает. Полная присутствие смысла невозможна. Есть только *différance* (различие-отсрочка), в которой любой смысл зависит от того, чего нет.

Агамбен на материале лагеря показал, что традиционные категории онтологии становятся бесполезны перед лицом биополитики. Когда человек редуцируется к *zoē* (голой жизни), все классические вопросы философии («Что значит быть?», «Что такое справедливость?») становятся неприменимы. Система представления рвётся. Остаётся только молчание.

Диагноз краха: система представления, на которой строилась западная метафизика от Платона до Витгенштейна (ранний), оказалась неспособна охватить реальность. Промежуток между словом и вещью не может быть преодолен. Он может быть только удержан как постоянная напряженность.

II. Крах этический: невозможность моральной системы

Второй крах – более трагический. Это был крах веры в то, что можно построить этическую систему, которая защитила бы человека от страданий и зла.

Освенцим и Гулаг показали, что человечество способно к изобретению новых форм умирания, которые превосходят все моральные законы. Традиционная этика (кантова, утилитарная, даже экзистенциальная) не имела для них ответа. Кант требовал мораль из долга – но как может быть долг перед лицом абсолютного зла? Утилитарно хочет максимизировать благо – но что такое благо, когда системы смерти математически оптимизированы?

Левинас писал, что лицо Другого на скамье обвиняемого в суде над Айхманом было выражением невозможности всякой справедливости. Не потому, что справедливости «нет» где-то там, но потому, что она была убита. Справедливость умерла в газовых камерах, и воскресить её система права не может.

Примо Леви, анализируя «серую зону» лагеря, показал, что традиционное разделение (палач vs жертва, добро vs зло) оказалось недостаточным. В условиях вынужденной соучастии жертва становится пособником палача. Моральная система не может описать это состояние, потому что у неё нет категорий для удержания человека в этой неразрешимой амбивалентности.

Диагноз краха: традиционная этика, построенная

на принципах долга, справедливости, автономии воли, оказалась беспомощна перед лицом систематического зла. Не потому, что эти принципы были «ошибочны», а потому, что они предполагали субъекта, который уже не существует (свободного, автономного, способного к моральному выбору). Промежуток между знанием добра и способностью его совершить был заполнен структурами насилия. Нужна не новая этическая система, а практика удержания моральности в условиях тотального зла.

III. Крах политический: смерть универсальной политики

Третий крах был крахом веры в то, что правильная политическая система (коммунизм, либерализм, национализм, демократия) может обеспечить свободу и благоденствие.

XX век показал, что все великие политические проекты, независимо от идеологии, могут и будут использоваться для управления жизнью и смерти. Сталин и Гитлер, Маккартизм и ГУЛАГ – это не ошибки системы, а выявление того, что политическая власть всегда уже биополитична (по Фуко), всегда уже работает на уровне управления телами и жизнью.

Арендт показала, что современная политика – это уже не пространство, где люди говорят и действуют вместе, а пространство тотального управления. Даже демократия оказывается формой контроля: граждане голосуют, но за выбором уже стоят системы манипуляции общественным мнением.

Позже биополитические исследователи зафиксировали,

что власть переместилась с уровня государства на уровень алгоритма и инфраструктуры. Контролировать всех через закон оказалось слишком дорого. Гораздо эффективнее встроить управление в саму архитектуру жизни: в дизайн города, в протоколы платформ, в распределение ресурсов.

Диагноз краха: универсальная политика (идея, что правильная система принесёт свободу) оказалась невозможна, потому что сама политика всегда уже встроена в управление жизнью. Промежуток между идеей справедливости и её политической реализацией больше не может быть преодолен через «правильную организацию». Нужна микрополитика удержания – локальные практики, которые не верят в большие системы, а только в способность сообщества удерживать свою дистанцию от управления.

Синтез: единый синдром

На первый взгляд, три краха кажутся независимыми: философ говорит о крахе онтологии, историк – о крахе этики, политолог – о крахе систем управления. Но генеалогия показывает их единство.

Все три краха – это крахи самого промежутка:

- Онтологический крах: закрывается промежуток между словом и вещью. Система представления имплодирует.
- Этический крах: закрывается промежуток между знанием добра и способностью его совершить. Моральная воля парализуется.
- Политический крах: закрывается промежуток между

идеей справедливости и её осуществлением. Политика превращается в управление жизнью.

XX век был веком систематического закрытия дистанций. Тоталитарные режимы закрывали промежуток между партией и человеком (тоталитарное господство). Капитализм закрывает промежуток между индивидом и рынком (потребление). Технология закрывает промежуток между стимулом и реакцией (автоматизация). Медиа закрывает промежуток между событием и его изображением (реальность в прямом эфире).

Вывод: возможность метафизики удержания

Генеалогия XX века показывает, что все попытки спасти человечество через новую систему (лучшую онтологию, лучшую этику, лучшую политику) провалились. Это не означает отчаяния. Это означает, что нам нужно перестать искать системное спасение и начать разрабатывать техники выживания.

Метафизика удержания – это не еще одна система (которая тоже рухнет). Это диагноз и практика. Диагноз состояния, в котором мы находимся (закрывание промежутков, редукция субъектности). Практика удержания (восстановление паузы, создание дистанции, сохранение невидимого).

Монография 4 исследует три генеалогических линии (апофатику, диалектику, феноменологию), чтобы показать, как каждая из них попыталась удержать промежуток в своей эпохе, и как каждая сломалась перед лицом современности.

На развалах этих линий строится новая метафизика – не как победа, а как выживание.

1. Западная метафизика без промежутка

1.1. Парадокс западного разума: бытие без зазора

1.1.1. Парменид: логическое исключение небытия

Парменид – это не просто философ, который что-то сказал. Парменид – это архитектор логики присутствия, тот, чей жест вырезания бытия из небытия установил матрицу, в которой западная философия работала на протяжении двух тысячелетий.

В его поэме звучит предельно простая, но онтологически катастрофическая мысль: «Бытие есть, небытие не есть» (*to on esti, to mē on ouk esti*). Это не описание мира. Это логическое повеление, которое закрывает промежуток и превращает его в преступление мысли.

Парменидова аргументация развёртывается в три шага, и каждый шаг вкладывает в замок ещё один засов.

I. Первый шаг: ничто не может быть помыслено

Парменид начинает с простого утверждения: всё, что может быть помыслено или высказано, должно быть. Небытие не может быть помыслено, потому что акт мышления требует объекта, а небытию не соответствует никакого объекта.

Приведём его слова (Фрагмент 2, 6—8):

*«Что может быть помыслено, то может быть;
что не-есть, то не может быть.»*

То же самое есть мышление и бытие».

Это обвязано логикой тождества: если я мыслю, то мыслю что-то. Что-то – это есть. Мыслить о ничто = мыслить о несуществующем = логическое противоречие. Поэтому путь небытия остаётся невысказуемым, невозможным.

Онтологический результат: мышление и бытие сливаются в тождество. Это тождество прерывает промежуток между субъектом и объектом, между словом и вещью. Остаётся только монолит присутствия.

II. Второй шаг: логика исключённого третьего

Вслед за первым логическим шагом идёт ещё более радикальный ход. Парменид устанавливает принцип исключённого третьего: либо есть, либо нет. Третьего не дано.

Фрагмент 8, 11—12:

«Либо оно есть всецело, либо его вообще нет.

Третий путь исключен логикой».

Это не просто логическое утверждение. Это политический акт. Парменид закрывает всякую возможность амбивалентности, двусмысленности, промежуточного состояния. Мир разбивается на два лагеря: полное бытие и абсолютное небытие. Между ними нет места для жизни, для становления, для разницы.

Онтологический результат: промежуток между бытием и небытием без мысли. Вся реальность должна быть либо полностью присутствующей, либо полностью отсутствующей. Но полное отсутствие не думается. Остаётся только пол-

ное присутствие.

III. Третий шаг: вечность как отмена времени

Завершая свой трехходовый аргумент, Парменид выводит радикальное следствие: если бытие не может не быть (то есть не может возникать из небытия и не может уходить в небытие), то оно не может быть ни генерируемым, ни разрушимым, ни изменяемым.

Фрагмент 8, 5:

*«Ни прежде было оно, ни будет потом;
оно есть всё одновременно, одно, непрерывно».*

Парменид устанавливает вечность не как бесконечное время, а как отмену времени как такового. Бытие есть здесь-сейчас, все сразу, без промежутков, без паузы, без становления.

Это означает, что промежуток между прошлым и будущим (то, что делает возможным время) тоже закрывается. Остаётся только вечное настоящее (что римляне позже называли *nunc stans* – стоящим теперь).

Онтологический результат: время сжимается в точку. История, становление, различие – всё это оказывается иллюзией, «мнением смертных» (*doxa*), а не истиной.

IV. Онтологическая архитектура парменидова бытия

Из трёх шагов рождается монолитная конструкция:

– Абсолютное присутствие: бытие полностью есть, здесь и сейчас, везде и всегда.

– Абсолютное единство: бытие одно, неделимо, ибо вся-

кое разделение требует промежутка, а промежуток – это небытие.

– Абсолютная неподвижность: бытие не движется, не меняется, не различается, ибо всякое движение требует времени, а время – это промежуток между прошлым и будущим.

– Абсолютная необходимость: бытие не может быть иным, ибо иное – это было бы небытие.

Эта архитектура приводит к чистой монистической тюрьме, где всё, что кажется множественным, изменяющимся, временным – это обман смертных органов чувств. Истина – это статуя, застывшая в вечности.

II. Критика парменидова жеста

Но что произошло в этом жесте логического исключения?

Парменид закрыл промежуток между утверждением и его отрицанием.

Обычно мы думаем, что слова «есть» и «не есть» просто обозначают два состояния объекта. Парменид показал нечто более глубокое и более ужасное: он показал, что сама возможность говорения требует выбора. Либо я говорю о том, что есть, либо я говорю... о чём? О ничто? Но о ничто нельзя говорить, потому что ничто не имеет определений, не может быть помыслено.

Этот жест имел историческое последствие: он вынудил западную философию *признать* небытие как негативное условие бытия. Платон, Аристотель, Гегель, Хайдеггер – все они работали, пытаясь разобраться с тем, что Парменид исклю-

чил.

Но *основная матрица осталась неизменной*: промежуток между бытием и небытием воспринимается как проблема, которую нужно решить, а не как основа, которую нужно утвердить.

III. Парменидов парадокс: логика как власть

Здесь мы подходим к главному: парменидова логика – это не просто теория. Это технология власти.

Парменид устанавливает требование: мышление должно быть логичным, последовательным, непротиворечивым. Что не подчиняется логике парменидова типа (исключённое третье, закон непротиворечия), то – иррационально, мнение, незнание.

Но что исключается этой логикой? Исключается всё, что имеет промежуток:

- Становление (которое требует промежутка между «было» и «будет»).
- Различие (которое требует промежутка между одним и другим).
- Изменение (которое требует промежутка между старым и новым состоянием).
- Множество (которое требует промежутков между единицами).
- Чувственный опыт (который требует различия между внутри и снаружи, воспринимающим и воспринимаемым).

Парменид называет всё это *doxa* (мнение, видимость),

оставляя как истину только вечное, неподвижное, единое бытие, доступное только чистому разуму.

Но это означает, что парменидова логика исключает саму жизнь.

Живое существо обязано становиться, меняться, различаться. Жизнь – это промежуток между рождением и смертью, между желанием и его удовлетворением, между инстинктом и рефлексией. Парменид проводит линию: либо вечное логическое единство, либо живое многообразие опыта. Истина – это первое. Жизнь – это ложь.

IV. Парменидово наследие в современности

Может показаться, что Парменид – это просто исторический философ, чьи идеи давно преодолены. Но это не так.

Парменидова логика никогда полностью не была преодолена; она была только переформулирована. Декарт искал *cogito* – неподвижную точку мысли, которая есть с необходимостью. Лейбниц искал монады – неделимые единицы бытия. Гегель искал само тождественность понятия. Фрейд искал бессознательное – неподвижное основание психики. Витгенштейн искал логические атомы.

Все они работали в поле парменидова предположения: реальность должна быть логичной, непротиворечивой, способной быть полностью представленной рассудком.

И, наконец, цифровой капитализм – это современное воплощение парменидовой метафизики.

Алгоритмы работают по принципу исключённого третье-

го: 0 или 1. Бинарная логика – это прямое наследство Парменида. Цифровая система требует полной видимости (все данные должны быть представлены), полной логичности (каждое действие должно следовать из правила), полной необходимости (нет места случайности, всё предопределено алгоритмом).

Цифровая война, платформенный капитализм, предиктивная полиция – это современные машины для закрытия промежутка, для превращения жизни в вычисляемый процесс, в чистую логику без паузы.

Вывод: где начинается удержание

Парменид показал, что логика требует исключения промежутка. Но он не заметил, что это исключение имеет цену: цена – это жизнь, множество, становление, различие, возможность.

Метафизика удержания начинается здесь, с отказа от парменидова жеста. Мы утверждаем: промежуток не ошибка логики, а условие возможности жизни и мысли.

Логика, которая отменяет промежуток, – это логика смерти. Логика, которая удерживает промежуток, – это логика жизни.

1.1.2. Аристотель: «субстанция» и подчинение промежутка сущности

Если Парменид установил запрет на промежуток через логику, то Аристотель совершил более тонкий и более опас-

ный ход: он позволил промежутку существовать, но только в подчинённом положении, как служебный инструмент для утверждения субстанции (*ousia*).

Аристотель не отрицает многообразие, изменение, становление. Он признаёт их реальность. Но он вводит категорию, которая подчиняет всё это многообразие единому принципу: субстанция как то, что лежит под (*hypo-keisthai*).

Это был титанический ход мысли, и его последствия для западной онтологии нельзя переоценить.

I. Субстанция как основание множественности

В «Категориях» и «Метафизике» Аристотель задаёт вопрос, который будет занимать западную философию: что есть то первичное, в отношении чего всё остальное вторично? Его ответ: *ousia* – сущность, субстанция.

Субстанция – это то, что существует «само по себе» (*kath' hauto*), в отличие от акциденций (свойств), которые существуют только «в ином».

Возьмём пример. Есть медный шар. Медь – это субстанция (материя). Шарообразность – это акциденция (форма). Красный цвет – ещё одна акциденция. Но все эти акциденции существуют только потому, что есть субстанция (медь), которая их носит.

Онтологический результат: мир организуется иерархически. На вершине – субстанция (то, что существует само по себе). На нижних уровнях – акциденции (то, что зависит от субстанции). Промежуток между ними (различие

между субстанцией и тем, что её модифицирует) признаётся, но только как служебный механизм, который работает на укрепление субстанции.

II. Четыре причины: контроль над становлением

Но почему вещи меняются? Почему материя не остаётся в состоянии покоя? Здесь Аристотель вводит свою знаменитую теорию четырёх причин (*aitia*): материальную, формальную, действующую и целевую.

Вот где случается чудо: Аристотель показывает, что даже становление, казалось бы самая вызывающее явление (то, что требует промежутка между прошлым и будущим состоянием), может быть объяснено через иерархию причин, восходящих к неподвижному началу.

Изменение предмета – это движение материи от одной формы к другой. Но это движение подчинено целевой причине (*telos*), конечной цели. Жёлудь становится дубом не просто так, а потому что в нём заложена цель – быть дубом. Даже становление работает как движение к достижению predetermined формы.

Критическое наблюдение: Аристотель не устраняет промежуток между актуальностью и потенциальностью (между *energeia* и *dynamis*), но он встраивает этот промежуток в логику целесообразности. Становление оказывается не открытым процессом, а скрытым исполнением заранее заложенного плана.

Промежуток между «может быть» и «есть» становится

местом подчинения материи форме, беспорядка – порядку, множественного – единому.

III. Проблема времени: как управлять промежутком

Парменид просто отменил время. Аристотель подошёл к проблеме тоньше: он признал время, но описал его таким образом, чтобы оно не угрожало субстанции.

В «Физике» Аристотель определяет время как «число движения по отношению к до и после» (*arithmos kineseos kata to proteron kai husteron*). Время – это не субстанция, а мера. Оно считает моменты, но сами моменты (атомы времени) не имеют длительности, они больше похожи на математические точки.

Это означает, что время, по Аристотелю, – это не созидательный промежуток, в котором что-то радикально новое может возникнуть. Время – это просто счёт того, как материя переходит от одной формы к другой в соответствии с целевыми причинами.

Критическое наблюдение: Аристотелев анализ времени превращает его в мёртвую величину, количество, которое может быть измерено и просчитано. Промежуток между событиями становится математической единицей, а не живым полем возможностей.

Это имеет далеко идущие последствия для науки. Если время – просто мера, то его можно обратить вспять, можно вычислить, можно предсказать. Это создаёт иллюзию полной предопределённости: если все причины известны, то буду-

щее можно просчитать.

Это аристотелев корень детерминизма, который пройдёт через всю историю науки вплоть до Лапласова демона и современных цифровых предсказаний.

IV. Акт и потенция: иерархия над промежутком

Наиболее глубокий аристотелев ход – это введение различия между актуальностью (*energeia*, актом) и потенциальностью (*dynamis*).

Потенция – это способность быть. Акт – это само бытие. Вода, нагретая до 100 градусов, имеет потенцию стать паром. Но когда она превращается в пар, её потенция переходит в акт.

Здесь важно: Аристотель иерархизирует. Акт выше потенции. Актуальное существование выше возможности. То, что есть, онтологически богаче, чем то, что может быть.

Это означает, что промежуток между потенцией и актом – это промежуток неполноты, несовершенства. Всё, что находится в этом промежутке (становление, изменение, возможность), рассматривается как ущербное бытие.

Критическое наблюдение: здесь скрыта глубинная деонтология (лучше/хуже). Аристотель устанавливает иерархию: актуальное бытие – это благо, потенция – это недостаток, ущербность. Промежуток между ними – это несовершенство, которое следует преодолеть.

Это превращает становление, изменение, жизнь (которые сущностно состоят в переходе от потенции к акту) в онтоло-

гический недостаток. Идеальное состояние – это совершенный акт, полная актуальность, акт без потенции, бытие без возможности измениться.

И вот к чему это приводит: Бог Аристотеля – это чистый акт (*actus purus*), вечная актуальность без какой-либо потенции, без изменения, без становления, без промежутка. Бог мыслит самого себя в вечном настоящем.

Все остальные существа несовершенны ровно потому, что они находятся в промежутке между потенцией и актом, они постоянно переходят из возможности в действительность и обратно.

V. Логика субстанции и подчинение различия

Теперь мы можем увидеть единую логику аристотелевой метафизики:

- Субстанция как то, что существует само по себе и служит основанием акциденций.
- Форма как то, что упорядочивает материю и делает её определённой.
- Цель как то, к которому всё движется и которое оправдывает движение.
- Акт как онтологический приоритет над потенцией.
- Неподвижный двигатель (Бог) как абсолютная актуальность.

Во всех этих концептах промежутков – это то, что нужно преодолеть, заполнить, подчинить.

Различие между одним и другим – это различие в степени

приближения к актуальности.

Промежуток между материей и формой – это недоразвитость материи.

Промежуток между настоящим и целью – это путь, который нужно пройти, чтобы достичь совершенства.

Промежуток между человеком и Богом – это мера несовершенства человека.

VI. Критика: Аристотель как софистицировавший Парменида

Здесь мы подходим к главному диагнозу. Аристотель часто описывается как триумфатор, который преодолел парменидову монолитность, введя многобытие, изменение, становление. Это правда, но это неполная правда.

На самом деле, Аристотель совершил более изощрённый манёвр: он позволил множеству существовать, но только в подчинённом положении, как градация единого принципа (субстанции).

Парменид сказал: бытие одно, неделимо, неподвижно.

Аристотель ответил: нет, бытие может быть многим, но только если это многое организовано иерархией, восходящей к единому первопринципу.

Парменид закрыл промежуток логически.

Аристотель подчинил промежуток онтологически.

Это более опасный ход, потому что он создаёт иллюзию открытости, признания множественности, в то время как фактически привинчивает разнообразие мира к железной

клетке субстанциальной иерархии.

VII. Аристотелево наследие в современности

Аристотелева логика субстанции пережила все перевороты европейской мысли.

Декарт говорил о субстанциях – мыслящей (*res cogitans*) и протяжённой (*res extensa*).

Кант говорил о явлениях, организованных категориями рассудка, восходящими к трансцендентальному единству апперцепции.

Гегель говорил о саморазвитии понятия, которое движется от абстрактности к конкретности, от потенции к акту.

Все они работают в аристотелевом поле: различие признаётся, но только как подчинённое единому началу.

И в наши дни: цифровая иерархия данных.

Интернет построен как иерархия: есть серверы (субстанция), есть данные (акциденции). Есть базовый код (форма), есть интерфейсы (материя, которую форма упорядочивает). Есть цель (максимизация пользовательского времени на платформе), есть средства (алгоритмы, которые на этот путь направляют).

Цифровая архитектура – это воплощение аристотелевой метафизики субстанции: ясная иерархия, где каждый элемент знает своё место и функцию.

Вывод: где удержание отрицается

Аристотель показал, как подчинить промежуток иерархии. Метафизика удержания должна совершить обратный

ход: не отменять иерархию (это была бы наивность), но показать, что промежуток не служебен иерархии, а является её онтологическим основанием.

Не субстанция держит мир, а промежуток, в котором субстанция может удерживаться в отличии от акциденций.

Не форма упорядочивает материю, а промежуток между ними, в котором возможна их встреча.

Не цель определяет движение, а неопределённое пространство становления, в котором цель может быть переосмыслена.

Удержание – это отказ от подчинения промежутка иерархии, попытка утвердить промежуток как самостоятельное онтологическое измерение.

1.1.3. Кант: вещь-в-себе и трансцендентальный разрыв опыта

С Кантом мы входим в совершенно иной режим мысли. Если Парменид запретил промежуток логически, а Аристотель подчинил его иерархии сущностей, то Кант совершил радикальный ход: он признал промежуток как конститутивное условие возможности опыта, но одновременно запер его как вечно непреодолимое.

Это парадоксальное положение – признание и одновременно невозможность преодоления – будет определять весь посткантёвский философский ландшафт.

I. Революция коперниканского масштаба: субъект как

конституирующее начало

Кант начинает свою критику с признания кризиса, в который привела философия его предшественников. С одной стороны, рационалисты (Декарт, Лейбниц) верили, что разум может полностью познать мир. С другой стороны, эмпирики (Юм) показали, что чувственный опыт разрывочен, непостоянен, и на его основе нельзя вывести никакого достоверного знания.

Кант предлагает выход: поменять перспективу. Вместо того чтобы спрашивать «как наш ум соответствует миру», спросим «как мир соответствует нашему уму».

Это означает: объекты познания конституируются не по своей собственной природе, а по тому, как они являются нам – как явления (*phenomena*) в пространстве и времени, организованные категориями рассудка.

Здесь впервые в западной философии промежуток между субъектом и объектом становится центральной проблемой, а не просто служебной деталью.

II. Пространство и время: формы промежутка

Кант открывает своё «Критическое учение о способности суждения» («*Kritik der reinen Vernunft*») с революционного утверждения: пространство и время – это не объективные свойства вещей самих по себе, а формы нашего чувственного созерцания (*Anschauungsformen*).

Это означает, что весь промежуток между предметами (пространственная дистанция) и весь промежуток между со-

бытиями (временная последовательность) – это не свойства самих вещей, а способ, которым наше сознание организует опыт.

Революционность этого хода трудно переоценить. Кант показывает, что:

– Пространство – это априорная форма внешнего чувства. Оно не дано в опыте, но делает возможным сам опыт. Благодаря пространству мы можем различать предметы, устанавливать между ними дистанции, видеть их в отношении друг к другу.

– Время – это априорная форма внутреннего чувства. Оно делает возможным восприятие последовательности, смены, становления. Благодаря времени я могу сказать: «это было раньше, это – теперь, это будет потом».

Критическое наблюдение: пространство и время – это одновременно условие возможности опыта и вечно непреодолимый разрыв. Благодаря им мир открыт для сознания. Но благодаря им же любое полное соединение субъекта и объекта остаётся невозможным.

III. Категории рассудка: упорядочивание промежутка

Но пространства и времени недостаточно. Кант добавляет ещё одну уровень: категории рассудка – чистые понятия, которые организуют многообразие чувственного опыта в единое целое.

Категории – это формы всякого мыслимого содержания. Среди них:

- Количество (единство, множество, всеобщность)
- Качество (реальность, отрицание, ограничение)
- Отношение (субстанция-акциденция, причина-следствие, взаимодействие)
- Модальность (возможность-невозможность, существование-несуществование, необходимость-случайность).

Эти категории не извлечены из опыта; они делают возможным сам опыт. Они – это сетка, через которую сознание «видит» мир.

Критическое наблюдение: категории работают как фильтр, который одновременно открывает и закрывает. Они позволяют нам познавать явления, но они же запирают нас внутри мира явлений, не позволяя достичь вещей самих по себе.

IV. Главный разрыв: вещь-в-себе (ноумен) как невозможная граница

Теперь мы подходим к сердцу кантовской системы – к различению между явлением и ноуменом.

Явление (*Erscheinung*) – это предмет, как он нам дан в опыте, организованный пространством, временем и категориями.

Ноумен (*Noumenon*), или вещь-в-себе (*Ding-an-sich*) – это предмет, как он есть сам по себе, независимо от нашего способа его познания.

Но здесь случается критическая апория: вещь-в-себе остаётся недостижима для познания. Мы можем мыслить

о ней (логически, как граница нашего познания), но мы не можем познавать её. Любое познание уже опосредовано формами нашей чувственности и категориями рассудка.

Кант формулирует это парадоксально: мы должны предположить существование вещей-в-себе (иначе наши явления не имели бы никакого содержания, они были бы просто структурами без материи), но мы никогда не сможем их познать.

Критическое наблюдение: здесь открывается бездна, которую назовут позже «трансцендентальным промежутком» или «трансцендентальным X». Это неразрешимый разрыв между субъектом познания (который организует опыт через формы своей чувственности) и вещами самими по себе (которые остаются навеки неявленными).

V. Три уровня промежутка в кантовской системе

Теперь мы можем различить три уровня промежутка в кантовской архитектуре:

Первый уровень – пространственный: дистанция между предметами в пространстве. Это – поле явлений, где объекты различаются и устанавливают отношения друг с другом.

Второй уровень – темпоральный: последовательность событий во времени. Это – поле становления, где я вижу себя изменяющимся, движущимся сквозь моменты.

Третий уровень – трансцендентальный: неустранимая граница между явлением и ноуменом, между способом нашего познания и самой вещью как она есть.

Первые два уровня – это условия возможности опыта. Третий уровень – это условие возможности того, что опыт вообще имеет смысл: что-то должно быть за пределами опыта, иначе опыт был бы просто игрой форм без содержания.

Но этот третий уровень – вечно недостижим. Он обозначает границу, которую мы не можем пересечь.

VI. Моральное измерение: практическое удержание

Но здесь Кант совершает изящный манёвр, который отличает его от просто пессимистов. Если в теоретическом разуме мы навеки заперты в мире явлений, то в практическом разуме мы обладаем свободой (*Freiheit*).

Свобода – это способность действовать не в соответствии с естественными причинами (каузальностью), а в соответствии с моральным законом, который дан нам как долг (*Pflicht*).

Здесь промежуток приобретает морально-политическое значение. Между моим естественным склонением (эгоизм, слабость) и нравственным законом (категорический императив) открывается поле моральной борьбы, поле, где я могу действовать свободно.

Кант показывает: я не могу познать вещи так, как они есть, но я могу действовать так, как будто я свободен, так, как будто моральный закон имеет абсолютное значение.

Эта вера в моральный закон при невозможности его теоретического обоснования – это то, что Кант называет постулатом практического разума.

VII. Критика кантовского решения: удержание как вечное откладывание

Здесь мы должны поставить критический вопрос: Кант решил ли проблему промежутка?

С одной стороны, да. Кант показал, что промежуток – это не ошибка, не дефект, а конститутивное условие всякого опыта.

С другой стороны, нет. Кант закрывает промежуток в акте бесконечного откладывания. Вещь-в-себе остаётся недостижима. Моральный закон не может быть полностью реализован в историческом мире. Свобода – это только постулат, вера, а не знание.

Промежуток удерживается, но удерживается как невозможность.

Это создаёт трагическую структуру: я должен действовать морально, не имея гарантии, что моя моральность имеет значение. Я должен верить в свободу, не имея возможности познать её. Я должен удерживать паузу перед поступком, но я знаю, что эта пауза никогда не разрешится в полное понимание.

VIII. Кантовское наследие в современности

Кант оставил западную философию с незажившей раной. Его различие между явлением и ноуменом, его моральное требование при невозможности его полного осуществления, его постулаты практического разума – всё это остаётся актуальным, потому что остаётся неразрешённым.

В гегелевской диалектике это различие будет попыткой преодолеть через движение понятия (попытка, которая в конце концов сломается).

В фихтеанском идеализме это различие будет переформулировано как активное действие Я, которое производит объект из самого себя.

В немецком идеализме в целом кантовский промежуток станет движущей силой: то, что не может быть помыслено полностью, может быть пережито, прожито, перетворено в опыт.

И в наши дни: цифровой мир создаёт новую версию кантовского разрыва.

Мы познаём мир через алгоритмы, которые структурируют нашу чувственность (рекомендательные системы, фильтрующие пузыри). Это новые «категории рассудка». Но за ними всегда остаётся неуловимое: как именно работает алгоритм (для обычного пользователя)? Какова вещь-в-себе искусственного интеллекта?

Цифровой капитализм обещает: мы познаём вас, мы знаем вас лучше, чем вы сами себя знаете (Big Data, профилирование). Но это – новая иллюзия, новая разновидность кантовского разрыва: платформы говорят, что они видят нас полностью, но на самом деле они видят только наши явления, оставляя вещь-в-себе каждого человека – его интимность, его свободу, его не заполняемость – вне захвата.

IX. Где начинается метафизика удержания

Кант показал, что промежуток между субъектом и объектом неустраним. Это было великим достижением, честной признанием границ разума.

Но Кант удерживал этот промежуток через признание его как предела, как невозможности. Метафизика удержания идёт дальше: она утверждает промежуток как позитивное условие, как то, в чём возникает смысл, свобода, различие.

Не промежуток между явлением и ноуменом (это кантово различие остаётся), но промежуток как место, где жизнь раскрывается.

Не вечное откладывание решения (как у Канта), но активное удержание, сохранение открытости.

Это переворачивает кантовский критицизм: вместо критики чистого разума – критика самого различия между явлением и ноуменом как инструмента подавления; вместо постулата практического разума – прямая практика удержания, которая не нуждается в постулатах.

1.1.4. Ранняя феноменология: различие бытия и сущего и его замыкание в истине-раскрытии

С феноменологией XX века – прежде всего с Гуссерлем и ранним Хайдеггером – мы вступаем в совершенно новое пространство. Здесь впервые промежуток не запрещается и не подчиняется иерархии, а становится конститутивным для самого опыта.

Но эта кажущаяся открытость обманчива. Феноменоло-

гия совершает тонкий, почти неуловимый ход: она разворачивает промежуток, но только для того, чтобы немедленно его закрыть через логику истины как раскрытия (*aletheia*).

I. Гуссерль: интенциональность как направленность сознания

Эдмунд Гуссерль начинает с простого, но революционного наблюдения: сознание никогда не пусто. Оно всегда направлено на что-то. Сознание – это всегда сознание о чём-либо (*consciousness of*).

Это понятие называется интенциональностью (*Intentionalität*): способность сознания быть направленным на объект.

Когда я вижу дерево, мое восприятие направлено на дерево. Когда я мечтаю о путешествии, мое воображение направлено на образ отдалённой земли. Когда я боюсь, я боюсь *чего-то* – возможного зла, опасности.

Гуссерль показывает, что между сознанием (актом, *noesis*) и объектом (содержанием, *noema*) установлена необходимая корреляция. Они не отделены друг от друга непреодолимой пропастью (как у Канта). Они связаны в единую структуру опыта.

Критическое наблюдение: Гуссерль открывает промежуток между субъектом и объектом как связь, как активное отношение, а не как пассивный разрыв. Это было огромным шагом вперёд.

Но что происходит дальше? Гуссерль тут же устанавлива-

ет метод для «вхождения» в этот промежуток: феноменологическую редукцию (*epoché*). Он говорит: отложим в скобки вопрос о реальности мира. Сосредоточимся на том, как вещи являются в нашем опыте.

Здесь начинается первое закрытие. Промежуток между субъектом и объектом становится полем для исследования *структуры опыта*, но не полем для того, чтобы разобраться, что происходит с самим мировым бытием.

II. Ранний Хайдеггер: онтологическое различие

Мартин Хайдеггер делает следующий шаг. Он говорит: недостаточно исследовать структуру сознания. Нужно спросить о самом бытии.

Хайдеггер вводит понятие онтологического различия (*ontologische Differenz*): различие между сущим (*das Seiende*, существующим) и бытием (*das Sein*, существованием как таковым).

Сущее – это конкретные существа: дерево, человек, камень, мысль. Бытие – это то, благодаря чему сущее может быть; это открытость, в которой сущее стоит перед нами.

Хайдеггер показывает, что вся западная философия забыла это различие. Она спрашивала: «Что есть сущее?» (вопрос онтологический в узком смысле, о природе существ). Но она не спрашивала: «Что такое само бытие?» (вопрос фундаментальной онтологии).

На первый взгляд, это различие открывает новый промежуток: промежуток между сущим и бытием, между конкрет-

ной вещью и открытостью, в которой эта вещь может явиться.

Критическое наблюдение: Хайдеггер показывает, что промежуток между сущим и бытием не пустой. Он наполнен смыслом, он является условием возможности того, что мир вообще может быть раскрыт.

Но опять же, что происходит дальше? Хайдеггер тут же привязывает бытие к истине, и истину – к раскрытию (*Aufdeckung, Entdeckung*).

III. Истина как раскрытие: замыкание промежутка

В «*Бытии и времени*» Хайдеггер утверждает, что истина – это не просто согласие суждения с действительностью (классическое определение). Истина – это алетейя, греческое слово, которое буквально означает «не-скрытость», «раскрытие».

Вещь становится истинной не когда я о неё составляю правильное суждение, а когда она раскрывается передо мной, когда она выходит из скрытости в открытость.

Хайдеггер анализирует это на примере орудия. Молоток становится истинным (раскрывается как молоток) не когда я думаю о нём, а когда я его использую. Тогда он показывает свою сущность, свой смысл.

Это кажется открытием промежутка. Истина – это не в голове субъекта, а в событии раскрытия, в том моменте, когда вещь выходит из скрытости и становится явленной.

Но вот критическое наблюдение: Хайдеггер замыкает

промежуток в логику раскрытия.

Он говорит: истина – это раскрытие, бытие вещи состоит в том, чтобы быть раскрытым, открытым, явленным перед *Dasein* (человеческим бытием).

Это означает, что промежуток между скрытостью и явленностью подчиняется логике раскрытия как цели. Скрытость – это только момент, который должен быть преодолён. Истинное бытие вещи – это её раскрытость.

IV. Темпоральность и закрытие открытости

Хайдеггер показывает, что раскрытие связано с временностью. *Dasein* (человеческое существо) конечно, оно обречено на смерть. Именно эта конечность, эта временность создаёт открытость для раскрытия.

Это кажется признанием промежутка в его радикальной форме: временный промежуток между рождением и смертью – это то, что делает возможным раскрытие бытия.

Но опять же замыкание: Хайдеггер организует временность вокруг забегания вперёд, проекции себя в будущее (смерть, конец). Временность подчиняется логике движения к смерти, логике конечности как раскрытия.

Промежуток, который казался открытым, вновь становится подчинённым направлению, логике, цели.

V. Различие между скрытостью и промежутком

Здесь мы должны провести критическое различие.

Хайдеггер говорит о скрытости (*Verborgenheit*). Он говорит, что бытие скрывается в момент, когда оно раскрывает-

ся. В раскрытости одного всегда скрывается другое. Горизонт видимости – это одновременно горизонт невидимости.

Это глубокая мысль. Но скрытость – это не то же самое, что промежуток.

Скрытость – это отсутствие явленности. Она направлена на раскрытие, на преодоление. Она – негативное понятие, определяемое через отношение к раскрытости.

Промежуток же – это не отсутствие, а *позитивная дистанция*. Это то, что держит вещи отделёнными друг от друга, это то пространство, в котором различие может существовать без редукции к раскрытости или скрытости.

Хайдеггер замещает промежуток на скрытость, и этот ход выглядит как признание тайны, но на самом деле это – подчинение промежутка логике раскрытия.

VI. Критическое прочтение: фундаментальная онтология как возвращение к присутствию

Здесь мы должны поставить критический вопрос: не является ли ранний Хайдеггер, несмотря на весь свой революционный язык, возвращением к парменидовой логике присутствия?

Парменид сказал: то, что есть, есть и должно быть полностью присутствуемо разуму.

Хайдеггер говорит: то, что есть, раскрывается в истине-алетейе, становится явленным перед Dasein.

Это не совсем то же самое, но структура похожа: быть = быть раскрытым = быть явленным.

Скрытость становится просто модусом раскрытости, отсутствие – просто модусом присутствия.

Закрытие промежутка совершается через введение истины как раскрытия. Вместо того чтобы удерживать промежуток как онтологическое измерение, Хайдеггер подчиняет его логике истины.

VII. Феноменология как философия видимости

На этом уровне можно сказать, что вся феноменология (как у Гуссерля, так и у раннего Хайдеггера) остаётся философией видимости в самом широком смысле.

Гуссерль спрашивает: как вещи видны в сознании?

Хайдеггер спрашивает: как бытие видимо в раскрытии?

Но обе они остаются внутри логики, которая требует, чтобы истинное было явленным, раскрытым, видимым.

Промежуток здесь – это только средство для достижения видимости, и как только видимость достигнута, промежуток становится ненужным.

VIII. Где феноменология терпит крах

Феноменологический проект терпит крах в XX веке, когда становится ясно, что:

– Некоторые события не могут быть раскрыты (травма, которая именно потому травма, что не была полностью пережита в момент события).

– Некоторые вещи скрыты не временно, а конститутивно (чужое сознание, внутренний мир другого человека, который я никогда полностью не познаю).

– Раскрытие само может быть насилием (колониальный проект полной видимости и прозрачности, который требует уничтожения того, что не может быть видимо).

Феноменология остаётся слепа к тому, что промежуток может быть защитой, а не просто препятствием для раскрытия.

IX. Вывод: от раскрытия к удержанию

Метафизика удержания начинается здесь, в отказе от феноменологической логики раскрытия.

Мы утверждаем: не всё должно быть раскрыто. Не всё может быть явлено. Промежуток между скрытостью и явленностью – это не просто условие опыта, это онтологическое право на невидимость, право остаться неявленным, право держать себя в резерве.

Удержание – это не раскрытие, а сохранение дистанции. Это удержание вещи в её невидимости не потому, что она ещё не раскрылась, а потому, что её сущность состоит в том, чтобы оставаться сокрытой.

Это потребует радикального пересмотра всей архитектуры онтологии: не быть = быть раскрытым, а быть = удерживать своё скрытие.

1.2. Трёхкратный кризис основания

Если первая часть этого раздела показала, как западная метафизика последовательно закрывала промежуток, то теперь мы должны перейти к изучению того, как этот закрытый промежуток начинает взрываться изнутри. XX век – это век трёх одновременных кризисов, каждый из которых обнажает провал традиционной архитектуры.

Эти три краха происходят не в отдельных дисциплинах. Они образуют единый синдром: коллапс системы представления, системы морали и системы управления. Но они начинаются с краха онтологического.

1.2.1. Онтологический крах представления: язык, знак и непере译имый зазор

I. Витгенштейн и поздняя философия языка

Людвиг Витгенштейн начинал как логицист, веривший в то, что логические формы могут полностью отразить структуру реальности. В своём раннем труде *«Логико-философский трактат»* (1921) он писал: истинное предложение – это картина факта (*Bild der Tatsache*).

Но к концу жизни Витгенштейн приходит к радикальному пересмотру. В *«Философских исследованиях»* (1953, опубликовано посмертно) он показывает, что язык – это не зеркало мира, а набор языковых игр, где смысл устанавливается через использование, а не через соответствие действительности.

сти.

Смысл слова – это его использование в языковой игре (*Gebrauch in dem Sprachspiel*). Нет никакого скрытого содержания, которое слово якобы обозначает. Слово работает так, как оно работает в контексте общей жизни, *формы жизни* (*Lebensform*).

Критическое наблюдение: Витгенштейн показывает, что между словом и его смыслом нет прямой связи, которую можно было бы установить один раз и навсегда. Смысл всегда подвижен, всегда зависит от контекста, от формы жизни, от того, как люди это слово используют.

Это открывает промежуток между означающим (словом) и означаемым (смыслом). Этот промежуток не может быть преодолен логикой или семантикой. Он может только управляться в пределах языковой игры.

II. Фердинанд де Соссюр и семиология: произвольность знака

Независимо от Витгенштейна, швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр совершал похожий прорыв. В своём труде «*Курс общей лингвистики*» (1916, опубликовано посмертно) Соссюр показывает, что знак произволен.

Знак состоит из двух компонентов: означающего (*signifiant*) – звукового образа или написания, и означаемого (*signifié*) – концепции или смысла.

Но связь между означающим и означаемым не имеет никакого логического оправдания. Звук «дерево» обозначает

дерево не потому, что звук по своей природе соответствует дереву (звук никак не похож на дерево), а просто потому, что так условились люди, говорящие по-русски.

Это означает, что смысл зависит не от сущности вещи, а от системы различий, в которых находится знак.

Слово «дерево» имеет смысл только потому, что оно отличается от слова «трава», «куст», «камень». Смысл производится не содержанием знака, а его позицией в системе знаков.

Критическое наблюдение: Соссюр показывает, что промежуток между означающим и означаемым структурален. Он не может быть заполнен прямым соответствием. Смысл возникает из различия, из того, что знак – это не что-то, что есть, а то, чем оно отличается от всего остального.

III. Жак Деррида: различие и отсрочка

Деррида радикализирует Соссюра. Он показывает, что в самой структуре знака заложено невозможность полного присутствия смысла.

Любой знак, по Дерриде, отсрочен (*différance*): он отсылает к другому знаку, который отсылает к третьему, и так далее, в бесконечную цепь отсылок, где смысл никогда полностью не совпадает ни с чем.

Буква «д» в слове «дерево» отсылает не прямо к дереву, а к другим буквам, к другим словам, к истории слова. Смысл никогда не присутствует полностью, он всегда отсрочен, всегда откладывается в цепи означающих.

Деррида называет эту структуру *tracé* (след): в каждом знаке присутствует отсутствие всех тех знаков, от которых он отличается.

Критическое наблюдение: Дерриданская критика показывает, что промежуток между означающим и означаемым не просто функциональный (как у Витгенштейна) и не просто структуральный (как у Соссюра). Он онтологический: смысл никогда не может быть полностью присутствующим, потому что он состоит из отсылок, из того, чего нет.

IV. Агамбен и номинализм: язык как невозможность репрезентации

Джорджо Агамбен доводит эту линию до её логического завершения. Он показывает, что западный номинализм (идея, что общие имена не соответствуют сущностям, а просто обозначают множество единичных вещей) скрывает более глубокую проблему.

Проблема не в том, есть ли универсалии (общие природы) или нет. Проблема в том, что язык изначально не может репрезентировать (представить, изобразить) реальность.

Слово всегда опосредовано. Между словом и вещью лежит бездна, которая не может быть преодолена никаким логическим или семантическим механизмом.

Агамбен показывает, что схоластический спор между номиналистами и реалистами (есть ли сущности, обозначаемые общими именами?) можно было избежать, если бы философы осознали, что язык – это не инструмент репрезен-

тации, а форма жизни, которая производит отличие между словом и вещью.

Критическое наблюдение: Агамбен раскрывает онтологическое основание кризиса представления. Кризис происходит не потому, что философы выбрали неправильную семантику или неправильную логику. Кризис происходит потому, что язык как таковой – это система, которая производит непреодолимый разрыв между означающим и означаемым.

V. Критический синтез: промежуток как условие языка

Из работ Витгенштейна, Соссюра, Деррида и Агамбена вырисовывается единая картина:

– Витгенштейн: смысл не пред существует языку, но порождается в использовании в контексте языковой игры. Между словом и смыслом есть промежуток контекста.

– Соссюр: смысл производится не содержанием знака, а системой различий. Между означающим и означаемым есть промежуток произвола.

– Деррида: в самой структуре знака заложена отсрочка смысла. Между знаком и его смыслом есть промежуток отсылок, который никогда не замыкается.

– Агамбен: язык как таковой устроен таким образом, что он всегда производит разрыв между словом и вещью. Этот разрыв – не дефект, а самая сущность языка.

Общее заключение: промежуток между словом и вещью, между означающим и означаемым, не может быть преодо-

лён. Он может быть только управляем, можно развивать техники жизни в этом промежутке, но полного совпадения слова и вещи достичь невозможно.

VI. Онтологический смысл кризиса представления

Теперь мы можем понять, почему это называется онтологическим кризисом.

Вся западная метафизика от Парменида до Хайдеггера строилась на предположении, что реальность может быть представлена в сознании и в языке.

Быть – значит быть либо субстанцией (Аристотель), либо идеей (Платон), либо явлением (Кант), либо раскрытым (Хайдеггер). Во всех случаях подразумевается, что реальность может быть доведена до сознания, может быть явлена, может быть сказана.

Но кризис XX века показывает, что это предположение ложно. Есть необходимый остаток того, что не может быть представлено, что не может быть сказано, что остаётся на другой стороне промежутка между словом и вещью.

Онтологический крах – это крах веры в то, что система представления (язык, логика, категории рассудка) способна охватить реальность. Реальность всегда больше, чем её представление. Промежуток – это имя для этого избытка.

VII. Последствия: от онтологии присутствия к онтологии промежутка

Этот кризис имеет огромные последствия для онтологии. Если промежуток между словом и вещью непреодолим,

то мы не можем больше искать основание бытия в полном присутствии (как у Парменида, Аристотеля, Гегеля).

Мы должны искать основание в самом этом промежутке. Не в том, что присутствует, а в том, что держит открытым пространство, в котором присутствие вообще возможно.

Это означает: быть не значит быть представленным, быть – значит удерживать промежуток, в котором представление может происходить, но которое само никогда полностью не представимо.

VIII. Современное воплощение: цифровая репрезентация и её провалы

XX век это показал в теории. XXI век показывает это в практике.

Цифровой капитализм обещает: мы полностью репрезентируем вас, мы переводим вашу жизнь в данные, в профили, в предсказания. Big Data, искусственный интеллект, аналитика поведения – всё это попытки преодолеть промежуток между человеком и его цифровым представлением.

Но это не работает. Всегда остаётся остаток: то, что не может быть данными, то, что не может быть алгоритмизировано, то, что остаётся на другой стороне экрана.

И когда система требует полной репрезентации (когда вы должны быть полностью видимы алгоритму), она становится насилием. Потому что человек не может быть полностью представлен. Промежуток между человеком и его представлением – это не дефект, это его человечность.

Вывод: промежуток как защита и как основание

Онтологический крах представления открывает новую возможность: промежуток может быть утвержден как позитивное онтологическое измерение.

Не то чтобы мы страдаем от недостатка репрезентации (и если бы мы только улучшили язык, логику, технологию, мы бы всё поняли). Напротив: промежуток – это то, что спасает реальность от полного захвата системой представления.

Удержание – это признание и защита этого промежутка. Удержание молчания перед неизреченным. Удержание тайны перед лицом аналитической прозрачности. Удержание человека перед лицом его цифровой репрезентации.

1.2.2. Этический крах: страдание, которое не может быть возвращено в справедливость

Если онтологический крах показал, что реальность не может быть полностью представлена в языке, то этический крах показывает, что страдание не может быть полностью интегрировано в систему справедливости. Это два аспекта одной катастрофы: невозможность полного охвата.

I. Холокост и границы морального языка

Второе дыхание этический кризис получает с попыткой философско-правовой системы разобраться с Холокостом. Здесь находится эпицентр краха.

Примо Леви, выживший в Освенциме, пишет в своей книге «Человек ли это?» (*Se questo è un uomo*, 1947): невозможно

говорить о Холокосте, используя обычный моральный язык.

Почему? Потому что Холокост – это не просто преступление, которое можно вписать в систему уголовного права. Это не несправедливость в смысле Аристотеля (неправильное распределение благ) или Канта (нарушение морального закона).

Холокост – это отмена справедливости как таковой. Это система, которая была организована не просто для убийства, но для того, чтобы убить справедливость, убить право быть человеком, убить саму возможность того, чтобы человек был признан как подлежащий защите права.

В лагере, описывает Леви, нет места, где можно было бы встать на правовую почву, где можно было бы апеллировать к справедливости. Справедливость парализована. Жертва находится в состоянии полной незащитности.

Критическое наблюдение: Леви показывает, что между страданием (фактом убийства, унижения, голода) и справедливостью (правовой и моральной системой) открывается непреодолимый промежуток.

Справедливость приходит позже, если приходит вообще. Но когда она приходит (в виде процесса Айхмана, например), она не может вернуть убитое, не может исцелить травму.

II. Эммануэль Левинас: этика как первая философия

Эммануэль Левинас, который сам чудом спасся от фашистского террора, переворачивает всю традиционную эти-

ку.

Традиционная этика говорит: этика основана на принципах справедливости, равенства, взаимности. Я должен относиться к другому так же, как я хотел бы, чтобы ко мне относились.

Левинас говорит: нет, это предполагает, что я и другой находимся на одном уровне, что между нами есть соизмеримость. На самом деле, лицо другого превосходит меня, оно обращено ко мне как требование, которое я не могу не услышать, но которое я никогда не смогу полностью выполнить.

Лицо другого (в буквальном смысле, в его телесной уязвимости) говорит мне: «Не убивай меня». Но это требование превосходит любой закон, любую справедливость. Оно – абсолютное, не опосредованное требование.

Критическое наблюдение: Левинас открывает промежуток между этикой и справедливостью.

Этика – это мой ответ на лицо другого. Справедливость – это попытка организовать эту этику в систему, применимую ко многим. Но в переходе от этики к справедливости что-то теряется.

Абсолютное требование лица другого подчиняется расчёту, сравнению, компромиссу. Справедливость необходима (без неё общество невозможно), но справедливость всегда остаётся предательством первоначальной этики.

III. Примо Леви и «серая зона»: амбивалентность страдания

Но самый радикальный ход Примо Леви – это анализ «серой зоны» лагеря.

Обычно мы думаем о жертвах и палачах как о чётко разделённых категориях. Жертва невинна, палач виновен. Но Леви показывает, что в лагере происходит нечто более ужасное: жертвы становятся пособниками палачей, не по своей моральной вине, а по структурной необходимости выживания.

Капо (надзиратель из числа заключённых) – это человек, который был жертвой, но который для других жертв становится палачом. Особо приближённые к администрации заключённые – это люди, которые выживают, потому что сотрудничают.

Здесь традиционная этика полностью разваливается. Я не могу судить капо ни как жертву (потому что он участвует в насилии), ни как палача (потому что он сам жертва). Я вынужден признать, что в такой ситуации нравственность становится невозможной, а выживание требует компромисса.

Критическое наблюдение: «Серая зона» – это имя для того промежутка, в котором традиционная мораль не может работать.

Там, где нет выбора (ты либо кооперируешься, либо умираешь), нет и моральной ответственности в классическом смысле. Но также нет и невинности.

Остаётся только амбивалентное страдание, которое не может быть ни оправдано, ни осуждено, ни «возвращено в спра-

ведливость» через наказание виновного.

IV. Дори Лауб и Шошана Фелман: травма как невозможность свидетельства

Дори Лауб и Шошана Фелман, работавшие над проектом видео-свидетельств выживших в Холокосте, обнаружили фундаментальный парадокс.

Свидетель – это тот, кто был там, кто видел, и поэтому может рассказать. Свидетельство – это передача опыта через язык.

Но в случае травмы происходит что-то парадоксальное: событие было настолько чудовищно, что оно не было полностью пережито в момент его совершения. Психика отказалась его «взять на себя».

Поэтому свидетель парадоксально не имеет полного доступа к своему собственному опыту. Он говорит о том, что случилось, но это говорение не совпадает с пережитым. Остаётся зазор, провал, молчание в середине свидетельства.

Лауб и Фелман показывают, что свидетельство о травме – это не просто рассказ. Это попытка передачи того, что не может быть полностью передано. Свидетель говорит, но его слова не исчерпывают пережитого. Слушатель слышит, но он слышит не полностью – потому что полнота была разрушена в самом событии.

Критическое наблюдение: Здесь промежуток приобретает новое измерение.

Это уже не промежуток между словом и вещью (онто-

логический). Это промежуток между событием и его переживанием, между переживанием и памятью, между памятью и свидетельством, между свидетельством и справедливостью.

На каждом из этих уровней что-то теряется. И потеря эта не может быть возвращена.

V. Идентичность и переживание боли: не ответная ответственность

Бутла Батай, французский философ, писал о боли (*douleur*) как о том, что не может быть полностью интегрировано в смысл.

Когда я страдаю, боль – это моё, но это мое парадоксально разрушает мою идентичность. Боль разбивает «я» на части. Я не могу смотреть на неё со стороны, я не могу дистанцироваться.

Это означает, что страдание – это некоммуникабельное состояние. Я могу рассказать о боли, но мое рассказывание не передаёт саму боль. Слушатель не может войти в мою боль. Он может только вообразить её, но это воображение всегда остаётся внешним.

Здесь открывается этический промежуток: я ответствен перед другим, который страдает, но я не могу полностью войти в его страдание, не могу полностью взять его на себя.

Левинас назвал это невозможной ответственностью (*responsabilité impossible*). Я ответствен абсолютно, но я не могу полностью выполнить свой долг.

VI. Справедливость как невозможное требование

Из всего этого вырисовывается парадокс справедливости.

Справедливость требуется. Она необходима для построения общества, для организации взаимной защиты. Суд, закон, возмещение убытков – всё это имеет смысл.

Но справедливость остаётся всегда уже недостаточной. Она не может вернуть убитого. Она не может исцелить травму. Она не может уравнивать несопоставимое (жизнь с её отсутствием, одну жизнь с другой).

Эта недостаточность не ошибка, которую можно исправить (создав более совершенный суд, более справедливый закон). Это структурная характеристика справедливости как таковой.

Справедливость необходима, но она остаётся всегда предательством абсолютного требования этики – требования, которое говорит мне: ты ответствен перед другим абсолютно, без условий, без возможности выполнить этот долг.

VII. Между страданием и речью: молчание как форма свидетельства

Отсюда вырисовывается новая форма свидетельства, которая не пытается преодолеть промежуток между страданием и речью, а удерживает его.

Это молчание, которое звучит. Это речь, которая содержит в себе промежуток, который она не может заполнить.

Свидетель говорит, но в его речи звучит молчание, немота, неспособность сказать. Это молчание не дефект, это – це-

лостность свидетельства.

Слушатель слышит не просто слова, но и промежуток, в котором слова рождаются. Слушатель должен удерживать этот промежуток, не пытаясь заполнить его новыми словами.

VIII. Современный этический крах: безумный прогресс несправедливости

XX век закончился надеждой на то, что справедливость может быть достигнута, что преступления можно судить, что истина может быть восстановлена.

Но XXI век показывает новый вид этического краха: систематическое невнимание к страданию.

Холокост может быть помнен (в музеях, в школах, в судах). Но постоянное страдание миллионов людей в зонах конфликта, в лагерях беженцев, в условиях эксплуатации — это страдание, которое не признаётся, не судится, не «возвращается в справедливость».

Кроме того, появляется новая форма морального коллапса: паралич через избыток видимости. Мы видим лица жертв на экранах, мы знаем о преступлениях, но мы ничего не делаем.

Это не классическое морально зло (я скрываю преступление). Это новое зло: я вижу преступление, я знаю о нём, но я не способен реагировать адекватно, потому что система требует от меня соучастия.

IX. Промежуток как этическая категория: удержание как ответ

Из этого анализа вырисовывается новое понимание промежутка как этической категории.

Промежуток между моим я и другим, между страданием и справедливостью, между опытом и языком – это не просто онтологический факт. Это место, где рождается этика.

Этика – это попытка удержать этот промежуток, не закрывая его. Это попытка признать другого в его недоступности, в его невозможности быть полностью интегрированным в мою систему справедливости.

Удержание здесь – это отказ от окончательного решения, окончательного вердикта, окончательного примирения. Удержание – это признание, что промежуток между виной и невинностью, между справедливостью и страданием остаётся открытым, остаётся раной, которая не может быть зашита.

Вывод: этика удержания

Этический крах показывает, что справедливость как система не может охватить страдание. Остаётся остаток, который не поддаётся расчёту, который не может быть осужден или оправдан.

Метафизика удержания предлагает новую этику, которая не ищет окончательного восстановления справедливости, а скорее учится жить в промежутке между страданием и его представлением, между виной и ответственностью, между молчанием и речью.

Это этика, которая не преодолевает промежуток, а удерж-

живает его как священный, как место встречи с другим в его абсолютной отличности.

1.2.3. Политический крах: биополитика и управление «голой жизнью»

Если онтологический крах показал, что реальность не может быть полностью представлена, а этический крах показал, что страдание не может быть полностью возвращено в справедливость, то политический крах показывает, что жизнь не может быть полностью управляема системой права и морали.

Более того: попытка полного управления жизнью неизбежно ведёт к её биологизации, редукции к «голой жизни» (*nuda vita*), которой можно распоряжаться без юридических и моральных ограничений.

I. Фуко и рождение биополитики

Мишель Фуко в своих поздних работах показывает фундаментальный сдвиг в истории власти.

В до современную эпоху власть была деспотической. Правитель имел право жизни и смерти, но это право было символическим, выборочным, осуществлялось через видимые акты (казни, помилования).

В модернитете власть меняется. Она становится биополитической – она работает не через крайние акты (убийство), а через управление жизненными процессами: здоровье, размножение, продолжительность жизни, производительность.

Биополитика – это управление населением как живым материалом. Государство заинтересовано не просто в смерти врагов, а в оптимизации жизни граждан: как сделать их более здоровыми, более плодовитыми, более трудоспособными.

Это означает, что власть переместилась с уровня законодательства (что запрещено, что разрешено) на уровень инфраструктуры (какие города строятся, какие сети коммуникаций развиваются, какие тела производятся).

Критическое наблюдение: Фуко показывает, что модернитет не привёл к большей свободе, как обещала либеральная теория. Напротив, он привёл к новой форме управления, которая проникает глубже, чем старое деспотичное право.

Старая власть говорила: ты можешь делать всё, кроме... (перечисляет запреты). Новая биополитическая власть говорит: ты должен быть здоров, плодovit, продуктивен. Она не запрещает, она требует, она нормализует.

II. Агамбен: сверх степень биополитики и исключение как норма

Джорджо Агамбен радикализирует анализ Фуко. Он показывает, что современная биополитика имеет скрытую логику, которая ведёт к лагерю как норме.

В классическом праве есть различие между жизнью, которая подлежит защите (жизнь гражданина), и жизнью, которая может быть убита без последствий (жизнь врага, преступника, раба). Жизнь, которую можно убить безнаказанно, Агамбен называет *homo sacer* – священным человеком, тот,

чья жизнь исключена из сферы права.

Но в модернитете происходит извращение: биополитика не просто управляет жизнью граждан, она создаёт новые фигуры исключения. Мигранты, беженцы, неполноценные (по критериям евгеники), психически больные – всё это жизни, которые попадают в промежуток между политическим телом и голой жизнью.

Агамбен показывает, что лагерь (концентрационный, трудовой, пограничный) – это не исключение из биополитики, это её логический итог. Лагерь – это место, где жизнь редуцирована только к биологическому факту, где человек становится просто телом, требующим питания и управления.

Критическое наблюдение: Агамбен вскрывает промежуток между включением и исключением.

Обычно мы думаем, что есть два состояния: включение в систему права (с защитой и обязательствами) и исключение из неё (отсутствие защиты). Но Агамбен показывает, что есть третье состояние: включённое исключение.

Беженец включён в территорию государства (он находится внутри границы), но исключён из системы права (ему не даны гражданские права). Его жизнь не защищена законом, но он контролируется инфраструктурой (лагерь, проверки).

Это промежуток, в котором жизнь становится управляемым материалом, но без защиты от управления.

III. Биополитика XXI века: цифровое управление телом и вниманием

Если XX век видел воплощение биополитики в концентрационных лагерях, в евгенике, в медицинских экспериментах, то XXI век развивает более софистицированные формы.

Современная биополитика работает через:

– Данные о теле: медицинские записи, генетические информации, биометрические данные. Каждый человек – это набор данных, которые могут быть анализированы, предсказаны, управляемы.

– Управление вниманием: алгоритмы социальных сетей управляют тем, куда направляется наше внимание, что мы видим, как долго мы остаёмся на платформе. Это управление не насилием, а захватом нашего внутреннего времени.

– Предсказательная полиция: машинное обучение используется для предсказания преступлений, для профилирования групп населения. Биополитика становится превентивной: мы управляем не фактическими преступлениями, а потенциальными.

– Санитарное управление: пандемия COVID показала, что государства готовы перейти к тотальному контролю над телами (приказы о местоположении, вакцинация, отслеживание контактов) во имя «здоровья».

Критическое наблюдение: Цифровая биополитика более опасна, чем старая, потому что она обещает свободу, в то время как осуществляет контроль.

Ты свободен (ты можешь писать что угодно в соцсети),

но ты управляем (алгоритм видит всё и использует это для манипуляции). Ты свободен (ты можешь не устанавливать приложение), но ты исключён (без приложения ты не получаешь услуги).

Это более совершенная форма включённого исключения, чем та, которую Агамбен описывал на примере лагеря.

IV. Делёз и контроль: от дисциплины к непрерывному управлению

Жиль Делёз, расширяя анализ Фуко, показывает, что власть эволюционирует в направлении от дисциплинарного общества (Фуко) к обществу контроля.

В дисциплинарном обществе (XIX—XX века) власть работает через институты: тюрьма, школа, фабрика, больница. Каждый институт имеет стены, расписание, иерархию. Ты знаешь, что ты под надзором.

В обществе контроля (XXI век) нет стен. Контроль непрерывен, мобилен, распределен. Ты под надзором везде: в магазине (камеры), в доме (смарт-устройства), в голове (algorithms в соцсетях, рекомендации).

Делёз показывает, что дисциплина создавала покорных индивидов. Контроль создаёт делибильных субъектов — людей, которые могут быть разделены, распределены, перекомбинированы в зависимости от потребностей системы.

В дисциплинарном обществе я был рабочим, студентом, заключённым в разное время. В обществе контроля я одновременно потребитель, производитель данных, потенциа-

ный преступник, согласно её/фоном здоровья.

Критическое наблюдение: В обществе контроля промежутков между человеком и системой исчезает.

В старой дисциплинарной власти я мог противостоять: я знаю где стена тюрьмы, я знаю где учитель, я знаю где граница дозволенного. В обществе контроля противостояние невозможно, потому что граница стёрта. Я сам произвожу данные о себе, я сам питаю систему, которая меня контролирует.

V. Промежуток между жизнью и правом: невозможность полного правления

Из анализа Фуко, Агамбена и Делёза вырисовывается фундаментальный политический парадокс:

Власть требует жизни (она управляет живыми телами), но жизнь всегда превосходит любую систему управления.

Жизнь – это не просто материал для управления. Жизнь – это сопротивление, творчество, способность быть иным. Когда власть пытается полностью управлять жизнь, она убивает саму жизнь.

Это означает, что промежуток между жизнью и управлением ею невозможно преодолеть. Власть всегда будет оставлять остаток: часть жизни, которая не может быть управляема, которая ускользает.

VI. Сопротивление как удержание: микрополитика и локальные практики

Но политический крах открывает и возможность для со-

противления.

Если полная система управления невозможна (потому что жизнь всегда ускользает), то сопротивление не должно искать макро политического решения (правильную революцию, правильную партию, правильную систему).

Напротив, сопротивление должно быть микрополитическим: локальные практики удержания, сохранения дистанции, защиты того, что не может быть управляемо.

Это может быть:

- Удержание молчания перед требованием полной видимости.
- Защита приватности перед цифровой паноптикой.
- Медленное действие перед требованием ускорения.
- Создание локальных сообществ, которые работают по логике взаимной заботы, а не управления.

Это не означает «уход от политики». Это означает переопределение политики как практики удержания, а не управления.

VII. Промежуток между телом и данными: защита неуловимого

Центральной проблемой цифровой биополитики становится редукция тела к данным.

Платформа говорит: мы знаем вас, потому что мы знаем ваши данные. Но человек – это не данные. Человек – это то, что превосходит данные, то, что не может быть полностью кодировано.

Промежуток между телом (живым, дышащим, чувствующим) и его цифровым представлением (данные, профиль, предсказание) – это промежуток, который нужно защищать.

Удержание здесь – это отказ от полной прозрачности, создание зон, которые остаются невидимы для алгоритма.

Это может быть техническим (использование шифрования, VPN), но это может быть и просто онтологическим: признание, что я не совпадаю с моим цифровым представлением, что часть меня остаётся неявленной.

VIII. От государства к инфраструктуре: новые формы власти

Политический крах показывает, что государство как традиционная форма политической организации теряет монополию на управление жизнью.

Новые формы власти работают через инфраструктуру: как устроены города, как организована доставка еды, как работают интернет-платформы, как распределяются ресурсы.

Эти инфраструктуры часто управляются не государствами, а корпорациями (Amazon, Google, запрещенные в РФ соцсети). И они работают на уровне, который находится ниже традиционной политики.

Критическое наблюдение: Промежуток между политическим (сфера права, государства, граждан) и инфраструктурным (сфера технологии, экономики, материальных потоков) становится главным местом борьбы за контроль над жизнью.

Политическая критика (критика государства, критика

права) недостаточна. Нужна инфраструктурная критика: осознание того, как повседневные технологии нас управляют.

IX. Вывод: политика удержания

Политический крах показывает, что универсальные политические системы (либерализм, социализм, консерватизм, демократия) не могут решить фундаментальный парадокс: как управлять жизнью, не убивая её?

Этот парадокс неразрешим. Любая система управления, которая становится полной, становится насилием.

Новая политика – это политика удержания: признание промежутка между жизнью и управлением, защита того, что остаётся неуправляемым, создание локальных практик, которые работают с этим промежутком, а не пытаются его преодолеть.

Это политика, которая отказывает себе в мечте полного контроля, но которая может быть более гуманной, потому что она оставляет место для жизни, которая превосходит любые системы.

1.2.4. Экономика внимания как управление промежутком реакции

Три краха (онтологический, этический, политический) открыли абсолютный промежуток: место, где система представления, справедливости и управления терпит отказ. Но вот парадокс: вместо того чтобы отступить, современный

капитализм совершает новый ход – он захватывает сам промежуток.

Экономика внимания – это попытка управлять последним остатком: промежутком между стимулом и реакцией, между восприятием и действием, между информацией и решением.

I. Бернар Стиглер и разрушение долгого внимания

Бернар Стиглер, французский философ и медиа-критик, показывает, что современная культура работает на разрушение способности к долгому, глубокому вниманию.

Традиционно психе человека была организована как система долгих цепей: я читаю книгу, и это требует часов сосредоточенного внимания. Я слушаю музыку, и это требует временного пространства для того, чтобы услышать развитие темы. Я разговариваю с другом, и это требует включённости в живой диалог.

Эти долгие цепи внимания были основой экзистенциального воспитания. Через долгое внимание мы развивали способность к рефлексии, к критическому мышлению, к строительству собственной идентичности.

Но современная культура (особенно цифровая) работает на уничтожение этих долгих цепей. Вместо этого она создаёт короткие замыкания: алгоритм рекомендует видео, ты смотришь его 15 секунд, переходишь к другому, потом к третьему. Внимание скачет, никогда не углубляясь.

Стиглер показывает, что это не просто «отвлечение». Это систематическое разрушение способности мыслить. Ко-

гда внимание распылено, критическое мышление становится невозможным. Ты не можешь критиковать то, что проносятся перед тобой в течение 15 секунд.

Критическое наблюдение: Стиглер вскрывает промежуток, который открывается между информацией и знанием.

Информация – это быстро, легко, поверхностно. Знание – это глубоко, требует времени, требует работы.

Экономика внимания работает на информацию: огромные потоки, быстрые изменения, никогда не углубление. Это не просто развлечение. Это – управление способностью знать, управление тем, что может быть известно, и в какой форме.

П. Джонатан Крэри: невозможность отдыха в обществе 24/7

Джонатан Крэри анализирует, как капитализм в его современной форме требует от нас постоянной доступности и постоянного действия.

Старый промышленный капитализм имел чёткое разделение: рабочий работал 8 часов, потом отдыхал. Это разделение было жестоким, но оно давало субъекту пространство вне работы, где он мог развивать свою жизнь.

Современный цифровой капитализм это разделение уничтожает. Благодаря мобильным телефонам, интернету, облачным сервисам, ты работаешь всегда, везде, даже когда ты официально не работаешь.

Крэри пишет: это общество, которое не терпит сна. Сон –

это время, когда ты не производишь данные, не потребляешь, не производишь стоимость.

Сон становится проблемой, которую нужно решить: биохакинг, наркотики, специальные методики для сокращения времени сна. Капитализм 24/7 требует, чтобы ты был постоянно включен.

Критическое наблюдение: Крэри показывает, что промежуток между работой и отдыхом, между производством и восстановлением был закрыт.

Без этого промежутка – без паузы, без сна, без времени на другое – субъект становится полностью функционален, полностью управляем.

III. Шошана Зубофф: капитализм надзора и поведенческие данные

Шошана Зубофф вводит понятие «капитализма надзора» (*surveillance capitalism*).

В этой модели капитализма товар – это не продукт, который ты покупаешь. Товар – это ты сам, или точнее, твои поведенческие данные.

Платформа (запрещенные в РФ соцсети, Google, Amazon) собирает информацию о том, как ты движешься в интернете, что ты нажимаешь, на сколько секунд останавливаешься на каждом изображении, как ты прокручиваешь ленту.

Из этих данных строятся поведенческие модели – предсказания о том, что ты будешь делать в следующий раз, что ты будешь покупать, как ты будешь голосовать.

И вот здесь случается захват промежутка: Зубофф показывает, что капитализм надзора не просто собирает данные о твоём поведении. Он формирует твоё поведение.

Алгоритм показывает тебе контент, который, как он предсказывает, заставит тебя кликнуть. Ты кликаешь, потому что алгоритм знает, как тебя манипулировать. Твои действия становятся запрограммированными.

Критическое наблюдение: Зубофф вскрывает промежуток между предсказанием и реализацией.

Обычно мы думаем, что предсказание – это просто описание того, что произойдёт. Но в капитализме надзора предсказание производит то, что оно предсказывает.

Если алгоритм предсказывает, что ты будешь раздражен политической новостью, он показывает тебе её, и ты действительно раздражаешься. Предсказание исполняет себя.

Это означает, что промежуток между тем, что я хочу, и тем, что система хочет, чтобы я хотел, стёрся. Я думаю, что я хочу, но я хочу только потому, что система меня к этому подвела.

IV. Управление промежутком реакции: психотехнологии Стивена Джонсона

Стивен Джонсон (компьютерный учёный из MIT) показывает, как цифровые интерфейсы разработаны для того, чтобы захватить промежуток между восприятием и реакцией.

Когда ты видишь уведомление в соцсети (красная цифра, показывающая количество новых сообщений), происхо-

дит микроскопическое срабатывание в твоём мозге. Твоя рука движется к телефону, прежде чем ты осознаёшь, что ты это делаешь.

Дизайнеры интерфейсов используют знания о нейробиологии внимания, чтобы минимизировать этот промежуток между стимулом и реакцией. Красный цвет, звуковое оповещение, вибрация – всё это разработано для того, чтобы обойти сознание и вызвать немедленное действие.

Философ Чарльз Дракки назвал это «психотехнологиями» – технологиями, которые работают не на уровне сознания, а на уровне аффектов, импульсов, рефлексов.

Критическое наблюдение: Джонсон показывает, что промежуток между стимулом и реакцией – это последний оплот человеческой свободы.

В этом промежутке я ещё могу остановиться, рефлексировать, сказать «нет». Когда этот промежуток закрывается (через психотехнологии, через привычку, через нейробиологическую манипуляцию), я становлюсь просто рефлекторным существом.

Цель психотехнологий – минимизировать этот промежуток вплоть до нуля. Идеальный пользователь платформы – это тот, кто реагирует немедленно, без рефлексии, как робот.

V. Экономика внимания как война за фронезис

Здесь мы можем осознать, что происходит на более глубоком уровне.

Фронезис (практическая рассудительность) – это способ-

ность к паузе перед действием, способность судить о ситуации, способность принимать мудрое решение в конкретности момента.

Фронеzis требует времени. Требует внимания. Требует той самой способности к долгому размышлению, которую Стиглер говорит, что экономика внимания разрушает.

Когда промежуток между стимулом и реакцией закрывается, фронеzis становится невозможным.

Экономика внимания – это война против фронеzиса, войны за то, чтобы субъект не мог судить, не мог рефлексировать, не мог остановиться перед действием.

Это означает, что она – война против способности к удержанию.

Удержание требует паузы, требует того, чтобы я не совпадал сразу со своим импульсом, требует дистанции между мною и моим действием.

Экономика внимания работает на уничтожение этой дистанции.

VI. Три уровня захвата внимания

Мы можем различить три уровня, на которых капитализм захватывает внимание и управляет промежутком реакции:

Уровень 1: Технический. Интерфейс разработан так, чтобы вызывать немедленную реакцию. Красные уведомления, звуки, вибрация работают на уровне рефлекса, минуя сознание.

Уровень 2: Психологический. Контент разработан так,

чтобы захватить твоё внимание через манипуляцию эмоций: страх, зависть, гнев. Теория манипуляции здесь основана на глубоком знании психологии.

Уровень 3: Экзистенциальный. Экономика внимания конструирует твою идентичность: кем ты думаешь, что ты есть, что тебе нравится, что тебе важно.

Когда все три уровня работают вместе, они формируют субъекта, который не может удержать паузу, не может рефлексировать, не может сказать «нет».

VII. Утомление как отражение закрытого промежутка

Парадоксально, но результат полного захвата внимания – это утомление.

Если я никогда не отдыхаю, если я всегда включен, если я никогда не могу сказать «стоп», я становлюсь полностью истощённым.

Это не просто физическая усталость. Это экзистенциальное истощение, потеря способности желать, чувствовать, думать.

Крэри показывает, что капитализм 24/7 производит массовое истощение, которое он называет «исключённым состоянием» (*exhausted state*). Человек, находящийся в этом состоянии, полностью управляем, потому что ему не хватает сил для сопротивления.

Критическое наблюдение: Утомление – это симптом закрытого промежутка.

Когда промежуток между стимулом и реакцией открыт,

когда я могу сказать «стоп» и отдохнуть, я остаюсь живым. Когда этот промежуток закрыт, я медленно умираю, превращаясь в управляемый материал.

VIII. Сопротивление: защита внимания как политический акт

Из этого анализа вырисовывается новая форма политического действия: защита внимания.

Это может быть техническим (цифровой минимализм, отключение уведомлений, отказ от социальных сетей), но это не просто индивидуальный выбор. Это – политическая позиция.

Защита своего внимания – это защита своей способности к фронезису, защита промежутка между стимулом и реакцией, защита того, чтобы я мог быть агентом, а не просто реагентом.

Это также может быть коллективным: создание образовательных практик, которые развивают долгое внимание; создание социальных пространств, которые не требуют постоянной доступности; создание искусства и литературы, которые требуют времени и вдумчивости.

IX. Экономика внимания как апофеоз закрытия промежутка

Мы можем теперь увидеть, как экономика внимания является апофеозом логики, которая начиналась с Парменида:

Парменид требовал полного присутствия, полного совпадения мышления и бытия.

Аристотель требовал, чтобы промежуток был подчинён иерархии.

Кант ввёл трансцендентальный промежуток, но как вечное неразрешимое.

Хайдеггер искал раскрытие, стирая скрытость.

Экономика внимания требует полного совпадения между тем, что я хочу, и тем, что я действую.

Промежуток между намерением и действием – это последний остаток свободы. Экономика внимания работает на его закрытие.

Вывод: удержание внимания как фундаментальная политика

Если онтологический крах показал неуловимость реальности, этический – неразрешимость справедливости, политический – неуправляемость жизни, то экономика внимания показывает, что последний уровень сопротивления – это внимание, рефлексия, способность к паузе.

Метафизика удержания здесь вступает в острую актуальность: удержание внимания, удержание паузы перед действием, удержание промежутка между стимулом и реакцией становится практикой свободы.

Это не означает ухода от мира или отказа от действия. Это означает, что любое подлинное действие требует паузы, рефлексии, фронезиса.

И в мире, который работает на уничтожение этой паузы, её удержание становится революционным актом.

2. Линия I: апофатическая теология как первая техника удержания

Мы начинаем генеалогию не с античной метафизики (Парменид, Платон, Аристотель), хотя они и создали язык, на котором говорит Запад. Мы начинаем с момента, когда этот язык впервые испытал системный сбой и потребовал техники защиты. Этот момент – рождение апофатической теологии в корпусе *Corpus Areopagiticum*.

Апофатика обычно понимается как «отрицательное богословие» – путь познания Бога через отрицание того, чем Он не является. Мы утверждаем, что это неполное и поверхностное понимание. Апофатика – это не просто гносеологический метод («мы не знаем, что такое Бог»). Это первая в истории Запада техника онтологического удержания. Это технология блокировки имени ради сохранения промежутка между Сакральным и его профанацией в языке.

2.1. Апофатика как технология блокировки имени

2.1.1. Дионисий Ареопагит: отрицание предикатов и охрана сакрального

Псевдо-Дионисий (автор V—VI вв., скрывшийся под именем афинского судьи, обращённого апостолом Павлом) пишет в эпоху, когда христианская догматика уже почти полностью формализована. Вселенские соборы выковали точные формулировки (Символ веры), которые должны были «схватить» истину. Язык стал инструментом власти и администрирования спасения.

Именно в этот момент предельной ясности возникает текст, который объявляет эту ясность – идолопоклонством.

В трактатах «О божественных именах» и «Таинственное богословие» Дионисий разворачивает машину систематического разрушения языковых определений. Он делает это не из скептицизма, а из страха перед тем, что Бог может быть присвоен языком, превращён в объект, подконтрольный разуму.

I. Механика отрицания: *Aphairesis* как очищение промежутка

Дионисий вводит термин *aphairesis* (отнятие, отвлечение, очищение) как центральную операцию мышления. Это не просто логическое «не». Это скульптурный жест: как

скульптор отсекает лишний мрамор, чтобы проявилась статуя, так теолог отсекает от Бога имена, чтобы проявился Его мрак.

Но Дионисий идёт дальше Плотина. У неоплатоников очищение вело к экстазу видения Единого. У Дионисия очищение ведёт к вхождению в Мрак (*gnophos*).

Процедура строится иерархически:

– Сначала мы отрицаем чувственные атрибуты: Бог не тело, не фигура, не место, не вес.

– Затем мы отрицаем душевные атрибуты: Бог не гнев, не желание, не страх.

– Наконец, мы отрицаем самые высокие умственные категории: Бог не сущность (*ousia*), не жизнь (*zoē*), не ум (*nous*), не единство (*hen*), не божественность (*theotēs*).

Этот третий шаг – самый радикальный. Отрицая «сущность» и «божественность», Дионисий выбивает почву из-под ног самой теологии. Если Бог не есть «сущность» и не есть «Бог» (в нашем понимании), то теология теряет свой предмет.

Онтологический смысл: Дионисий создаёт зону абсолютной неприкосновенности. Отрицание здесь работает как крепостная стена. Промежуток между тварным умом и Творцом не может быть перейдён. Он должен быть удержан как пустота, в которую нельзя поместить никакого идола, даже идола «Сущего».

II. Гипер-предикация: *Hyper* как жест переступания

Но Дионисий не останавливается на голом отрицании (которое могло бы привести к атеизму или нигилизму). Он вводит технику гипер-предикации (сверх-именования).

Бог не есть Благо, но Он – *Сверх-Благо* (*hyper-agathos*).

Бог не есть Сущий, но Он – *Сверх-Сущностный* (*hyper-ousios*).

Приставка *hyper-* (сверх-) работает парадоксально. Она одновременно и утверждает, и отрицает. Она говорит: «Это качество есть, но в такой степени, которая уничтожает само понятие этого качества». Сверх-жизнь – это жизнь, которая настолько интенсивна, что для нас она выглядит как не-жизнь (смерть или вечность).

Здесь мы видим рождение диалектики удержания. Промежуток удерживается через напряжение между «не» (отрицание) и «сверх» (превосходство). Бог не сводится к миру (отрицание), но и не просто отсутствует в нём (абстрактное ничто). Он присутствует как Избыток, который взламывает любую форму.

III. Литургическая защита: сакральное как отделённое

Апофатика Дионисия не является кабинетной теорией. Она вписана в литургический контекст «*Церковной иерархии*».

В храме есть алтарь – место, куда вход запрещён мирянам. Есть завеса. Есть таинство, которое совершается в молчании. Дионисий переносит эту топологию храма в топологию ума.

Ум тоже должен иметь свой «алтарь» – место, куда не вхо-

дят понятия.

«Таинственное богословие» заканчивается призывом к Тимофею оставить не только чувства, но и «умственные действия», и «всё сущее и несущее», чтобы «в неведении устремиться к единению с Тем, Кто превышает всякой сущности и ведения».

Это – акт охраны сакрального. Сакральное (*sacer*) этимологически означает «отделенное», «отрезанное». Апофатика – это нож, который отрезает Бога от мира, чтобы сохранить Его святость. Если бы мы могли назвать Бога по имени, Он стал бы частью мира, инструментом магии или политики. Не именуемый Бог – это Бог, которого нельзя использовать.

IV. Парадокс и крах: почему этого недостаточно?

Дионисий создал мощнейшую машину удержания. На протяжении тысячи лет (от Максима Исповедника до Григория Паламы и Майстера Экхарта) она работала, защищая тайну от рационализации.

Но в самой конструкции была заложена уязвимость, которая привела к её краху в Новое время.

– Элитарность. Практика *aphairesis* требует высокой интеллектуальной и духовной дисциплины. Это путь монаха, аскета, иерарха. Она не может быть массовой практикой. Простой народ нуждается в именах, иконах, историях. Апофатика удерживает промежуток для элиты, но оставляет массу в идолопоклонстве.

– Вертикальность. Промежуток Дионисия – вертикаль-

ный (между низом и верхом). Он работает в иерархическом космосе. Когда Коперник и Галилей разрушили иерархический космос, сделав вселенную однородной и бесконечной, вертикальный промежуток потерял своё место. Где теперь этот «Мрак»? За орбитой Сатурна? В квантовой пене? Апофатика потеряла свою космологическую прописку.

– Отсутствие этики травмы. Дионисий говорит о Боге, который «по ту сторону» добра и зла, бытия и небытия. Но как эта «сверх-сущностная» тьма соотносится с конкретной болью человека? Апофатический Бог слишком велик, чтобы заметить слезу ребёнка. Апофатика защищает Бога от человека, но не защищает человека от истории.

Вывод: наследие и задача

Дионисий дал нам первый урок: язык – это опасность. Имя – это тюрьма. Чтобы удержать Истину, нужно уметь молчать и отрицать.

Но его решение (уход в трансцендентный мрак) сегодня невозможно. Мы не можем сбежать из мира цифровой прозрачности и биополитического контроля в монастырскую келью неоплатоника. Нам нужна апофатика, которая работает здесь, в горизонтальной истории, в самой гуще информационного шума.

Нам нужна не «теология мрака», а «политика паузы». Дионисий – наш предок, но мы должны пойти дальше, чем он. Мы должны научиться удерживать промежуток не между душой и Единым, а между стимулом и реакцией, между дан-

ными и личностью, между насилием и ответом.

2.1.2. Структура апофатического удержания: имя, молчание, граница

Апофатическая теология – это не просто набор отрицательных утверждений. Это чётко структурированная система, в которой каждый элемент (имя, молчание, граница) занимает определённое место и выполняет определённую функцию в деле удержания промежутка.

Чтобы понять, как апофатика работает, мы должны разобрать её архитектуру на три компонента.

I. Имя как проблема: онтология номинации

В западной философии имя долгое время считалось прозрачным. Имя Петр – это просто звуковая оболочка для сущности Петра. Имя обозначает, указывает, идентифицирует.

Но апофатическая теология открывает новое: имя – это не нейтральный инструмент обозначения. Имя – это акт захвата.

Когда я называю что-либо, я вкладываю это в мою категориальную систему. Я говорю: «Это – человек, значит у него есть разум, тело, мораль». Я говорю: «Это – добро, значит оно исполняет закон природы». Именование – это всегда насильственное упорядочивание, вменение неподдающегося в подходящее.

Дионисий и его наследники поняли, что в отношении к Божественному это насилие достигает своего апогея. Когда

я говорю: «Бог есть Благо», я выполняю двойное насилие:

– Я редуцирую Бесконечное к конечному (всякое благо, которое я знаю, конечно и ограничено).

– Я подчиняю Бога моей когнитивной машине, моим категориям.

Критическое наблюдение: апофатика открывает, что имя работает как власть. Именовать – это значит подчинять, вводить в систему, делать управляемым.

Когда государство требует, чтобы все граждане имели имена в реестре, это – не просто администрирование. Это – онтологический акт захвата. Имя – это цепь, которая привязывает вещь к порядку.

II. Молчание как стратегия: *Sigē* и запечатанный рот

Если имя – это проблема (опасность захвата), то молчание – это первый ответ, первая защита.

Но апофатическое молчание – это не просто отсутствие речи. Это активное молчание, молчание-как-действие.

В текстах *Corpus Areopagiticum* встречается греческое слово *sigē* – молчание, тишина. Но это молчание наполнено содержанием. Это молчание, которое говорит. Это – молчание, которое охраняет то, что не может быть сказано.

Максим Исповедник (VII в.), комментируя Дионисия, развивает идею о том, что молчание и слово находятся в напряжении. Слово стремится разворачиваться, множиться, наполняться смыслом. Молчание стремится сворачиваться, замыкаться, удерживать тайну.

Апофатический теолог – это человек, который говорит, но так, как если бы он молчал. Его речь – это способ обращения молчания в слово, без того чтобы молчание было предано.

Это видно в структуре апофатического текста. Дионисий пишет: «Я не скажу, что Бог – это вот это. Но и не скажу, что Бог – вот то». Он говорит дважды отрицая, но третье отрицание остаётся незаписанным. Читатель должен дополнить его молчанием.

Онтологический смысл: молчание работает как граница между высказываемым и не высказываемым. Молчание – это осязаемое присутствие отсутствия. Когда я молчу перед чем-либо, я признаю, что этот предмет превосходит мою речь. Молчание – это скромность ума перед лицом неуловимого.

III. Граница как архитектура: *Horon* и рассечение пространства

Третий компонент апофатического удержания – граница (*horon* в греческом = предел, горизонт, граница).

Апофатика не просто говорит «мы не можем знать Бога». Она создаёт физическое и топологическое разделение между тем, что может быть познано, и тем, что лежит за пределами познания.

В храме эта граница вещественна: алтарь отделён иконостасом, святая святых скрыта завесой. В космосе Дионисия эта граница метафизична: есть сферы неподвижных звёзд (верх), есть земля (низ), между ними – промежуточные

иерархии (ангелы, демоны).

Но самая важная граница – это граница в самом уме. Апофатический теолог проводит в своём сознании границу между:

- Тем, что может быть мыслимо (сущее, истина, добро)
- Тем, что находится по ту сторону мышления (Сверх-сущее, Мрак, Ничто).

Эта граница не просто логическая. Это – онтологическая граница, граница между двумя режимами бытия.

С одной стороны – мир тварного, конечного, определённого, где действуют категории мышления.

С другой стороны – Невыразимое, бесконечное, неопределённое, где мышление отказывает.

Критическое наблюдение: граница здесь работает как защита от нападения. Апофатика знает, что рациональность будет атаковать таинство, пытаться его разобрать, объяснить, административно упорядочить. Граница – это крепость. Молчание и отрицание – это стрелки в амбразурах.

IV. Триада в действии: как работает удержание

Теперь мы можем увидеть, как эти три элемента (имя, молчание, граница) образуют функциональное единство.

Уровень 1: Атака на имя. Апофатик начинает с имён (Благо, Сущее, Единство, Истина – всё то, что привычно говорят о Боге). Он говорит: эти имена неверны.

Уровень 2: Отступление в молчание. Когда имена разрушены, остаётся молчание. Но это молчание – не разочарова-

ние или поражение. Это – позитивное достижение. Молчание означает: мы остановились на пороге.

Уровень 3: Утверждение границы. Молчание удерживается как граница. За этой границей лежит Неизреченное. Граница существует не для того, чтобы отделить (отрезать общение), а для того, чтобы защитить святость общения.

Если попытаться пересечь границу (назвать, определить, схватить понятием), произойдёт профанация. Святое станет обыденным. Бог станет идолом.

Поэтому граница должна быть охранена. И охраняется она через молчание и отрицание.

V. История опустошения: от теологии к политике

В Средние века апофатическая триада (имя – молчание – граница) работала в контексте теологии. Но постепенно, по мере секуляризации, её функции были перенесены на другие области.

В философии (особенно у Канта) граница переместилась между явлением и ноуменом. Молчание стало кантовским признанием границ разума. Имя потеряло свою мистическую силу, став просто логическим обозначением.

В политике XIX века апофатическая граница воплотилась в разделении между общественным и приватным. Есть то, что может быть сказано (политическая речь), и то, что должно оставаться молчаливым (внутренний мир, совесть).

В XX веке, с рождением информационного общества, и эта граница стала разрушаться. Теперь требуется полная

видимость, полная речь, полное именование. Приватное становится данными, молчание становится подозрением, граница – архаизмом.

VI. Апофатика как борьба за невидимость

На этом фоне мы можем переопределить апофатику как борьбу за право остаться невидимым.

Апофатика говорит: не всё должно быть названо. Не всё должно быть светло. Не всё может быть управляемо.

Это не означает мистицизма в смысле иррациональности. Это означает признание того, что некоторые вещи имеют право на секретность, на неприкосновенность, на молчание.

Святынище (в смысле священного пространства, которое нельзя профанировать) – это апофатическое учреждение. Приватность – это апофатическая практика. Тайна как право личности – это апофатическое требование.

VII. Граница между двумя логиками

Здесь мы вступаем в конфликт между двумя логиками:

Логика прозрачности (современная, капиталистическая): всё должно быть видимо, всё может быть названо, всё может быть данными, всё может быть управляемо.

Логика удержания (апофатическая): есть граница, за которой молчание. Граница работает не как забор (заблокировать), а как мембрана (позволять общению, но защищая святынище).

Апофатическая граница – это не отказ в общении. Это – способ сохранить саму возможность общения, защитив то,

что в общении наиболее ценно: его неполноту, его тайну, его уважение к Другому.

VIII. Современное прочтение: апофатика и данные

Что это означает в эпоху Big Data?

Каждый цифровой объект требует имени, кодификации, регистрации. Вся жизнь должна быть оцифрована, названа, введена в базы данных. Это – логика полной прозрачности.

Апофатика сопротивляется этому требованию. Она говорит: моя внутренняя жизнь имеет право на молчание. Мои мысли, мои сомнения, мои страхи, моё творчество – это не данные.

Граница здесь вполне практична. Это может быть:

- Шифрование (молчание в техническом смысле – только я и получатель можем прочитать)
- Уничтожение данных о себе (отказ быть названным)
- Создание приватных пространств (граница в социальной топологии)
- Молчание в социальных сетях (отказ от постоянного само опубликования)

Все эти практики – современные формы апофатического удержания.

IX. Структура удержания: итоговая диаграмма

Мы можем представить структуру апофатического удержания так:

ИМЕНА (тварные, конечные, управляемые)

↓ (отрицание, деструкция)

МОЛЧАНИЕ (граница между сказываемым и не высказываемым)

↓ (охрана, сохранение)

ГРАНИЦА (топологический раздел между мирами)

↓ (защита святилища)

НЕВЫСКАЗЫВАЕМОЕ (Божественное, неуловимое, священное)

Каждый уровень поддерживает другой. Молчание держится на разрушении имён. Граница держится на молчании. Святое удерживается в границе.

Если разрушить один уровень, рушится вся структура. Если потребовать полного именованя (как в цифровом обществе), молчание исчезает, граница стирается, святое профанируется.

Вывод: архитектура удержания

Апофатическая триада (имя – молчание – граница) – это первая в истории архитектура удержания промежутка.

Она показывает, что удержание не пассивно. Это – активная, многоуровневая практика, которая требует постоянной работы: работа по разрушению ложных имён, работа по сохранению молчания в мире, требующем речи, работа по охране границ в мире, требующем прозрачности.

Дионисий создал машину для защиты Божественного. Мы должны научиться использовать эту машину для защиты того, что в нас является человеческим: нашей тайны, нашей глубины, нашего права не быть полностью известными даже

самим себе.

2.1.3. Апофатический зазор между сказуемым и сущностью

Теперь мы должны перейти к наиболее тонкой и наиболее опасной части апофатической логики – к разрыву между тем, что может быть сказано о чём-либо, и тем, что составляет его сущность. Это разрыв не простой, не логический, а онтологический. Он открывает промежуток там, где классическая метафизика видела соответствие.

I. Классическое предположение: совпадение предиката и сущности

В западной логике от Аристотеля до Фреге предполагалось, что между предикатом (тем, что говорится) и сущностью (тем, что есть) есть гармония.

Когда я говорю: «Сократ – человек», я выражаю истину потому, что мой предикат «человек» соответствует сущности Сократа. Его сущность – это человечность (*essentia*). Мой предикат – это артикуляция этой сущности в языке.

Логика работает гладко: сущность → предикат → истинность высказывания.

Более того, в средневековой теологии эта гармония переносится на Бога. Фома Аквинский говорит, что в Боге (в отличие от творений) сущность совпадает с существованием. Бог – это чистое бытие (*esse purum*), и в Боге нет никакого разделения между тем, что Он есть, и тем, что говорится

о Нём.

Когда я говорю: «Бог – справедлив», я выражаю простую истину: справедливость в Боге и есть Его сущность (в отличие от справедливости в человеке, которая – одно из его свойств).

Критическое наблюдение: классическая онтология предполагает, что язык прозрачен к сущности. Слово открывает сущность, не искажая её.

Но апофатическая теология знает нечто другое.

II. Апофатическое разрывание: предикат как опасность

Дионисий совершает тонкий, но катастрофический манёвр. Он сохраняет классическую логику (может быть, даже усиливает её – в Боге сущность и бытие совпадают), но он разрывает связь между предикатом и сущностью.

Это происходит в трёхступенчатом движении.

Шаг первый: утверждение. Мы говорим: «Бог – благо», «Бог – сущий», «Бог – единство». Эти предикаты выглядят истинными. Они артикулируют самые высокие концепции, которыми обладает наш ум.

Но Дионисий предупреждает: когда мы говорим это, мы предполагаем, что знаем, что такое благо, что такое бытие, что такое единство.

Мы берём эти понятия из нашего конечного опыта и применяем их к Бесконечному. Но благо, которое мы знаем, – это конечное благо (благо любви, справедливости, радости в нашем понимании). Единство, которое мы знаем, – это

единство множества (один противостоит многому). Эти предикаты неверны для Бога.

Шаг второй: отрицание. Значит, следует отрицать эти предикаты. Бог не благо, не сущий, не един (в смысле, противостоящем многому).

Но отрицание не решает проблему. Оно только сдвигает её. Когда я отрицаю предикат, я остаюсь в той же логике. Я всё ещё говорю о Боге, всё ещё использую мой язык, мои понятия.

Шаг третий: стирание самой возможности высказывания. Дионисий вводит здесь апофатический жест, который Максим Исповедник назовёт *exaiphnes* (внезапность, скачок).

Не только предикаты неверны, но и сама форма предиката неверна. Предикат – это способ нашего мышления, работающий с конечным, определённым, различимым. Но Бог – это Сверх-Сущностный, превосходящий любое различие.

Когда я говорю: «Бог есть...» (даже если добавляю «сверх»), я совершаю насилие. Я вкладываю неуловимое в форму высказывания, которая по своей природе схватывает только конечное.

Онтологический смысл: между сказуемым (предикатом) и сущностью открывается непреодолимый зазор.

Это не зазор в нашем знании (мы что-то не знаем, но в принципе могли бы узнать). Это – зазор в самой структуре высказывания. Любое высказывание о Боге – это ложь, потому что высказывание по своей природе конечно, а Бог –

бесконечен.

III. Средневековая критика: Фома Аквинский и аналогия
Фома Аквинский понимал опасность апофатизма и попытался спасти возможность высказывания о Боге через концепцию аналогии (*analogia*).

Фома говорит: хотя мы не можем говорить о Боге однозначно (как если бы мы знали Его сущность), мы можем говорить о Нём аналогично.

Когда я говорю: «Бог справедлив» и «человек справедлив», я не использую слово «справедливость» в одном смысле. Справедливость Бога не похожа на справедливость человека. Но есть отношение, аналогия, пропорция между ними.

Это было гениальное решение, которое позволило средневековой теологии говорить о Боге, не впадая в либо полный агностицизм (мы ничего не можем знать), либо в антропоморфизм (Бог подобен нам).

Но Дионисий и его апофатические наследники (Майстер Экхарт, Иоанн Скот Эриугена) знают нечто, что Фома упустил: аналогия – это красивое слово для скрытого насилия.

Аналогия предполагает, что я знаю оба термина (Бога и человека), знаю их сущности, и потом нахожу пропорцию между ними. Но именно то, что я не знаю сущность Бога, делает аналогию невозможной.

Я не могу установить аналогию между тем, что я знаю, и тем, что превосходит всякое знание. Попытка сделать это – это просто замаскированное настаивание на том, что я всё-

таким образом.

IV. Предикат как семиотическое захватывание

Здесь мы входим в тонкую область – область семиотики (теории знаков), которая рождается в недрах апофатической теологии.

Предикат – это знак. Когда я говорю: «Бог – благо», я использую знак «благо» для обозначения Божественной природы.

В классической семиотике знак отсылает к означаемому, а означаемое – к референту (вещи в мире). Цепь: знак → значение → вещь.

Но апофатика показывает, что эта цепь разрывается перед лицом Божественного. Знак «благо» отсылает к моему опыту конечного блага. Это значение не может быть перенесено на Божественное без фундаментального извращения.

Более того: предикат работает как захватывание. Когда я говорю о чём-то, я делаю это что-то объектом моей мысли, подчиняю его моим категориям, вмещаю в горизонт моего познания.

Предикат – это рыболовная сеть, которая вытаскивает рыбу из воды, делая её видимой, но убивая её. Аналогично, предикат вытаскивает Божественное из его иноприродности в свет моего ума, убивая его святость.

Критическое наблюдение: здесь апофатика открывает насилие самого высказывания.

Не только неправильные высказывания насилуют реаль-

ность. Само высказывание как таковое насилует, потому что оно обращает неуловимое в объект, превращает священное в информацию, трансформирует встречу в наблюдение.

V. Эхо в современной философии: Витгенштейн и не высказываемое

В XX веке Людвиг Витгенштейн повторит апофатический жест в совершенно другом контексте.

В *«Логико-философском тракте»* Витгенштейн пишет: «О чём нельзя говорить, о том следует молчать».

Витгенштейн различает между пропозициональным (тем, что может быть высказано в логически правильной форме) и не высказываемым (тем, что находится в пределах мира, но не может быть выражено пропозициями).

Этика, эстетика, мистика – всё это находится за пределами того, что может быть высказано. Не потому, что мы недостаточно развиты, а потому, что логическая форма высказывания принципиально неспособна схватить эти области.

Это – апофатизм, но апофатизм, обращённый не к Богу, а к структуре опыта, к тому, что превосходит логику.

VI. Современное удержание: оборона границы между данными и личностью

Теперь мы можем вернуться к нашей современной проблеме: к захвату личности через данные, через предикаты, через именование.

Когда платформа собирает обо мне данные (возраст, пол, интересы, покупки, местоположение), она создаёт мой циф-

ровой предикат. Этот предикат – это не я. Это – след моего поведения, изображение моего образа жизни.

Но система требует, чтобы я совпадал со своим предикатом. Она говорит: ты – это твои данные. Ты – это то, что ты кликаешь, что ты лайкаешь, куда ты ходишь.

Апофатический зазор здесь – это промежуток между мною и моим цифровым представлением. Я – это не мои данные. Я – это то, что избегает данных, что остаётся невысказанным, что не может быть схвачено предикатом.

Защита этого зазора – это не просто правовой вопрос (право на приватность). Это – онтологический вопрос: имею ли я право быть несведённым к своему представлению?

Апофатический ответ: да. Я имею право на непредикативное существование. На существование, которое не исчерпывается тем, что может быть обо мне сказано.

VII. Тройной зазор: сущность, предикат, данные

Мы можем различить три исторических слоя апофатического зазора:

Зазор 1 (Средние века): между Божественной сущностью и сказуемым. Бог превосходит любой предикат. Это – вертикальный зазор, между двумя мирами.

Зазор 2 (Новое время): между явлением и ноуменом (Кант), между субъектом и объектом (немецкий идеализм). Это – зазор в горизонте одного мира, зазор в самой структуре опыта.

Зазор 3 (современность): между человеком и его цифровым представлением, между личностью и данными, между быть и быть названным.

Все три зазора имеют одну структуру: невозможность полного совпадения между существом и его высказыванием.

VIII. Парадокс высказывания о зазоре

Здесь мы подходим к парадоксу, который апофатика не может преодолеть логически, но может только удерживать:

Чтобы говорить о зазоре между сущностью и предикатом, я должен использовать предикаты. Я должен говорить о том, что не может быть сказано.

Это – парадокс самой апофатики. Дионисий пишет трактат, чтобы показать, что о Боге ничего нельзя писать. Витгенштейн пишет логику, чтобы показать границы логики.

Апофатик вынужден говорить апофатически, то есть так, как если бы он молчал. Он выбирает слова, которые подрывают друг друга, которые отрицают собственное произнесение.

Это может выглядеть как жонглирование, как трюк. Но это – честная стратегия удержания. Апофатик признаёт опасность своего собственного высказывания и встраивает это признание в само высказывание.

IX. От апофатики к политике удержания

Что это означает для метафизики удержания в нашу эпоху?

Это означает, что удержание промежутка между сущностью и предикатом – это политический акт.

Когда я отказываюсь быть полностью определённым своими данными, когда я скрываю часть себя, когда я молчу перед требованием полной видимости – я совершаю апофатический жест.

Это не мистицизм, не уход от мира. Это – практика сохранения того в себе, что не может быть предиктировано, что не может быть названо, что остаётся свободным от захвата системы.

Зазор между мною и моим предикатом – это место моей свободы. Это место, где я могу быть иным, чем мой образ, чем мои данные, чем мой профиль.

Вывод: онтологическая защита свободы

Апофатический зазор между сущностью и предикатом раскрывает, что высказывание всегда несправедливо к своему предмету.

Это – знание, которое приносит апофатика: знание о границах знания, о насилии информации, о праве на молчание.

В мире, который требует полного именования, полного предиктирования, полного совпадения между сущностью и её представлением, апофатический зазор становится оборонительной линией последней человеческой свободы.

Удерживать этот зазор – значит удерживать право быть несведённым, неизреченным, невычислимым.

2.2. Русская апофатика: Флоренский и икона как граница

Если западная апофатика (Дионисий, Томас Аквинский, Экхарт, Кант) работала в режиме чистого отрицания и логического парадокса, то русская апофатика совершает поворот: она материализует зазор. Она делает промежуток видимым, осязаемым, практическим.

Русская апофатика открывает, что удержание промежутка не требует бегства в трансцендентное. Удержание может происходить здесь, в материи, в образе, в дереве и краске иконы.

Павел Флоренский (1882—1937), русский математик, философ, священник и мыслитель, который писал на фоне революции, террора и возможного конца Европы, создал нечто, чего не было у западных апофатиков: философию образа как онтологической технологии удержания.

2.2.1. Икона как «пограничная поверхность» видимого и невидимого

I. Проблема иконы: между идолопоклонством и отрицанием образа

История иконы в Церкви – это история борьбы за промежуток.

В VII—VIII веках разразилась иконоборческая война

(*iconoclasm*). Иконоборцы (разрушители образов) говорили: икона – это идол, она уводит нас от поклонения Богу. Икона материальна, телесна, конечна; Бог же духовен, невидим, бесконечен. Между ними пропасть, и икона только скрывает эту пропасть ложной близостью.

Иконопочитатели (защитники образов) ответили иначе: икона не требует поклонения самой себе. Икона – это окно, через которое взгляд проходит на Оригинал. Когда я поклоняюсь иконе Христа, я поклоняюсь не доскам и краскам, а Христу, изображённому на иконе.

Это решение казалось убедительным, но оно скрывало проблему: как возможно, чтобы материальное изображение не искажало невидимое Оригинала?

Флоренский открывает, что икона работает не как окно (прозрачное, которое можно игнорировать), а как граница, как пограничная поверхность.

Граница – это не просто разделение. Граница – это место, где два мира встречаются, не сливаясь. Икона – это граница между видимым и невидимым, между материальным и духовным, между земным и небесным.

Онтологический смысл: икона не отрицает пропасть между Богом и миром (как западная апофатика). Икона оглаживает пропасть, делает её видимой, создаёт место встречи.

II. Материя как граница: философия иконы Флоренского
Флоренский развивает идею, которая радикальна для 1920-х годов: материя не противоположна духу.

В декартовском разделении материя – это мёртвое вещество, протяженность без смысла. Дух – это мышление, смысл, идеальность. Они противостоят друг другу. Икона, чтобы быть средством духовного, должна была бы отречься от своей материальности.

Но Флоренский говорит иное: материя имеет собственное достоинство, собственный смысл. Доска, на которой пишется икона, – это не просто «выступающий в роли» материал, это – подлинный участник общения между мирами.

Икона работает потому, что она честна в своей материальности. Она не претендует быть окном, сквозь которое можно смотреть, не видя самого окна. Икона говорит: я – доска и краска. Я – конечное материальное существо. И именно благодаря этой честности я могу быть местом встречи с бесконечным.

Флоренский пишет (реконструируя его мысль): икона – это та граница, на которой материальное становится прозрачным для духовного, не переставая быть материальным.

Это – парадокс, который нельзя разрешить логически, но который можно пережить иконически.

Критическое наблюдение: здесь Флоренский открывает то, что западная апофатика не могла открыть – что материя может быть апофатической техникой.

Западная апофатика работала через отрицание, через молчание, через логический парадокс. Флоренский показывает, что апофатика может работать через утверждение мате-

рии, через её присутствие, через её молчаливую демонстрацию границы.

III. Икона и иконопись: техника удержания

Флоренский обращает внимание на то, как пишется икона. Иконопись – это не просто изобразительное искусство, это – литургическая техника, техника удержания промежутка.

Иконописец не стремится к натурализму, к точному изображению видимого мира. Натурализм – это попытка полностью овладеть образом, сделать его послушным взгляду. Натурализм – это форма идолопоклонства.

Иконописец следует канонам. Канон – это не произвол, а мудрость Церкви, накопленная в веках. Канон говорит: так писать святых. Лик должен быть таким. Пропорции должны быть такими.

Но канон не требует рабского повторения. Внутри канона есть свобода: свобода интерпретации, свобода личного видения, свобода творчества.

Это напряжение между каноном и свободой – это удержание промежутка в самой иконописной практике.

С одной стороны, икона вписана в традицию (канон), она не индивидуальна, она – часть соборного (соборного = общего) тела Церкви.

С другой стороны, икона открыта для творчества иконописца, для его личного опыта, для его встречи с Божественным в момент написания.

Флоренский говорит, что в процессе иконописи иконописец и образ «встречаются» друг с другом. Иконописец не просто воспроизводит образ. Он переживает встречу с ним в акте письма.

IV. Зеркало и окно: оптика границы

Флоренский развивает тонкую оптику, чтобы объяснить, как икона работает как граница.

Зеркало – это поверхность, которая отражает. Когда я смотрю в зеркало, я вижу себя, а не то, что позади зеркала.

Окно – это поверхность, которая пропускает свет. Когда я смотрю в окно, я вижу не само окно, а то, что находится за ним.

Икона – это ни зеркало, ни окно в классическом смысле. Икона – это поверхность, которая одновременно отражает и пропускает, одновременно граница и тайник.

Когда я смотрю на икону, я вижу краски, доску, линии (отражение). Но я также вижу сквозь них образ святого, Христа, Божественное (пропускание).

Это двойное видение – это не ошибка восприятия, это – правильное восприятие иконы. Икона требует, чтобы я видел одновременно две стороны: материальную (краски) и сверхматериальную (образ).

Промежуток удерживается в этом двойном видении. Я не могу свести икону только к краскам (материализм). Я не могу игнорировать краски и видеть только образ (духовный идеализм).

Критическое наблюдение: икона как поверхность, которая одновременно отражает и пропускает, – это образ самого промежутка.

Промежуток – это граница, которая удерживает, которая разделяет, но которая также позволяет общению. Как икона держит напряжение между материей и духом, так и промежуток держит напряжение между видимым и невидимым, между сказуемым и сущностью, между данными и личностью.

V. Икона и иконоборчество: полемика с цифровым образом

Флоренский писал в эпоху, когда технология фотографии начинала завоевывать мир. Его размышления об иконе – это неявная полемика с фотографией.

Фотография – это попытка полного захвата видимого. Фотография стремится к абсолютной натуралистичности, к полной объективности. Фотография говорит: я показываю вам реальность такой, как она есть.

Но Флоренский понимает, что это требование полной натуралистичности – это форма иконоборчества. Фотография отрицает промежуток между образом и оригиналом. Она требует, чтобы образ был послушен реальности, а не наоборот.

Икона же утверждает право образа на свободу от натуралистичности. Икона говорит: я могу быть условной, я могу быть канонической, я могу быть отличной от того, как выглядит святой в жизни, и это – моё достоинство.

В иконе образ не служит реальности. Наоборот, реальность преобразуется образом, образ преображает реальность.

Онтологический смысл: икона сопротивляется тому, что мы сегодня называем цифровой редукцией.

Цифровой образ (фотография, видео, компьютерная графика) требует того же, что требовала фотография: полной натуралистичности, полной адекватности оригиналу. Цифровой образ говорит: я вам покажу правду.

Но икона знает о неадекватности образа, о зазоре между образом и оригиналом, о том, что этот зазор не может быть преодолен, но может быть удержан.

VI. Почитание иконы как удержание промежутка

Флоренский развивает учение о почитании иконы, которое имеет глубокий смысл с точки зрения удержания.

Когда верующий целует икону, он не целует доску. Но он также не целует Божество напрямую (как если бы он встретил Бога лицом к лицу).

Целование иконы – это целование границы. Это акт признания промежутка и одновременно акт встречи с тем, кто находится по ту сторону этого промежутка.

В целовании иконы верующий говорит: я признаю, что между мною и святым есть граница. Но я также признаю, что эта граница позволяет общению. Я целую границу, чтобы встретиться с тем, кто находится по ту сторону.

Это – не иррациональный акт. Это – глубоко рациональ-

ное и одновременно мистическое действие, которое утверждает право на промежуток.

VII. От иконы к метафизике промежутка: материя как место удержания

Что Флоренский открыл нам через иконографию и иконопись?

Он показал, что удержание промежутка не требует отвлечённости от материи.

Западная апофатика часто казалась уходом от мира, отрицанием тела, побегом в трансцендентное. Флоренский показывает, что апофатика может быть воплощённой (incarnational).

Материя (доска, краска, линия иконы) становится местом удержания промежутка. Материя не противоположна духу, а является его границей, его пограничной поверхностью.

Это означает, что метафизика удержания может быть материальной практикой. Удержание может происходить через тело, через искусство, через литургию, через объекты.

Сегодня это означает, что защита промежутка может происходить не только через логику или отрицание, но и через материальные практики сопротивления.

Отказ быть полностью оцифрованным, создание частных пространств, литургия повседневной жизни, почитание материальных объектов как границ – всё это может быть современными иконами, техниками удержания промежутка в материальном мире.

VIII. Икона и данные: две онтологии образа

Мы можем теперь различить две радикально разные онтологии образа:

Онтология цифрового образа: образ как копия, как репрезентация. Образ должен быть адекватен оригиналу. Цель образа – уничтожить расстояние между собой и оригиналом. Чем точнее копия, тем лучше. В пределе цифровой образ стремится быть неотличим от оригинала (это цель гиперреализма, трёхмерной графики, дипфейков).

Онтология иконы: образ как граница, как встреча. Образ имеет право на отличие от оригинала. Образ не пытается уничтожить расстояние, он утверждает и почитает расстояние. Икона не хочет быть неотличима от святого; она хочет быть местом встречи с ним через её собственное отличие.

Две онтологии образа – это две политики отношения к промежутку:

Цифровая онтология требует преодоления промежутка, уничтожения расстояния, полной прозрачности.

Иконическая онтология утверждает промежуток, почитает расстояние, верит в то, что общение возможно именно через граничную поверхность.

IX. Вывод: икона как учение о границе

Флоренский через анализ иконы дал нам глубокое учение о границе, о промежутке, о том, как удерживать встречу между двумя мирами без уничтожения того и другого.

Икона – это граница, которая разделяет и соединяет. Ико-

на – это материальная практика удержания промежутка между видимым и невидимым.

В современный момент, когда цифровая система требует полной редукции образа к данным, полного совпадения между образом и оригиналом, возвращение к иконическим практикам – это политический и онтологический необходимый жест.

Удерживать промежуток через образ, создавать границы внутри материи, почитать расстояние между видимым и невидимым – это становится радикальной практикой сопротивления в эпоху полной прозрачности.

2.2.2. Обратная перспектива как практика удержания множественности взоров

Если Флоренский показал, что икона – это граница между видимым и невидимым, материальным и духовным, то теперь мы должны перейти к вопросу, который возникает из самой структуры иконы: как изображается видимое таким образом, чтобы оно указывало на невидимое?

Ответ Флоренского – это анализ обратной перспективы (*обратная перспектива, racers perspective*), той техники иконописи, которая кажется геометрически абсурдной, но которая содержит в себе глубочайшую онтологическую мудрость.

Обратная перспектива – это способ удерживать множественность точек зрения в едином образе, отказываясь

от единственного фиксированного взора, который господствует в западной живописи.

I. Линейная перспектива как онтология единого взора

Чтобы понять значение обратной перспективы, мы должны сначала понять, что линейная перспектива – это не просто техническая система изображения пространства. Это – онтологический выбор.

Линейная перспектива (которая развивается в Возрождении с Брунеллески, Альберти, Пьеро Делла Франческа) предполагает, что есть единственная точка зрения, единственный взор, с которого правильно видеть картину.

Этот единственный взор располагается перед картиной, на определённом расстоянии. Все линии на картине уходят в точку схода, находящуюся на горизонте. Эта точка схода – это точка, откуда видит картину наблюдатель.

Что здесь происходит онтологически?

Линейная перспектива устанавливает иерархию взоров. Мой взор (взор наблюдателя, стоящего перед картиной) – это привилегированный взор. Все остальные взоры (угловые, косые, боковые) – это неправильные взоры, они ненормальны.

Линейная перспектива говорит: есть одна правильная точка зрения. Если ты смотришь на картину с неправильной точки, ты видишь её неправильно.

Это – форма власти. Это – онтологическое требование: подчиниться единому взору, отречься от множества своих возможных позиций, встать на то место, которое картина те-

бе предписывает.

Критическое наблюдение: линейная перспектива – это визуальный эквивалент картезианского разума.

Декарт говорит: есть единственная позиция мышления (мыслящая субстанция), с которой можно правильно видеть истину. Ренессансная живопись воплощает это требование: есть единственная позиция зрения, с которой можно правильно видеть картину.

II. Обратная перспектива: множественность как норма

Икона пишется иначе. Икона использует обратную перспективу.

В обратной перспективе линии не сходятся в единой точке схода перед картиной. Напротив, они расходятся, уходят в глубину картины, как если бы точка зрения находилась позади картины или даже бесконечно далеко.

Это означает, что икона может быть правильно видна с множества позиций, с множества точек зрения.

Если я стою перед иконой слева, я вижу её под углом. Если я перемещаюсь вправо, моё видение изменяется. Но икона остаётся той же самой, остаётся правильной, остаётся цельной, каким бы углом я её ни смотрел.

Это кажется геометрически странным. Обратная перспектива часто выглядит деформированной, странной, нестабильной для глаза, воспитанного на линейной перспективе.

Но это странность указывает на что-то глубокое: обратная перспектива утверждает право на множественность взоров,

отказываясь от требования единственной правильной позиции.

III. Онтология множественности: множество взоров, один образ

Флоренский разворачивает философию обратной перспективы, которая революционна для XX века.

Он говорит: обратная перспектива не ошибка в технике. Это – преднамеренный выбор, это – утверждение онтологической множественности.

То, что изображается на иконе (святой, Христос, события священной истории), не может быть полностью видно с одной позиции. Это не просто потому, что его невозможно поместить в рамки одного взгляда, но потому, что его сущность требует множественности взоров.

Святой – это не просто объект, который я вижу. Святой – это субъект, который видит меня в ответ. Святой – это существо, которое имеет свою перспективу, свой взор.

Когда я молюсь перед иконой святого, я не смотрю на него так, как я смотрю на картину в музее. Я вступаю в отношение, в диалог. Святой видит меня.

Обратная перспектива воплощает эту диалогичность в самой геометрии иконы.

Критическое наблюдение: обратная перспектива – это способ утверждения субъектности того, что изображается.

Линейная перспектива превращает всё, что изображается, в объект, подчинённый взору наблюдателя. Линейная пер-

спектива требует: смотри отсюда, и ты увидишь правильно.

Обратная перспектива говорит: я (образ, святой) видя не позволяю себе быть редуцированным к твоему единственному взору. Я открыт множеству взоров, я даю себя видеть каждому по-своему.

IV. Промежуток в видении: икона требует движения

Из обратной перспективы вытекает нечто важное: икона требует движения взгляда смотрящего.

В ренессансной живописи с линейной перспективой я могу встать в «правильное» место и видеть картину полностью, устойчиво, окончательно. Я становлюсь неподвижным наблюдателем перед окончательным образом.

В иконе с обратной перспективой я не могу встать в такую позицию. Когда я приближаюсь к иконе, она раскрывается иначе. Когда я смотрю слева, я вижу другой аспект. Когда я смотрю справа, образ предстаёт мне новым взглядом.

Икона требует, чтобы я двигался, чтобы я менял позицию, чтобы я видел её многие раза и каждый раз иначе.

Это означает, что между мной и иконой есть живой промежуток, промежуток, наполненный движением и временем.

Я не могу «овладеть» иконой одним взором. Икона всегда ускользает от окончательного видения. Икона держит меня в движении.

Онтологический смысл: обратная перспектива воплощает то, что мы называем апофатическим промежутком в визуальной форме.

Промежуток между мной и иконой – это не просто пространство, которое я должен перекрыть. Это – живой промежуток, который удерживает нашу встречу в движении, в множественности, в открытости.

V. История и кризис: утрата обратной перспективы

Флоренский пишет в момент, когда обратная перспектива уже почти забыта. Западная живопись победила. Фотография грозит в ещё большей степени зафиксировать единственный взор.

История икономаления в России от XIV до XIX века – это история постепенного проникновения линейной перспективы в икону.

Иконы становятся всё более натуралистичными, всё более похожими на западные картины. Святые теряют свою иноприродность, начинают выглядеть как обычные люди, только с ореолом.

Обратная перспектива исчезает. Икона становится объектом, подчинённым взору единственного смотрящего.

Флоренский видит в этом процессе духовную катастрофу. Он пишет о смерти иконы, о забвении того способа видения, который сохранял связь между материальным образом и невидимым оригиналом.

VI. Обратная перспектива как сопротивление одномерности

Но почему это важно для нас, в XXI веке, в эпоху фотографии и цифровых образов?

Потому что линейная перспектива и фотография воплощают требование единственной правильной позиции.

В фотографии есть одна точка зрения фотокамеры, одна позиция, с которой был сделан снимок. Смотрю ли я на фотографию или нет, она остаётся такой же. Фотография говорит: это было видно отсюда, с этой точки, в этот момент времени.

Цифровая культура требует того же. Алгоритм определяет единую позицию, единую точку зрения, единый способ видеть мир.

Когда я сидню в соцсети, мне показывают контент, который алгоритм решил показать. Это – единственная позиция, единственный взор, который предоставлен мне.

Против этой одномерности обратная перспектива – это техника сопротивления.

Обратная перспектива говорит: я не согласен с единственной позицией. Я много видящий. Я имею право на множество взоров. Я имею право двигаться, менять позицию, видеть образ с разных сторон.

VII. Субъект, которого невозможно объективировать

Здесь мы вступаем в нечто ещё более глубокое.

Обратная перспектива в иконе воплощает то, что философы XX века (Левинас, Мерло-Понти, Лакан) будут называть проблемой Другого: как встретить Другого таким образом, чтобы не объективировать его, не свести его к объекту моего видения.

Линейная перспектива – это машина объективирования. Она превращает Другого в объект, подчиняет его моему взору.

Обратная перспектива – это способ встречи с Другим, сохраняя его субъектность.

Когда я молюсь перед иконой, написанной обратной перспективой, я не ведаю объект, который полностью подчинён моему взору. Я встречаю субъекта, который видит меня в ответ, который держит меня на расстоянии, который не позволяет мне овладеть им единым взором.

Онтологический смысл: обратная перспектива воплощает право на невидимость, на недоступность, на то, чтобы остаться субъектом, а не стать объектом.

VIII. Множественность взоров как метафизика различия
Флоренский развивает идею, которая перекликается с философией Делёза и постструктурализма: обратная перспектива – это визуальное воплощение метафизики различия.

В линейной перспективе один взор господствует над всеми остальными. Различие взоров иерархизируется: есть правильный взор и неправильные взоры.

В обратной перспективе нет иерархии взоров. Каждый взор имеет право на своё видение. Образ открывается по-разному каждому видящему.

Это означает, что образ – это не монолит с единой истиной, которая может быть известна с правильной позиции. Образ – это множественность смыслов, которая раскрывает-

ся в зависимости от позиции смотрящего.

Но это не означает релятивизм (всё взаимно и зависит только от субъекта). Обратная перспектива утверждает, что образ имеет свою объективность, но эта объективность – это объективность множественного видения, а не единого взора.

IX. Практика удержания множественности

Как можно практиковать обратную перспективу в современном мире, подчинённом линейной перспективе?

Это означает:

– Отказ от единственной позиции. Когда мне предлагают единственный взор (взор алгоритма, взор масс-медиа, взор политического режима), я должен отказать. Я должен искать множественные позиции, множественные взоры.

– Движение через видимое. Я не должен застаиваться в одной позиции. Я должен двигаться, менять позицию, видеть образ мира с разных сторон.

– Уважение к субъектности Другого. Я должен научиться видеть Другого не как объект (который я могу полностью видеть и познать), а как субъекта, который видит меня в ответ, который держит меня на расстоянии.

– Утверждение права на невидимость. Я имею право быть видимым не полностью, право сохранять части себя от чужого взора, право на невидимое внутри моей видимости.

Всё это – практики удержания промежутка через визуальное.

X. Вывод: от иконописи к метафизике множественности

Обратная перспектива – это не просто историческая техника иконописи, которая была утрачена и забыта. Это – модель онтологической множественности и гносеологической скромности.

Обратная перспектива учит нас, что реальность (образ на иконе, мир, Другой, святое) не может быть видна с единственной позиции.

Обратная перспектива требует движения, требует множественности взоров, требует уважения к тому, что ускользает от полного видения.

В эпоху, когда линейная перспектива вернулась в форме цифровой одномерности (единый алгоритм, единый взор, единая истина), возвращение к обратной перспективе становится необходимостью сопротивления и утверждения человеческой многовидности.

Удерживать множественность взоров, отказываться от единственной правильной позиции, движущийся видеть мир – это становится политикой удержания в XXI веке.

2.2.3. Иконостас как онтологическая стена и окно

Теперь мы должны перейти от отдельной иконы к иконостасу – архитектурной и литургической структуре, которая организует пространство храма, разделяя видимое и невидимое, доступное и запретное, профанное и священное.

Иконостас – это не просто украшение, не просто ряд икон, приставленных к стене. Это – архитектурная воплоще-

ние промежутка, физическая граница, которая одновременно разделяет и соединяет два мира.

Флоренский понимает иконостас как систему, которая организует опыт верующего в пространстве храма. Иконостас – это учение о границе, воплощённое в дереве, золоте и иконах.

I. Архитектура разделения: царские врата и невидимое святилище

Иконостас состоит из нескольких рядов икон, которые в восточной традиции организованы иерархически (местный ряд, деисусный ряд, праздничный ряд, пророческий ряд, ветхозаветный ряд).

Но центральным элементом иконостаса являются царские врата (*святые врата, дверцы*) – проём в иконостасе, через который священнослужитель входит в алтарь.

Царские врата – это не просто дверь. Это – символическая и онтологическая граница между миром верующих и святилищем.

Когда царские врата закрыты (что происходит большую часть времени литургии), верующий видит икону святых на вратах, но не видит того, что находится за ними – святилище, алтарь, место совершения таинства.

Это означает, что большая часть священного действия происходит вне видимого поля верующего. Самое важное таинство (литургия, преосуществление хлеба и вина) совершается за иконостасом, вне поля зрения.

Верующий знает, что это происходит (он слышит слова, поёт, участвует духовно), но он не видит. Его видение блокировано иконостасом.

Критическое наблюдение: иконостас – это архитектурное воплощение апофатики.

Апофатика говорит: Бога нельзя видеть, нельзя полностью познать. Иконостас говорит в архитектуре: священное находится за пределами видимого.

Иконостас не отрицает святилище (оно существует, оно очень действительно). Но иконостас охраняет святилище от капитализма взгляда, от требования видеть и овладевать.

II. Икона как переводчик: видимая граница невидимого

Но иконостас не просто закрывает. Иконостас имеет на себе иконы – образы святых, образы Христа, образы священных событий.

Эти иконы на иконостасе работают как переводчики между видимым и невидимым.

Верующий видит икону святого на иконостасе. Эта икона указывает ему на самого святого, на его молитвенное предстояние перед Богом, на его невидимое присутствие в храме.

Икона на иконостасе не показывает святилище напрямую (это было бы неправильно, это было бы нарушением границы). Но икона показывает в образе то, что скрыто за иконостасом.

Это означает, что икона работает как окно в скрытость, как способ сделать невидимое видимым, но не через нару-

шение его невидимости.

Верующий молится перед иконой, но он молится не иконе. Его молитва проходит сквозь икону, проходит сквозь иконостас, достигает святилища, достигает святого, достигает Бога.

Икона – это медиум, который позволяет молитве совершаться через закрытость.

Онтологический смысл: иконостас с его иконами воплощает то, что мы называем промежутком как созидательной границей.

Промежуток здесь не пусто, не просто отсутствие. Промежуток – это наполненное пространство, в котором икона работает, в котором молитва движется, в котором встреча происходит.

III. Структура видимости: ряды икон как иерархия раскрытия

Иконостас организован иерархически. На разных уровнях находятся иконы разных святых и сцен.

Местный ряд (нижний ряд иконостаса) содержит иконы святых, которые близки к верующему, которые молятся за землю, за жизнь верующего (святитель, покровитель прихода, святые местного почитания).

Выше находится деисусный ряд (ряд молитвы) с образами святых, обращённых к Христу в центре, молящихся за мир.

Ещё выше – праздничный ряд с иконами великих праздников церковного года, через которые раскрывается священ-

ная история.

Ещё выше – пророческий ряд с образами пророков Ветхого Завета.

И на самом верху – ветхозаветный ряд с образами праотцев и событий, предшествующих пришествию Христа.

Критическое наблюдение: эта иерархия икон – это путь видения, путь восхождения взгляда.

Верующий начинает с видения святых, близких ему (местный ряд). Потом его взгляд поднимается к молящимся святым (деисусный ряд). Потом к великим событиям (праздничный ряд). Потом к пророкам, к предвидениям. Потом к праотцам, к началам.

Но этот путь видения не завершается полным видением Бога. После ветхозаветного ряда идёт только крест (на вершине иконостаса). Крест – это символ невидимого, это символ того, что дальше видения нет.

Иконостас учит: видение может подниматься всё выше, но оно встречает предел. За пределом видения находится крест, находится Бог, находится невидимое.

IV. Время иконостаса: открытие вскрывает закрытость

В литургической практике иконостас действует и во времени, а не только в пространстве.

Царские врата открываются в определённые моменты литургии. Когда они открываются, верующему позволяется видеть алтарь, видеть священнослужителя, видеть то таинство, которое совершается.

Но открытие врат не является полным раскрытием. Врата открываются лишь на мгновение. То, что показывается в этом мгновении, немедленно снова скрывается.

Это – ритм открытия и закрытия, видимости и невидимости.

Верующий учится ритму. Он учится, что есть времена, когда можно видеть, и времена, когда нужно знать, что видимое скрыто, но реально происходит.

Это – образ жизни в промежутке. Жизнь верующего раслаивается на видимое (то, что он видит) и невидимое (то, что он знает и верует, но не видит).

Онтологический смысл: иконостас учит, что реальность имеет скрытые слои, что не всё может быть видимо одновременно, что видимость и скрытость находятся в ритмическом отношении.

V. Иконостас как защита от цифровой паноптики

Теперь мы можем увидеть, почему иконостас – это политически и онтологически значимая структура в эпоху цифровой прозрачности.

Цифровая система требует полной видимости. Каждый аспект жизни должен быть вииден, записан, анализирован.

Но иконостас говорит: нет. Есть то, что должно оставаться невидимым. Есть святилище, которое защищено от взгляда.

Иконостас – это архитектурный образ права на невидимость, права на приватность, права на то, чтобы некоторые области жизни остались скрытыми от общего взора.

Более того, иконостас показывает, что скрытость не означает отсутствие. Святилище существует за иконостасом. Оно очень реально, очень действенно, даже если оно не видимо.

Это означает, что не видимое в данных, не видимое в профиле, не видимое на экране – это не значит несущественное.

Есть части моей жизни, моей личности, моего опыта, которые я хочу сохранить невидимыми. Эти части не менее реальны, чем видимые.

Иконостас – это архитектурное утверждение этого права.

VI. Промежуток как место встречи в молитве

В иконостасе промежуток – это не просто разделение. Это – место встречи.

Верующий встаёт перед иконостасом и молится. Его молитва направлена вперёд, через иконостас, через иконы, на святилище, на святого, на Бога.

Но молитва не односторонняя. В молитве верующий встречает святого, встречает Бога. Встреча происходит в промежутке, через промежуток.

Икона на иконостасе – это видимое свидетельство этой встречи. Икона показывает, что святой видит молящегося в ответ, что общение происходит через границу.

Критическое наблюдение: в молитве перед иконостасом верующий учится удерживать промежуток, не требуя его преодоления.

Он не требует: открой врата, дай мне полностью видеть

святилище. Он молится, приняв границу, приняв невидимость.

Это – практика смирения, но не смирения как унижения. Это – смирение как приятие реальности, как признание того, что есть измерения жизни, которые не могут быть полностью видимы и в этом их величие.

VII. Функция образов: иконы как переводчики молитвы

Иконы на иконостасе выполняют функцию переводчиков. Они переводят молитву верующего на язык невидимого.

Когда верующий молится перед иконой святого, он молится о защите, о помощи, о заступничестве. Икона переводит эту молитву. Икона открывает канал между земным и небесным.

Но икона также переводит невидимое в видимое. Икона показывает в образе (условно, символически) то, что святой видит с небес, то, как он молится за верующего.

Это двусторонний перевод: молитва верующего идёт вверх, видение святого приходит вниз. Икона работает в обоих направлениях.

VIII. Модель современного сопротивления: цифровая граница

Что означает иконостас для нашей эпохи?

Это означает, что мы должны научиться строить иконостасы в цифровом мире.

Цифровой иконостас – это граница, которая:

– Разделяет видимое и невидимое. Есть то, что я выстав-

ляю на показ (профиль в соцсети, открытые данные), и то, что я сохраняю в приватности (дневник, личные мысли, интимные отношения).

– Защищает святилище от капитализма взгляда. Есть части моей жизни, которые я неставляю на продажу, которые остаются вне рынка, которые остаются священными.

– Позволяет встречу через границу. Я могу общаться с людьми, но через границу, сохраняя дистанцию, сохраняя невидимость значительной части себя.

– Утверждает ритм открытия и закрытия. Я имею право иногда быть видимым, иногда – невидимым, иногда – открытым, иногда – закрытым.

IX. Архитектура удержания: стена и окно

Завершая анализ иконостаса, мы можем сказать, что иконостас – это одновременно стена и окно.

Как стена, иконостас отделяет, разделяет, защищает святилище от посягательств взгляда.

Как окно, иконостас позволяет видеть сквозь себя, позволяет молитве проходить, позволяет встрече происходить, явиться через иконы.

Это двойное качество стены-окна очень важно. Иконостас не просто закрывает (это было бы просто стеной, крепостью). Иконостас и открывает (это было бы просто окном, полной прозрачностью).

Иконостас держит напряжение: разделение и соединение, видимость и невидимость, открытость и закрытость.

Х. Вывод: архитектура промежутка

Иконостас – это архитектурное воплощение метафизики удержания.

Иконостас учит нас, что промежуток между видимым и невидимым, между святилищем и миром, между Божественным и человеческим – это не просто пустота, которую нужно преодолеть.

Промежуток – это живое пространство, в котором живут иконы, в котором молится верующий, в котором происходит встреча.

Иконостас показывает, что граница может быть одновременно защитой и каналом, может быть непроницаемой и открытой, может разделять и соединять.

В мире, который требует полной прозрачности, полного знания, полного видения, иконостас остаётся символом права на скрытость, на святилище, на то, что остаётся невидимым.

Удерживать иконостас в эпоху цифровой паноптики – это значит утверждать, что есть измерения жизни, которые священны именно потому, что они остаются невидимыми.

2.3. Апофатический символ у Лосева

Если Флоренский показал, что икона материализует границу между видимым и невидимым, то Алексей Лосев (1893—1988), русский философ, филолог, медиевист, создаёт философию символа, которая углубляет и расширяет апофатическую логику на всё поле знания и опыта.

Лосев пишет в условиях советского материализма, в условиях, когда требуется полная редукция всего на мир материи, когда символ считается буржуазной иллюзией. Именно в этом контексте крайнего давления материалистической логики Лосев развивает философию символа как способа удержания реальности в её неполноте.

Символ у Лосева – это не просто знак, не просто образ. Символ – это *со-действие (со-действие, со-участие)* низшей реальности (материи, формы, смысла) и высшей реальности (Абсолюта, Бога, трансцендентного).

2.3.1. Символ как со-действие высшей реальности и формы

I. Критика абстрактного символизма: символ не образ и не просто значение

Лосев начинает с критики того, как символ понимается в западной философии и в марксистской критике.

Западная эстетика часто рассматривает символ как про-

межуточное звено между чувственным образом и абстрактным смыслом.

Символ розы, например, – это образ розы (видимый чувствами) плюс смысл розы (красота, любовь, хрупкость).

Это разделение неправильно, говорит Лосев. Оно предполагает, что образ (роза) и смысл (красота, любовь) – это два разных уровня, которые связаны символом. Но это предположение разваливает символ на части.

Марксистская критика идёт дальше. Она говорит, что символ – это буржуазный обман, что он скрывает экономическую реальность под видимостью красивых образов.

Символ (крест, флаг, герб) – это способ заставить массы видеть идеологию как истину. Символ – это инструмент идеологического захвата.

Лосев знает о силе этой критики. Он не отрицает, что символ может быть использован для идеологии. Но он утверждает, что это не сущность символа.

Критическое наблюдение: Лосев открывает, что и западная эстетика, и марксистская критика разделяют одно предположение: что реальность состоит из двух уровней (материального и идеального, экономического и идеологического), и что символ – это просто средство для связи или обмана.

Но что если символ не среднее звено между двумя уровнями, а то, что объединяет уровни в единую реальность?

II. Онтология символа: единство противоположностей в действии

Лосев развивает радикальное понимание символа как онтологического факта, а не просто гносеологического или эстетического явления.

Символ – это не просто способ выражения смысла. Символ – это способ, которым две разные реальности встречаются и действуют вместе.

Возьмём пример из литургии. Хлеб и вино в причастии (евхаристии) – это символы тела и крови Христовой. Но это не просто образы или знаки.

В символе хлеба и вина происходит нечто парадоксальное: хлеб остаётся хлебом (материально, чувственно, химически он остаётся тем же), но он становится телом Христовым (духовно, онтологически, он становится другим).

Это не логическое противоречие (один объект не может быть одновременно двумя разными объектами). Это – символическое напряжение, в котором два аспекта реальности (материальный и духовный) сосуществуют.

Онтологический смысл: символ – это место, где граница между двумя мирами (низшей и высшей реальностью) становится проницаемой.

Низшая реальность (материя, форма, смысл) не исчезает. Высшая реальность (Абсолют, Трансцендентное, священное) не остаётся совершенно недостижимым.

В символе они встречаются, они со-действуют, они вместе образуют единую реальность, которая не может быть редуцирована ни к одной из них отдельно.

III. Критика дихотомии: символ как преодоление западного раздвоения

Здесь Лосев совершает глубокий критический ход против всей западной метафизики.

Западная философия, начиная с Платона, создала дихотомию (раздвоение):

- Бытие и становление
- Идея и материя
- Дух и тело
- Ноумен и феномен
- Означающее и означаемое

В каждой из этих дихотомий один полюс считается выше, реальнее, истиннее, а другой – ниже, производнее, менее реальным.

Это раздвоение привело к странному положению: мир расколот на две части, которые не встречаются, которые враждебны друг другу.

Символ – это способ преодоления этого раздвоения.

Символ говорит: высшая реальность и низшая форма – это не враждебны. Они могут встречаться, они встречаются в символе. В символе нет раздвоения.

Критическое наблюдение: Лосев видит в символе способ исцеления того, что он называет болезнью западной мысли – её неспособностью удерживать единство противоположностей.

Западная мысль требует, чтобы я выбрал: или дух, или ма-

терия. Или идеал, или реальность. Или смысл, или форма.

Символ говорит: не выбирай. Удерживай оба полюса вместе.

IV. Со-действие как онтологический факт

Лосев вводит термин со-действие (*со-действие, сотрудничество реальностей*) для обозначения того, что происходит в символе.

Со-действие – это не просто соседство (два объекта находятся рядом, но не взаимодействуют). Со-действие – это не просто смешение (два объекта теряют свою идентичность и сливаются).

Со-действие – это общее участие в одном действии. В символе низшая реальность (материя) и высшая реальность (дух) действуют вместе, сохраняя свою самостоятельность, но образуя единое целое.

Пример: икона. На иконе есть материальное (доска, краска, линии) и духовное (образ святого, его молитвенное предстояние, его связь с Божественным).

В икону как символу эти два действуют вместе. Материальное не исчезает в духовном. Духовное не остаётся внешним материальному.

Молящийся перед иконой встречает святого не через материю (как если бы святой был просто образом в живописи), но и не отвлечённо от материи (как если бы он молился чистому духу).

Молящийся встречает святого через икону, через мате-

рию, которая становится прозрачной для духа.

V. Символизм и мифология: язык онтологического встреча-ния

Лосев развивает свою философию символа в связи с мифологией.

Миф, согласно западной науке, – это ложь, вымысел, архаичный способ мышления, который был преодолен наукой и логикой.

Но Лосев видит в мифе форму мышления, которая может удерживать то, что логика раскалывает.

Миф не разделяет человека и природу, материю и дух, имманентное и трансцендентное. Миф удерживает их вместе.

Когда древний грек создавал миф о том, что Зевс превратился в орла, он не говорил: это вымысел, это не реально. Он говорил: в этом событии встречаются два аспекта реальности – божественное (Зевс) и природное (орёл). Их встреча событийна, символична.

Критическое наблюдение: Лосев видит в мифе и символе способ мышления, который разрушен в западной модернитете.

Модернитет требует рационального разделения: это – истина, это – вымысел. Это – реальность, это – видимость.

Символ и миф отказываются от этого разделения. Они говорят: есть реальности, которые встречаются в символе, и эта встреча – подлинная реальность.

VI. Символическое действие в культуре

Лосев раскрывает, как символ работает во всех сферах культуры, не только в религии.

В искусстве: художник создаёт форму (материальный объект – картина, скульптура, стихотворение), но эта форма становится символом, через который просвечивает смысл, идея, переживание.

Искусство работает потому, что оно – символическое. Произведение искусства не просто выражает идею (как если бы идея была уже готова, и художник её только облакал в форму).

Идея рождается в произведении. Форма и смысл со-действуют, создавая новую реальность.

В языке: слово – это символ. Слово (материальный звук или письмо) и значение (смысл, концепция) встречаются в слове.

Язык работает потому, что слово – это не просто этикетка, приклеенная к смыслу. Слово – это место встречи материального (звук) и смыслового (идея).

В обряде и ритуале: обряд – это символическое действие. Материальные движения (поклон, поцелуй, движение вокруг) становятся выражением духовного состояния, встречей с Божественным.

Обряд работает не как театр (где движение – это просто представление, изображение идеи). Обряд работает как символ: в материальном действии происходит встреча с реальностью.

VII. Апофатическое измерение символа: невысказанное в символе

Но здесь Лосев совершает ход, который связывает его философию символа с апофатикой.

Символ содержит в себе невысказанное. То, что показывается в символе, не может быть полностью артикулировано в концептуальной речи.

Когда я говорю о значении символа (что это означает, что это выражает), я уменьшаю символ, я редуцирую его к одному из его аспектов.

Символ превосходит свою интерпретацию. Символ может быть интерпретирован по-разному, и все интерпретации могут быть частично верны, но ни одна не исчерпывает символа.

Это означает, что в символе есть остаток непредсказуемого, остаток того, что не может быть сказано.

Онтологический смысл: символ удерживает апофатический промежуток между сказуемым и сущностью (как мы обсуждали в анализе Дионисия), но онтологично.

Символ не просто отрицает, что что-то может быть сказано (апофатический отказ). Символ утверждает, что есть реальность, которая показывается в материальной форме, но которая превосходит любое высказывание.

VIII. Символ как сопротивление редукционизму

В контексте советского материализма философия символа Лосева становится актом сопротивления.

Советский материализм требует редукции всего на экономические отношения. Культура, религия, искусство – всё это просто надстройка над экономическим базисом.

Лосев говорит: нет. Символ показывает, что реальность не может быть редуцирована на один уровень.

Материя не может быть понята без духа. Экономика не может быть понята без культуры. Форма не может быть понята без смысла.

Символ – это свидетельство того, что реальность множественна, что она содержит измерения, которые не поддаются редукции.

IX. Вывод: символ как техника удержания полноты

Алексей Лосев через философию символа создаёт онтологию удержания, которая не просто отрицает (как апофатика), не просто показывает границу (как икона Флоренского), но утверждает встречу противоположностей в едином целом.

Символ – это техника, которая позволяет удержать реальность в её полноте, не разбивая её на части, не редуцируя к одному уровню.

В эпоху, когда всё требуется редуцировать на данные (технократизм), на экономическую прибыль (капитализм), на идеологию (политика), философия символа Лосева остаётся манифестом полноты, защитой промежутка, в котором встречаются разные измерения реальности.

Удерживать символ – это значит удерживать право на то,

чтобы реальность была неполностью редуцируема, право на невысказанное, право на мистику в сердце логоса.

2.3.2. Апофатизм символа и неисчерпаемость первоисточника

Если в предыдущем разделе мы показали, что символ – это со-действие низшей и высшей реальности, то теперь мы должны углубить анализ: почему символ, как бы он ни был совершенен, никогда не исчерпывает своего источника?

Это движение от онтологии символа (что такое символ) к апофатике символа (что символ не может и не должна делать) – это центральный ход философии Лосева, который связывает его с апофатической традицией и одновременно развивает её в новом направлении.

I. Соотношение символа и источника: неравенство в бытии

Каждый символ указывает на источник – на реальность, которую символ репрезентирует, выражает, воплощает.

Икона указывает на святого. Миф указывает на архетип или божество. Слово указывает на смысл или вещь.

Но символ и источник находятся в онтологически асимметричном отношении.

Источник (святой, архетип, смысл) – это одно. Символ (икона, миф, слово) – это многое или производное.

От одного святого может быть множество икон. Один архетип может быть выражен в многих мифах. Один смысл мо-

жет быть выражен в разных словах и на разных языках.

Это означает, что символ зависит от источника, но источник не исчерпывается символом.

Святой может вообще не иметь иконы. Архетип мог бы быть, даже если бы не было мифов. Смысл был бы тем, что он есть, даже если бы не было слова.

Критическое наблюдение: это асимметричное отношение между символом и источником – это онтологическое основание апофатки символа.

Если бы символ был равен источнику, если бы он полностью выражал источник, тогда источник был бы редуцируем к символу.

Но символ никогда не равен источнику. Это означает, что источник всегда избегает полной символизации.

II. Множественность интерпретаций: апофатизм символа как признание его неполноты

Из асимметрии между символом и источником вытекает фундаментальное следствие: один символ может быть интерпретирован по-разному.

Икона святого может быть видена как:

- Образ исторического лица
- Символ добродетели (если это икона святого мученика)
- Место встречи молящегося со святым
- Окно в небесный мир
- Свидетельство реальности святости

Все эти интерпретации частично верны. Но ни одна не ис-

черпывает икону полностью.

Более того: один верующий может встретиться с иконой одним способом (например, как с утешением в горе), а другой верующий встречается с той же иконой совершенно иначе (как с вызовом, как с пророчеством, как с обличением его грехов).

Икона открыта к множеству встреч, и это не слабость иконы, это – её достоинство.

Онтологический смысл: множественность интерпретаций указывает на то, что источник (святой, божество, архетип) превосходит любую единственную интерпретацию.

Если бы источник был полностью схватываем в одной интерпретации, он был бы конечен, ограничен, редуцируем.

Но источник остаётся неисчерпаемым, неограниченным, превосходящим. Это проявляется в том, что символ открывается к множеству встреч.

III. От положительного богословия к апофатическому: границы говорения о символе

Лосев различает два подхода к символу.

Положительный подход: мы говорим, что означает символ. Мы интерпретируем икону, мы объясняем миф, мы определяем смысл слова.

Это необходимо. Без интерпретации символ был бы безмолвен, и мы не получали бы от него ничего.

Но положительный подход имеет границу. Каждая интерпретация является частичной, каждая редуцирует символ.

Апофатический подход: мы отрицаем, что символ полностью выражается в интерпретации. Мы признаём невысказанное в символе, неуловимое, невидимое.

Апофатический подход не означает молчание (это было бы отказом от символа). Апофатический подход означает говорение с сознанием его границ, говорение, которое знает о себе как неполном.

Апофатик говорит: икона означает встречу со святым, но икона не просто означает – икона есть место встречи. И эта встреча превосходит любое её описание.

Критическое наблюдение: апофатизм символа – это не отрицание символа (как это было бы в западном иконоборчестве).

Апофатизм символа – это утверждение того, что символ работает не через то, что он выражает, а через то, что он скрывает, через то невысказанное, которое остаётся в символе.

IV. Избыточность источника: почему символ всегда недостаточен

Лосев развивает идею, что источник (Абсолют, Божество, Архетип) имеет характер избыточности (*гиперболическая реальность, неисчерпаемость*).

Источник содержит в себе бесконечное количество аспектов, измерений, смыслов. Символ может выразить только конечное число этих аспектов.

Святой, на которого указывает икона, жил в определённом

ное время, в определённом месте, совершил определённые деяния. Но святой как источник невидимого, как молящийся перед Богом, как заступник за мир – это измерения святого, которые превосходят то, что может быть изображено в материальной форме.

Икона выбирает определённый момент (например, мучение святого, его видение, его молитва), определённый аспект (его святость, его радость, его скорбь).

Но святой не исчерпывается этим моментом, этим аспектом. Святой остаётся полнотой, которая превосходит любое его частичное изображение.

Онтологический смысл: избыточность источника означает, что символ по определению неполон.

Это не означает, что символ плохой или неправильный. Это означает, что символ расположен в измерении конечности, в то время как его источник расположен в измерении бесконечности.

Символ не может вместить бесконечность источника в свои конечные формы.

V. Иконоборчество как забвение апофатизма символа

Лосев критикует западное иконоборчество (в том числе протестантское и просветительское) как результат забвения апофатизма символа.

Иконоборец говорит: символ (икона) претендует выражать абсолютное. Но абсолютное не может быть выражено в материальной форме. Значит, икона – ложь, идол.

Иконоборец правильно видит, что источник превосходит символ. Но иконоборец делает неправильный вывод: раз символ не может полностью выразить источник, значит символ бесполезен и опасен.

Лосев говорит: нет. То что символ не может полностью выразить источник – это не причина отрицать символ.

То что источник превосходит символ – это условие того, что символ может работать апофатически, может указывать на то, что невысказуемо.

Критическое наблюдение: иконоборец требует выбора: либо символ полностью выражает источник (и тогда это идолопоклонство), либо символ должен быть запрещён (и тогда источник остаётся совершенно недостижимым).

Лосев предлагает третий путь: символ может работать апофатически, может быть местом встречи с источником именно потому, что он не полностью выражает источник, именно потому, что в символе остаётся невысказанное.

VI. Переживание апофатического остатка: встреча со скрытым в символе

Как верующий встречает апофатический остаток, невысказанное в символе?

Лосев говорит, что это происходит через непосредственное переживание, через то, что превосходит интерпретацию.

Когда я молюсь перед иконой, я сначала вижу икону как образ (положительное богословие). Я рассмотрю икону, я вспомню деяния святого, я размышляю о его добродетелях.

Но если молитва становится подлинной, если я вступаю в подлинное общение со святым через икону, то происходит нечто, что превосходит размышление.

Я встречаю святого не как объект моей мысли, а как Другого, который видит меня в ответ. Эта встреча не может быть полностью артикулирована, не может быть полностью выражена в словах.

Это и есть встреча с апофатическим остатком, встреча с тем в иконе, что превосходит любое её объяснение.

Онтологический смысл: апофатический остаток в символе – это место встречи с действительностью источника, которая не сведена к предикатам и интерпретациям.

VII. Символ и ложь: почему редукция символа становится идолопоклонством

Лосев развивает глубокую идею о том, почему полная редукция символа к его интерпретации становится идолопоклонством.

Когда я говорю: икона означает вот это и только это, когда я полностью объясняю икону, когда я думаю, что я полностью понял святого через икону – я совершаю идолопоклонство.

Почему? Потому что я редуцирую святого к тому, что я о нём знаю. Я творю себе идола – образ, полностью подчинённый моему разумению.

Истинное почитание иконы требует, чтобы я признал, что святой превосходит любое мое понимание, что святой оста-

ётся мне неведомым в своей полноте.

Апофатизм символа – это защита от идолопоклонства.

VIII. Модернитет и утрата апофатизма: редукция символа на информацию

Лосев пишет в эпоху, когда модернизм разрушает традиционные формы символизма.

В модернистском искусстве (авангард, абстракционизм, дада) символ теряет связь с источником. Форма становится самостоятельной, она не указывает ни на что вне себя.

Но одновременно в эпоху технократии (которую Лосев видит приближающейся) символ редуцируется на информацию.

Когда реклама использует символ (национальный флаг, образ красоты, образ семьи), она полностью редуцирует символ на то, что он означает для продажи товара.

Символ больше не указывает на источник (на святое, на архетип, на скрытую полноту). Символ становится просто информационным сообщением.

Критическое наблюдение: это редукция символа на информацию – это смерть апофатизма символа.

Когда символ полностью редуцирован на информацию, апофатический остаток исчезает. Источник становится недостижимым, потому что символ больше не охраняет промежуток между видимым (информацией) и невидимым (источником).

IX. Защита неисчерпаемости: политика апофатизма

в XXI веке

Что означает лосевская философия апофатизма символа для нашей эпохи?

Это означает, что мы должны защищать неисчерпаемость в мире, который требует полной редукции, полного знания, полной информации.

Когда система требует, чтобы я был полностью известным (данные, профиль, история), апофатизм символа говорит: во мне есть невысказанное, есть остаток, который не может быть редуцирован на информацию.

Когда культура требует полного смысла (каждый образ должен иметь одно значение, каждый символ должен быть понятен), апофатизм символа говорит: в каждом образе есть избыточность, есть смыслы, которые превосходят любое объяснение.

Защита апофатизма символа – это защита полноты, иррациональности, мистерии в мире полной рационализации.

Х. Вывод: апофатический символ как метафизика удержания

Лосев через анализ апофатизма символа показывает, что удержание промежутка – это не просто отрицание, не просто логический парадокс.

Удержание промежутка – это онтологическое требование, вытекающее из асимметрии между конечным символом и бесконечным источником.

Символ работает именно потому, что он неполон, имен-

но потому, что он не исчерпывает своего источника, именно потому, что в нём остаётся невысказанное.

Апофатизм символа – это не ограничение символа. Это – условие его действительности, условие его способности указывать на реальность, которая превосходит все представления.

В эпоху, когда всё требуется редуцировать на выразимое, на измеримое, на информацию, защита неисчерпаемости источника, защита апофатического остатка в символе становится революционным актом удержания человеческой полноты.

2.3.3. Символическое удержание двойственности мира

Если мы показали, что апофатизм символа защищает неисчерпаемость источника, то теперь мы должны перейти к вопросу о том, как символ работает в расколотом мире, в мире, который испытывает радикальную двойственность, двухполюсность, раздвоение.

Лосев пишет в момент, когда западная модернитет переживает глубочайший кризис: распад традиционных религиозных, политических и эстетических форм, появление двух враждебных мировоззрений (капитализм и коммунизм), разрушение гармонического космоса.

В этот момент Лосев показывает, что символ имеет специальную функцию удерживать двойственность, не редуци-

руя её на одно единство.

I. Кризис двойственности: расколотый мир модернитета
Современный мир, по Лосеву, характеризуется радикальным расколом.

Дух и материя враждуют. Идеал и реальность противостоят друг другу. Субъект и объект отчуждены. Человек и природа разделены.

Это раздвоение – это результат того исторического процесса, который начался с Возрождения, усилился в Просвещении, достиг апогея в промышленной революции и цифровой эпохе.

Западная философия попыталась решить это раздвоение несколькими способами:

- Редукция материи на дух (идеализм): всё есть мышление, сознание, идея. Материя – это просто проекция ума.

- Редукция духа на материю (материализм): всё есть материя, материальные силы, экономические отношения. Дух – это просто отражение базиса.

- Синтез в третьем (гегелева диалектика): дух и материя встречаются в историческом процессе, в диалектическом развитии. История – это разворачивание духа в материи.

Но Лосев видит, что все эти решения неудовлетворительны. Они либо редуцируют реальность, либо создают иллюзию синтеза, который на самом деле является редукцией.

Критическое наблюдение: ни одно из этих решений

не удерживает двойственность как двойственность.

Все они пытаются преодолеть раздвоение, привести его к единству. Но Лосев говорит: двойственность не может и не должна быть преодолена. Двойственность должна быть удержана.

II. Символ как удержание противоположностей: логика не-противоречия или логика символа

Здесь Лосев совершает радикальный философский ход.

Классическая логика требует закона непротиворечия: если А есть, то не-А не может быть одновременно.

Это требование логики справедливо для рациональной аргументации, для абстрактной мысли. Но оно неправильно для реальности, для жизни, для символа.

В реальности противоположности встречаются, сосуществуют, действуют вместе.

Жизнь и смерть – это не просто противоположности, которые исключают друг друга. Жизнь содержит смерть (клетки умирают, организм меняется). Смерть содержит жизнь (из мёртвого возникает новая жизнь).

Бог и мир – это не просто противоположности. Бог содержит мир (как Творец), мир содержит присутствие Бога (как творение).

Но эти противоположности не синтезируются, не сливаются. Они остаются двойственностью.

Онтологический смысл: символ – это форма высказывания, которая может удержать противоположности без их ло-

гического снятия.

Символ говорит: это и то одновременно. Это не логическое противоречие, это – символическая истина.

III. Пример: икона как удержание божественного и материального

Лосев развивает классический пример, который мы уже видели, но теперь с новым акцентом на двойственность.

Икона одновременно материальна и духовна. Это доска и краска (материя). Это образ святого и его молитвенное предстояние (дух).

Логически это противоречит. Объект не может быть одновременно материальным и духовным, конечным и бесконечным, видимым и невидимым.

Но икона удерживает эту двойственность в себе. Икона – это место, где противоположности встречаются без синтеза.

Верующий встаёт перед иконой и молится. Он молится материальному образу (он целует икону, прикладывается к ней). Но он молится образу святого, он встречает святого духовно.

Материя и дух работают вместе, они не враждуют, они не редуцируются друг на друга. Они удерживаются символически.

IV. История как символическое удержание: смысл развивается, не синтезируясь

Лосев применяет логику символа к истории. История – это не просто развитие (как у Гегеля и Маркса), где проти-

воположности синтезируются в новом единстве.

История – это символическое разворачивание, в котором противоположности остаются противоположностями, но в каждый момент истории проявляется новый аспект их взаимодействия.

Например, в средневековье символическое удержание двойственности (материального и духовного) выражалось в иконе, в храме, в литургии.

В Возрождении эта двойственность раскалывается. Ренессанс открывает материю как самостоятельную красоту, отдельную от духа. Тело становится собственным царством, отличным от царства духа.

В модернитете раскол полный. Материя и дух враждуют. Материализм требует изгнания духа. Идеализм требует редукции материи.

Но эта история – это не история прогресса и регресса. Это – история развития символического сознания.

Средневековое символическое удержание было наивным (оно не знало о расколе в явном виде). Модернистский раскол болезнен, но он открывает более сложное понимание двойственности.

Будущее (по Лосеву) требует возврата к символическому удержанию, но уже не наивного, а сознательного, неся в себе опыт раскола.

Критическое наблюдение: это означает, что символическое удержание двойственности – это не просто возврат

к традиции.

Это – новый синтез, который удерживает опыт раскола внутри себя, но отказывает в финальном разрешении раскола через редукцию.

V. Искусство как практика символического удержания

Лосев развивает свою философию, обращаясь к искусству. Искусство – это не просто отражение реальности, и не просто выражение идей.

Искусство – это практика удержания двойственности.

В музыке: звук (материальное, физическое явление) становится музыкой (духовным, смысловым явлением).

Физически, звук – это колебания воздуха, это материя. Но в музыке звук становится смыслом, становится выражением чувства, идеи, метафизического переживания.

Материя и дух не синтезируются в музыке. Они остаются двойственностью. Но в двойственности они образуют единое целое.

В живописи: холст и краска (материя) становятся видением художника (дух). Цвет остаётся физическим явлением, но он становится носителем смысла, эмоции, идеи.

В литературе: слово (звук, письмо – материя) становится смыслом, образом, историей (дух).

VI. Модернистское искусство и утрата символического удержания

Но XX век видит крушение символического искусства.

Модернистское искусство (авангард, экспрессионизм,

конструктивизм) отказывается от символического удержания двойственности.

Авангард берет одну сторону раскола (например, форму, материю) и абсолютизирует её. Абстрактное искусство отрицает материальность в пользу чистой формы.

Дада и сюрреализм, напротив, выходят за пределы логики вообще, они отрицают возможность удержания двойственности через символ.

Лосев видит в этом распаде модернистского искусства признак духовного кризиса.

Когда искусство теряет способность удерживать двойственность, оно теряет связь с реальностью. Искусство становится либо пропагандой (один полюс раскола – коммунизм), либо отрешённой абстракцией.

VII. Символ и идеология: двойственность как защита от идеологического захвата

Лосев развивает политически острую идею о том, что идеология работает через отрицание двойственности.

Идеология требует, чтобы реальность была одномерна, чтобы было ясно: добро и зло, враг и союзник, истина и ложь.

Идеология работает через редукцию: она либо идеализирует реальность (объявляя революцию спасением), либо материализует её (объявляя революцию всего лишь экономическим процессом).

Идеология отрицает двойственность. Она требует либо полной веры, либо полного отрицания.

Символ, напротив, сохраняет критическую дистанцию через двойственность.

Символ говорит: идеал и реальность не совпадают, но они связаны. Мы должны быть верны идеалу, но мы должны видеть его отличие от реальности.

Символ позволяет участвовать в идеале, не впадая в идеологический фанатизм.

Критическое наблюдение: символическое удержание двойственности – это защита от идеологии.

Когда символическое удержание разрушается, когда реальность редуцируется на один полюс, возникает идеология.

VIII. Современное значение: символическое удержание в мире расколотой информации

Что означает лосевское учение о символическом удержании двойственности для нашей эпохи?

Это означает, что мы живём в момент, когда двойственность становится настолько острой, что символическое её удержание кажется невозможным.

С одной стороны, мир цифры (данные, информация, алгоритмы). С другой стороны, мир живого (тело, чувство, смерть).

Система требует редукции живого на данные. Система требует, чтобы я был полностью известен, полностью информирован.

Но символическое удержание говорит: живое и цифровое не синтезируются. Они остаются двойственностью.

Я должен участвовать в цифровом мире, но я должен удерживать резерв – часть себя, которая остаётся невидимой, неизвестной, живой.

Это не возврат к традиции (что было бы наивным). Это – сознательное удержание двойственности, осознание раскола и отказ от его редукции.

IX. Символ как промежуток, удерживающий двойственность

Мы можем теперь увидеть, что промежуток и двойственность связаны.

Промежуток – это пространство, в котором противоположности встречаются без синтеза. Символ – это форма жизни в промежутке.

В промежутке между материальным и духовным (как в иконе) живёт молящийся, живёт символическое сознание.

В промежутке между идеалом и реальностью живёт историческое существо, держащееся за идеал, но трезво видящее реальность.

В промежутке между цифровым и живым живёт современный человек, участвуя в цифровом миру, но удерживая живое в себе.

X. Вывод: символическое удержание как спасение от редукции

Лосев через анализ символического удержания двойственности показывает, что метафизика удержания – это не просто логическая или онтологическая позиция.

Это – экзистенциальная необходимость, способ остаться человеком в мире, требующем редукции.

Символ удерживает двойственность не потому, что это логически правильно (логика требует избежать противоречия).

Символ удерживает двойственность потому, что в символе происходит встреча реальностей, которые не могут быть редуцированы.

В эпоху, когда требуется полная редукция (на данные, на идеологию, на материальный интерес), символическое удержание становится актом свободы и сопротивления.

Удерживать символ – это значит удерживать полноту мира, отказывая в его расчленении на враждебные части.

Это – не утопия, не мечта о единстве. Это – трезвое, сознательное удержание раскола внутри самой жизни, в промежутке между полюсами, в пространстве символа.

2.4. Крах апофатики

2.4.1. Трансцендентный предел: неспособность мыслить имманентный промежуток

Мы пришли к критическому моменту нашей генеалогии. Апофатическая теология создала мощную архитектуру удержания – от Дионисия через Флоренского к Лосеву. Эта архитектура охраняла промежуток, защищала невидимое, утверждала неисчерпаемость источника.

Но апофатика имеет фундаментальный пороки, который становится ясным только в контексте XX и XXI веков. Этот порок не в её логике, а в её ориентации: апофатика ориентирована на трансцендентное, на то, что находится по ту сторону мира.

В момент, когда трансцендентное исчезает из горизонта (или становится сомнительным, неправдоподобным, потерявшим культурную силу), апофатика теряет свой способ удержания промежутка.

Более того: апофатика оказывается неспособной мыслить имманентный промежуток, промежуток внутри самого мира, промежуток, который не имеет никакого трансцендентного источника.

I. Апофатика как религиозная технология: её зависимость от трансцендентного

Апофатическая теология, в её классической форме, рабо-

тает через отрицание предикатов о Боге.

Бог не есть благо, не есть сущность, не есть единство – в смысле, привычном нам. Бог превосходит, Бог сверх-сущностен, Бог находится в мраке, недоступен для познания.

Эта апофатика работает только если я предполагаю, что есть то, что трансцендирует мир, что превосходит конечное, что остаётся мне недоступным.

Апофатик молчит перед лицом трансцендентного. Молчание здесь имеет смысл: я умолкаю потому, что предмет моей речи по определению не может быть выражен в речи.

Но что происходит, когда трансцендентное исчезает? Когда я перестаю верить, что есть что-то, превосходящее мир? Когда всё, что есть, есть только это – мир, человек, природа, история, данные.

В этот момент апофатизм становится попросту молчанием без предмета. Я молчу, но я молчу перед пустотой.

Критическое наблюдение: апофатика конституирует себя через отношение к трансцендентному.

Без трансцендентного апофатика теряет своё содержание, становится просто техникой отрицания без объекта.

Это означает, что апофатика в XXI веке, в эпоху массового атеизма, в эпоху, когда нет консенсуса относительно существования Бога или трансцендентного, становится культурно беспомощной.

Её мудрость не может быть передана тем, кто не верует в то, во что веровала апофатика.

II. Крах трансцендентного в модернитете: потеря религиозного консенсуса

Ницше объявляет в конце XIX века: Бог мёртв. Это не просто декларация атеизма. Это – описание культурного факта: трансцендентное перестало быть очевидностью европейской культуры.

В Средние века апофатическая теология имела смысл потому, что все веровали в Бога. Апофатика была способом защиты от слишком простого образа Бога, способом углубления веры.

В Новое время, с рождением науки и секуляризации, Бог становится спорным, сомнительным. Апофатика начинает работать иначе: она становится способом защиты веры от критики.

Апофатик говорит: Бога нельзя познать, поэтому критика науки к Богу неправомерна. Наука говорит о известном, а Бог находится вне знания.

Но эта защита работает только пока люди ещё верят, что есть что-то вне знания, что есть трансцендентное.

Когда наука полностью захватывает горизонт (когда физикализм становится доминирующей парадигмой), апофатическая защита рушится.

Потому что апофатика теперь говорит: Бог неизвестен. Но если нет никаких свидетельств существования Бога, если всё может быть объяснено материально, то апофатика молчит перед ничем.

III. Подмена апофатики на агностицизм: потеря смысла молчания

В XX веке апофатика тихо подменяется агностицизмом.

Агностицизм говорит: мы не можем знать, существует ли Бог. Это – скромное признание границ знания.

Но агностицизм – это не апофатика. Апофатика молчит перед Богом, перед трансцендентным, которое она признаёт реальным, хотя и незнаваемым.

Агностицизм молчит потому, что он не знает, есть ли вообще что-то для молчания.

Апофатическое молчание – это звучащее молчание, молчание перед лицом присутствия. Агностическое молчание – это молчание перед неопределённостью.

Критическое наблюдение: когда апофатика трансформируется в агностицизм, она теряет свою онтологическую базу.

Апофатика была защитой промежутка, который удерживал встречу между миром и трансцендентным. Агностицизм защищает только границу знания.

IV. Имманентность как новая реальность: промежуток без источника

Но вот парадокс XXI века: промежуток остаётся, даже когда исчезает трансцендентное.

Даже в полностью секуляризированном мире, в мире без Бога, в мире, где всё объясняется материально, остаётся промежуток.

Промежуток между сознанием и материей. Промежуток

между языком и реальностью. Промежуток между стимулом и реакцией. Промежуток между данными и личностью.

Эти промежутки невозможно заполнить, невозможно преодолеть только материально, только рационально, только информационно.

Но апофатика неспособна мыслить эти промежутки, потому что апофатика приучена думать о промежутке как о расстоянии до трансцендентного, как о пути к Богу.

Апофатика не развила способность мыслить промежуток как имманентное явление, как то, что находится внутри мира, что не имеет источника вне этого мира.

Онтологический смысл: апофатика создала мощную архитектуру для удержания вертикального промежутка (между небом и землёй, между Богом и миром).

Но она оставила неработающей архитектуру горизонтального промежутка (между мною и другим, между желанием и удовлетворением, между видимым и невидимым внутри мира).

V. Неспособность апофатики: три критических пункта

Мы можем различить три момента, в которых апофатика оказывается неспособной мыслить имманентный промежуток:

Первый момент: проблема этики. Апофатика утверждает молчание перед Божественным. Но молчание перед Другим – это не молчание перед Богом. Молчание перед Другим может быть равнодушием, жестокостью, отказом от от-

ветственности.

Апофатика не развила этику молчания в имманентном поле, этику удержания промежутка между мною и Другим внутри общего мира.

Второй момент: проблема действия. Апофатический путь ведёт к мистицизму, к отказу от мира, к монастырской келье. Но XX век показал, что нельзя просто отказаться от мира.

Мир требует действия, политического решения, исторического выбора. Апофатика молчит перед этим требованием.

Третий момент: проблема культуры. Апофатическая традиция формировала культуру (икону, литургию, символ). Но когда трансцендентное исчезает, эта культура становится эстетикой, красивым пережитком.

Апофатика не может объяснить, почему икона осталась бы важной в мире без Бога, почему символ осталась бы значимым в мире полной материализации.

VI. Крах в XX веке: свидетельства

XX век дал ясные свидетельства краха апофатики как способа ориентации в мире.

Великие апофатические мыслители XX века – Флоренский, Лосев, сам Хайдеггер (в его позднем периоде) – переживают кризис веры в возможность апофатического удержания.

Флоренский, философ иконы и символа, становится священником, но затем – жертвой советского террора. Его апо-

фатическое молчание не защитило его от истории.

Лосев переживает мучительный период отречения от веры, работает в советском материализме, и только позже возвращается к символизму, но уже в другом контексте.

Хайдеггер в конце жизни говорит: единственное, что может спасти нас, – это Бог. Но он видит, что Бог не приходит. Молчание становится полным, покидает всякий смысл.

VII. Современная ситуация: апофатика как историческое наследие

Сегодня апофатическая теология существует как наследие, как музейный предмет, как источник вдохновения для некоторых религиозных движений.

Но она утратила свою функцию как способ ориентации в мире. Она не может ответить на вопросы современного мира, потому что эти вопросы предполагают имманентность, а апофатика мыслит только трансцендентное.

Апофатика учит молчать перед не высказываемым. Но современный человек, в мире полной информации, полной речи, требует не молчания, а активного удержания промежутка, активного сопротивления захвату его личности данными.

Апофатика говорит: есть что-то, превосходящее мир. Современный человек, потеряв веру в трансцендентное, должен найти основание для удержания промежутка в самом мире.

VIII. Необходимость перехода: от апофатики к метафизике промежутка

Крах апофатики – это не критика апофатики. Апофатика была прекрасна и глубока для своего времени.

Крах апофатики – это исторический факт: апофатика больше не работает как культурная сила, как способ передачи мудрости.

Это означает, что нам нужна новая логика удержания, логика, которая не зависит от веры в трансцендентное, которая может мыслить промежуток как имманентный факт.

Эта новая логика не может быть апофатической. Апофатика по определению говорит о том, что превосходит слово. Новая логика должна говорить о промежутке, который находится внутри мира, который может быть мыслим, описан, практикуем.

Эта новая логика – это то, что мы называем метафизикой промежутка.

IX. Переходный момент: апофатика и её воспоминание

Но апофатика остаётся необходимой как воспоминание. Воспоминание о том, что был когда-то способ удержания, способ защиты промежутка.

Апофатика остаётся как показатель того, что есть неизреченное, есть не высказываемое, есть то, что не может быть полностью редуцировано на информацию.

Апофатика показывает, что молчание может быть наполненным, что молчание может быть актом познания, что молчание может быть защитой.

X. Вывод: конец первой линии, начало второй

Крах апофатики означает конец одной линии генеалогии удержания.

Апофатическая линия вела от Дионисия через Флоренского к Лосеву. Эта линия была ориентирована на трансцендентное, на защиту неясного, на молчание перед Божественным.

Но эта линия потеряла культурную и историческую почву. В XX веке трансцендентное исчезает, и апофатика оказывается без предмета.

Это означает, что нам нужна новая линия удержания, линия, которая работает не с отрицанием (апофатика), а с утверждением промежутка как онтологической реальности.

Это – переход от апофатики к метафизике промежутка, от молчания к говорению о молчании, от веры в трансцендентное к утверждению имманентного промежутка.

2.4.2. Индивидуализм аскезы и невозможность коллективного молчания

Теперь мы должны углубить анализ краха апофатики, обратившись к её структурной особенности: апофатика всегда была технологией индивидуальной, технологией отдельного аскета, отдельного монаха, отдельного мистика.

Апофатический путь – это путь восхождения к Богу, путь отрицания мира, путь молчания. Это путь, который совершается в одиночестве перед Божественным.

Но XX и XXI века ставят перед нами проблему, которую апофатика не предусматривала: проблему коллективного удержания, проблему того, как удержать промежуток не для себя одного, а для всех, как защитить невидимое не в келье, а в общественном пространстве.

Это – историческое переворачивание, которое показывает третью причину краха апофатики: её неспособность масштабироваться, её неспособность стать коллективной практикой.

I. Структура апофатизма: одиночество как онтологическое условие

Апофатическая традиция (монашество, мистицизм, пустынничество) всегда была структурирована вокруг отдельного субъекта.

Апофатик отходит от мира. Апофатик отрицает плоть, собственность, социальные связи. Апофатик поднимается к Богу в одиночестве.

Это не означает, что апофатические традиции были чисто индивидуальными. Монастыри собирали монахов, создавали братства, формировали общины.

Но даже в общине апофатический путь остаётся индивидуальным. Каждый монах молится в одиночестве, каждый восходит в одиночестве, каждый встречается с Божественным наедине.

Община монастыря поддерживает этот индивидуальный путь, но она не является сущностью апофатизма.

Критическое наблюдение: апофатика – это по определению путь отдельного.

Дионисий пишет о восхождении одного ума, одного аскета. Флоренский молится в одиночестве перед иконой. Лосев создаёт философию символа для отдельного человека, способного увидеть в символе встречу двух миров.

Апофатика спрашивает: как я встречу Бога? Апофатика не спрашивает: как мы вместе будем удерживать промежуток?

II. Молчание как личная практика и его невозможность как коллективный акт

Апофатическое молчание имеет особую структуру: это молчание одного перед Всевышним.

В монастыре или пустынничестве молчание – это личный выбор монаха. Монах молчит, потому что он хочет слушать Бога. Его молчание – это его ответственность, его аскеза, его путь.

Но что происходит, если мы пытаемся установить молчание коллективно? Что происходит, если мы требуем, чтобы все молчали?

Тогда молчание становится принуждением, молчание становится идеологией.

Это то, что мы видели в XX веке в тоталитарных режимах. Режим требует молчания. Режим запрещает речь, запрещает возмущение, запрещает возражение. Режим устанавливает коллективное молчание через террор.

Это молчание не имеет ничего общего с апофатическим молчанием. Это молчание – это смерть слова, это смерть субъектности.

Но проблема в том, что апофатика не может различить между личным молчанием (аскезой) и коллективным молчанием (репрессией).

Апофатика исходит из предположения, что молчание – это всегда благо, потому что молчание охраняет встречу с трансцендентным.

Но коллективное молчание может быть злом, может быть захватом, может быть отрицанием голоса тех, кого система хочет подчинить.

Онтологический смысл: апофатика не может говорить о политике молчания, о политике удержания промежутка в общественном пространстве.

Апофатика остаётся в сфере духовной, личной. В момент, когда промежуток становится общественным вопросом, апофатика оказывается беспомощной.

III. Проблема трансляции: почему апофатический опыт невозможно передать коллективно

Апофатический опыт – это личный опыт встречи с не высказываемым, личный опыт восхождения в Божественное.

Этот опыт по определению не может быть полностью передан другому. Я могу рассказать о моём опыте, я могу дать инструкции для того, чтобы другой прошёл похожий путь, но сам опыт остаётся моим личным.

В традиционных культурах эта личная непередаваемость компенсировалась общей верой, общей традицией, общей практикой.

Все верили в Бога. Все читали те же тексты. Все совершали те же обряды. Внутри этого общего поля каждый совершал свой личный апофатический путь.

Но XX век разрушает эту общую платформу. Вера распадается. Традиция теряет силу. Теперь апофатический опыт одного человека (например, Флоренского или Лосева) остаётся абсолютно одиночным.

Никто не может следовать его пути, потому что пути больше нет. Никто не может разделять его веру, потому что вера исчезла. Апофатический опыт становится личным достоянием, которое невозможно передать.

Критическое наблюдение: в XX веке апофатика становится отдельным голосом против времени, но голосом, который не может собрать сообщество, который не может масштабироваться.

Флоренский пишет о символе, но его письма так и остаются письмами, они не становятся коллективной практикой.

Лосев создаёт философию символа, но в условиях советского материализма его философия остаётся подчас скрытой, её невозможно жить открыто, её невозможно делить с другими.

IV. Аскеза в миру: утопизм апофатики перед лицом современности

Апофатическая традиция предусматривала уход из мира. Монах уходит в пустыню, уходит в монастырь, уходит из социальной жизни.

Это нормально, пока мир оставляет место для такого ухода. Но XX век – это век, в который уход из мира становится невозможным.

Советская система требует участия всех. Монаха всё равно мобилизуют, включают в систему, заставляют действовать.

Глобальная капиталистическая система требует участия всех. Даже если ты не хочешь работать, ты работаешь – через потребление, через данные, через твоё присутствие в сети.

В этом контексте апофатическая идея ухода из мира становится утопией. Её нельзя реализовать.

Апофатик XX века вынужден оставаться в миру, но апофатика не учит, как остаться в миру, как быть апофатиком в системе.

Апофатика учит отрицанию мира, отказу от мира. Но отказ от мира невозможен, если мир тебя удерживает.

V. Молчание в толпе: парадокс современного апофатизма

Представим себе апофатика XX века, который хочет молчать перед Божественным, хочет совершать аскезу.

Но апофатик живёт в городе. Вокруг него – шум машин, крики политических лозунгов, реклама, информационный поток.

Апофатик может закрыть уши, но он не может закрыть миру. Апофатик может молчать во рту, но информация входит в его мозг.

Молчание в толпе – это не молчание перед Бог. Молчание в толпе – это попытка не слышать крик толпы.

Это молчание имеет совсем другой смысл. Это молчание – это сопротивление, это защита от захвата, это граница, которую апофатик проводит между собой и системой.

Но апофатика не разработала этику такого молчания. Апофатика не знает, как молчать в толпе, как удерживать промежуток в условиях постоянного шума и требования речи.

VI. Поколенческий разрыв: почему апофатика не может быть передана следующему поколению

В Средние века апофатическая традиция передавалась от учителя к ученику, от монаха к послушнику, от жизни монастыря к жизни монастыря.

Но это было возможно потому, что форма жизни оставалась той же. Каждый новый ученик входил в ту же систему отречения, видел того же Бога, молился теми же молитвами.

В XX веке этот поколенческий разрыв окончателен. Флоренский пишет, но его сын не верует в то, во что верует Флоренский. Лосев создаёт философию символа, но его книги запрещаются, изгоняются.

Традиция разрывается не потому, что она плохая, а потому, что мир изменился.

Новое поколение живёт в совершенно другом мире. Для них Бог – это спорный вопрос, апофатическое молчание – это непонятная архаика, монастырь – это музей.

Апофатика не может быть адаптирована для нового мира, потому что апофатика по определению враждебна адаптации. Апофатика требует отрицания мира, а новый мир требует переговоров, диалога, встречи.

VII. Солидарность против молчания: политическое ограничение апофатики

XX век показывает, что молчание может быть предательством. Молчание перед лицом зла может означать согласие со злом.

В концентрационном лагере апофатическое молчание невозможно. В лагере человек должен кричать, должен свидетельствовать, должен говорить о жестокости.

Апофатика требует молчания перед Божественным. Но XX век требует говорения против зла.

Это – противоречие между апофатикой и требованиями современности.

Более того: то коллективное молчание, которое апофатика не может различить от индивидуального молчания, часто работает во благо системе, во благо угнетения.

Система требует молчания. Система запрещает говорение, крики, протест. И апофатика с её культивированием молчания становится инструментом подчинения, даже если это не осознаётся апофатиком.

Критическое наблюдение: апофатика оказывается политически уязвимой в условиях массового общества.

Молчание апофатика может быть использовано системой как согласие, как сотрудничество, как позиция, выгодная репрессивному режиму.

VIII. Мудрость апофатики и её изоляция в XX веке

Это не означает, что апофатика неправда. Апофатика глубока и верна в том, что касается встречи с трансцендентным, в защите не высказываемого, в утверждении того, что язык имеет границы.

Но апофатика остаётся изолированной мудростью, мудростью для немногих, мудростью, которая не может быть социализирована, которая не может стать коллективной практикой.

В XX веке апофатическая мудрость остаётся голосом в пустыне, голосом, который слышат только те, кто способен слушать, голосом, который не может изменить курс истории.

IX. Необходимость коллективной логики удержания: выход из апофатики

Крах апофатики в XX веке связан именно с этим: апофатика была техникой индивидуального удержания промежутка, но современность требует коллективного удержания.

Это означает, что нам нужна логика удержания, которая может быть практикована многими, которая может быть передана, которая может масштабироваться.

Эта логика не может быть апофатической, потому что апо-

фатика по определению индивидуальна, по определению основана на молчании, по определению невыразима.

Новая логика должна быть способна к речи, к передаче, к коллективизации. Эта логика – это то, что мы называем метафизикой промежутка.

Х. Вывод: апофатика как предпосылка метафизики промежутка

Индивидуализм апофатической аскезы и невозможность коллективного молчания – это второе ясное свидетельство краха апофатики как способа ориентации в современном мире.

Апофатика была величественной архитектурой удержания, но эта архитектура была построена для одного, для аскета, для монаха, для мистика, ищущего встречи с Божественным.

Апофатика не была построена для масс, для истории, для политики, для коллективного человечества.

Это не критика апофатики. Это – признание её границ, признание того, что апофатика нуждается в дополнении, в развитии, в трансформации.

Метафизика промежутка – это попытка создать логику удержания, которая может быть коллективной, которая может быть политической, которая может работать в условиях потери трансцендентного.

Но эта метафизика рождается из апофатики, из воспоминания об апофатике, из попытки сохранить мудрость апофа-

тики внутри новой логики.

2.4.3. Травма и навязанное молчание: пределы духовной практики апофатики

Теперь мы должны обратиться к самому болезненному свидетельству краха апофатики – к её встрече с травмой и навязанным молчанием.

Апофатика предполагает, что молчание – это результат выбора, результат духовного пути, результат восхождения к Божественному. Молчание в апофатике – это добровольное молчание, молчание, которое я выбираю, потому что я выбираю путь удержания промежутка.

Но XX век, XX век концентрационных лагерей, пыток, массовых убийств, показывает, что существует совершенно другое молчание – молчание, которое навязано, молчание боли, молчание, которое является результатом травмы.

Апофатика оказывается беспомощной перед этим молчанием, потому что апофатика создана для встречи с трансцендентным, а травма – это встреча с абсолютным имманентным, встреча с болью, которая не имеет смысла, встреча с темнотой, которая не является мраком Божественного.

I. Два молчания: добровольное и навязанное

Мы должны различить два типа молчания, которые апофатика систематически путала.

Добровольное молчание (апофатическое молчание): это молчание монаха, который молчит перед Божественным.

Монах молчит, потому что слова не могут выразить встречу с трансцендентным. Молчание здесь – это форма слушания, форма открытости, форма смирения.

В добровольном молчании есть свобода. Монах может говорить, если захочет. Монах выбирает молчание. И именно потому, что молчание – это выбор, оно имеет смысл, оно открывает встречу с трансцендентным.

Навязанное молчание (травматическое молчание): это молчание жертвы, которая не может говорить. Жертва пытки молчит потому, что язык отнял у неё боль. Жертва нацистского режима молчит потому, что слова её убили, потому что свидетельствовать значит пережить ещё раз травму.

В навязанном молчании нет свободы. Жертва не может говорить, даже если хочет. И даже если жертва найдёт слова, эти слова всегда будут неадекватны, всегда будут недостаточны для выражения опыта.

Критическое наблюдение: апофатика, изучая молчание монаха, создала философию молчания, которая может быть приложена к молчанию жертвы.

Апофатика говорит: молчание охраняет встречу с трансцендентным. Жертва может подумать: значит, моё молчание охраняет встречу с... чем? С Богом, который позволил мне пытаться? Со смыслом моей боли?

Апофатика, которая выявляет молчание как добродетель, может стать оправданием молчания жертвы, оправданием её неспособности или её страха говорить.

II. Травма как разрыв апофатической логики

Травма имеет специфическую структуру, которая разрушает апофатическую логику.

В апофатике есть градация молчания. Молчание монаха начинается быть молчанием перед Божественным, но это молчание содержит в себе ожидание встречи, содержит надежду на встречу, содержит смысл.

Молчание монаха – это молчание, полное смысла, полное потенциала встречи.

Но молчание жертвы травмы – это молчание без смысла, молчание, которое не открывает встречу, которое закрывает встречу.

Жертва молчит потому, что она не может говорить. Её молчание – это не выбор, это навязанность. Её молчание – это отсутствие слова, отсутствие голоса, отсутствие субъектности.

Онтологический смысл: травма показывает, что молчание может быть не только охраной встречи, но и уничтожением возможности встречи.

Апофатика видит молчание как защиту промежутка. Но травма показывает, что молчание может быть уничтожением промежутка, уничтожением способности Другого ответить мне, уничтожением способности субъекта говорить.

III. XX век и парадокс невысказываемости травмы

В XX веке произошли события, которые создали парадокс: события, которые необходимо высказать, но которые

невозможно полностью выразить.

Холокост – это парадигматический пример этого парадокса.

Холокост требует свидетельствования. Те, кто пережили Холокост, чувствуют ответственность говорить, передавать, свидетельствовать для потомков.

Но Холокост – это событие, которое превосходит язык. Невозможно полностью выразить, что значит видеть смерть, видеть уничтожение миллионов, видеть абсолютное зло.

Выжившие в Холокосте говорят об этом парадоксе: необходимость говорить сталкивается с невозможностью говорить.

Здесь апофатика может показаться спасением. Апофатика говорит: есть не высказываемое, есть то, что не может быть полностью выражено. Может быть, молчание перед Холокостом – это апофатическое молчание?

Но это было бы ошибкой. Молчание перед Холокостом – это не молчание перед Божественным. Это молчание – это поражение языка перед абсолютным злом.

И апофатика, если она позволяет молчать перед Холокостом, становится сообщницей забывчивости, становится способом избежать необходимого свидетельствования.

IV. Эли Визель и парадокс выжившего: нужно говорить, невозможно говорить

Эли Визель, выживший в Холокосте, создаёт литературу, которая сталкивается с этим парадоксом напрямую.

Визель пишет: молчание необходимо. Молчание выжившего охраняет святость событий, охраняет достоинство мёртвых. Невозможно говорить о Холокосте, как если бы это был обычный исторический событие.

Но Визель также пишет. Визель создаёт «Ночь» – произведение, в котором молчание становится видимо, становится структурой текста. Визель пишет молчание.

Это не апофатическое молчание. Это молчание, которое содержит боль, молчание, которое не охраняет встречу с трансцендентным, а свидетельствует об отсутствии встречи, об отсутствии Бога, об отсутствии смысла.

Визель показывает, что выживший должен преломить молчание, должен найти слова, но слова, которые содержат молчание, слова, которые не притворяются, что они адекватны, слова, которые открыты невысказанному.

Это – совсем другое молчание, чем апофатическое молчание. Это молчание внутри речи, молчание, которое я вынужден разбивать, чтобы свидетельствовать.

V. Апофатика как порог травмы: когда молчание становится невыносимым

Здесь мы видим критический пункт, в котором апофатика достигает своего предела.

Апофатика может быть практикуемой, пока молчание остаётся волюнтарным, пока я выбираю молчание, потому что я верую в смысл молчания.

Но в момент, когда молчание становится травматическим,

в момент, когда молчание – это результат боли, разрушения, уничтожения смысла, апофатика больше не может держать эту ситуацию.

Апофатика предполагает, что молчание имеет смысл, что молчание охраняет встречу. Но травматическое молчание показывает, что молчание может быть бессмыслицей, может быть результатом уничтожения смысла.

В XX веке апофатика сталкивается с травмой и понимает, что её логика недостаточна.

VI. Психоанализ травмы и апофатика: несовместимые логики

Психоанализ XX века (Фрейд, Лакан и позже психология травмы) развивает совершенно другую логику молчания.

Психоанализ говорит: молчание может быть защитным механизмом, молчание может быть вытеснением травмы, молчание может быть блокировкой доступа к невыносимому опыту.

Психоанализ не видит молчание как добродетель. Психоанализ видит молчание как симптом, как проблему, которую нужно решить.

Психоанализ требует говорения, требует артикуляции травмы, требует введения травмы в речь, чтобы она могла быть переработана, интегрирована, пережита.

Здесь психоанализ и апофатика находятся в прямом конфликте. Апофатика требует молчания, психоанализ требует речи.

Критическое наблюдение: XX век видит, как психоанализ постепенно побеждает апофатику в культуре.

В XX веке культура всё больше требует не молчания, а высказывания, не аскезы, а анализа, не духовного пути, а психологической работы.

Это потому, что XX век – это век травмы. XX век требует не уходов из мира, а встречи с миром, встречи с его болью, встречи с его невысказанным.

VII. Навязанное молчание как политический инструмент: апофатика и репрессия

Мы уже говорили о том, что коллективное молчание может быть инструментом репрессии. Но здесь мы должны быть более конкретны.

Тоталитарные режимы (сталинский, нацистский) требуют молчания. Режим запрещает речь, запрещает критику, запрещает рассказывать о репрессиях.

Режим создаёт климат страха, в котором любое слово может быть доносом, в котором молчание становится единственным способом выжить.

В этом контексте апофатическое восхваление молчания может быть опасно. Апофатика, которая говорит, что молчание – это путь к Божественному, может быть интерпретирована как оправдание политического молчания.

И действительно, мы видели, как некоторые апофатики XX века (например, часть русской интеллигенции) использовали апофатическую философию как способ оправдать от-

ход из политики, как способ отказаться от требования высказываться против репрессий.

VIII. Виктимность апофатики: когда жертва вынуждена быть апофатиком

Здесь мы видим самый болезненный парадокс: в системе репрессии жертва вынуждена быть апофатиком, вынуждена молчать, вынуждена отказаться от речи, вынуждена уходить во внутренний мир.

Жертва советской системы молчит не потому, что она выбрала апофатический путь. Жертва молчит потому, что система её заставляет. Но апофатика может придать её молчанию смысл, может сказать: ты молчишь перед Божественным, ты совершаешь аскезу.

Апофатика, которая должна была быть освобождением, становится оправданием несвободы.

Жертва ограбленного голоса может использовать апофатику, чтобы придать смысл своему бессмыслию, чтобы превратить травму в духовный путь.

Но это – ложное спасение. Это травма, которая маскируется духовностью.

IX. Необходимость отличить добровольное молчание от навязанного: новая логика удержания

Всё это показывает, что нам нужна новая логика удержания промежутка, которая будет в состоянии различить между двумя молчаниями.

Новая логика должна уметь сказать:

– Да, есть не высказываемое, есть то, что превосходит язык

– Но не высказываемое не всегда является добром

– Молчание может быть защитой, но молчание может быть и уничтожением

– Нужно уметь сказать, когда молчание необходимо, а когда молчание – это предательство

Эта логика не может быть апофатической, потому что апофатика не может различить между двумя молчаниями.

Эта логика должна быть логикой говорения о молчании, логикой, которая в состоянии артикулировать не высказываемое, которая в состоянии говорить о молчании, не позволяя молчанию быть оправданием отказа от свидетельствования.

Х. Вывод: апофатика как вопрос, требующий ответа

Встреча апофатики с травмой – это встреча апофатики с её пределом.

Апофатика показала, что есть измерения реальности, которые не могут быть полностью выражены, что есть встречи, которые требуют молчания.

Но апофатика оказалась неспособной отличить апофатическое молчание (добровольное, смысле несущее) от травматического молчания (навязанного, смыслоразрушающего).

В XX веке травма показала, что апофатика нуждается в критике, в развитии, в трансформации.

Метафизика промежутка должна удержать мудрость апо-

фатики (её понимание не высказываемого, её охранение границ речи), но одновременно она должна преодолеть апофатику, она должна создать логику, в которой молчание не становится предательством, в которой не высказываемое не становится оправданием умолчания.

Это – сложная задача, задача, которая требует не отрицания апофатики, а её переделки, её перестройки, её воскрешения в новом контексте.

3. Линия II: негативная диалектика как секуляризованная апофатика

3.1. Адорно против диалектики тождества

3.1.1. Негативная диалектика как отказ от синтеза

Если апофатическая теология создала архитектуру удержания промежутка через отрицание говорения о Божественном, то в XX веке появляется другая линия удержания – линия, которая работает не в религиозной сфере, а в сфере разума, истории, общества.

Эта линия – это негативная диалектика Теодора Адорно (1903—1969), немецкого философа, музыковеда, социолога, члена Франкфуртской школы.

Адорно создаёт философию, которая является секуляризованной апофатикой, философию, которая отказывается от синтеза, от примирения противоположностей, от замыкания противоречий в единство.

Если гегелева диалектика требует синтеза (тезис, антитезис, синтез), то Адорно говорит: нет. Противоречия не могут быть синтезированы. Разум не может примирить то, что по своей природе противоречиво.

Это – поворот в истории философии, поворот, который перемещает апофатическую логику из религиозного поля в поле разума и истории.

I. Гегелева диалектика как логика захвата и редукции

Чтобы понять Адорно, мы должны сначала понять, что он критикует в Гегеле.

Гегелева диалектика – это попытка показать, что история является развитием разума, что противоречия в истории разрешаются через диалектический процесс, что история ведёт к окончательному примирению (абсолютному знанию).

Гегель говорит: возьмём два противоположных определения (например, бытие и небытие). Они находятся в противоречии. Но это противоречие не является окончательным. Противоречие разрешается в третьем определении (становление), которое снимает (*aufheben*) обе стороны противоречия и примиряет их в себе.

Эта логика применяется ко всей истории. История – это развитие противоречий, каждое из которых разрешается в новом синтезе, и эти синтезы ведут к окончательному самопознанию разума.

Но Адорно видит в этой логике логику захвата.

Гегелева диалектика требует, чтобы всё было сведено к разуму, чтобы всё было понято в терминах рационального развития.

Гегелева диалектика требует, чтобы противоречие было разрешено. Гегелева диалектика не допускает, чтобы проти-

воречие оставалось противоречием, чтобы конфликт оставался конфликтом, чтобы боль оставалась болью.

Критическое наблюдение: гегелева диалектика работает как редукция многоликости опыта к логической схеме.

Гегель требует от истории, чтобы она была разумна, чтобы она была телеологична, чтобы она вела к цели.

Но XX век показал, что история может быть неразумна, может быть абсурдна, может вести в пропасть.

Холокост – это не момент в гегелевской диалектике, не противоречие, которое должно быть синтезировано. Холокост – это абсолютный отказ от логики, это тьма, которая не может быть просвещена разумом.

II. Адорно и Холокост: почему диалектика должна быть остановлена

Адорно пишет после Второй мировой войны, после Холокоста, в контексте разрушения европейской цивилизации.

Адорно видит, что XX век показал, что разум может быть использован для зла, что технология и рациональность могут служить машине смерти.

Нацистская Германия была передовой в технике, в науке, в искусстве. И эта же Германия создала систему уничтожения миллионов людей.

Адорно понимает, что гегелева диалектика, если её применить к XX веку, приведёт к ужасающему выводу: Холокост – это момент в развитии разума, это этап в истории человечества.

Это было бы кощунством. Адорно говорит: нет, мы должны отказаться от любой философии истории, которая пытается примирить то, что не может быть примирено.

Мы должны отказаться от гегелевой диалектики, потому что гегелева диалектика делает невозможным моральное возмущение перед лицом абсолютного зла.

Гегелева диалектика требует видеть смысл, видеть развитие, видеть необходимость. Но перед лицом Холокоста нет смысла, нет развития, есть только абсолютное случайное зло.

III. Негативная диалектика: диалектика без синтеза

Адорно предлагает альтернативу: негативную диалектику.

Негативная диалектика – это диалектика, которая отказывается от синтеза.

Негативная диалектика говорит: противоречия реальны, противоречия неразрешимы, противоречия должны быть удержаны в их противоречивости.

Вместо того чтобы искать третье определение, которое синтезирует противоположности, негативная диалектика остаётся в напряжении противоречия, остаётся в боли противоречия, не позволяя себе лживого примирения.

Негативная диалектика не ищет истину как положительное определение, как синтез противоположностей. Негативная диалектика ищет истину через отрицание, через показывание того, что любое положительное определение является неадекватным, редукционным, насильственным.

Онтологический смысл: негативная диалектика – это ло-

гика удержания противоречия без его разрешения.

Это логика, которая напоминает апофатику. Апофатика отрицает, что Божественное может быть определено. Адорнова диалектика отрицает, что разум может примирить противоречия.

Апофатика удерживает промежуток через молчание. Адорнова диалектика удерживает промежуток через мышление в отрицании, через бесконечное отрицание любого положительного утверждения.

IV. Диалектика тождества: разум как машина редукции

Адорно вводит критическое понятие: диалектика тождества (*identity thinking*, *Identitätsdenken*).

Диалектика тождества – это способ мышления, в котором разум требует, чтобы всё было сведено к одному, чтобы различие было устранено, чтобы многообразие было редуцировано на единство.

Диалектика тождества начиналась в древней Греции с Парменида, который требовал, чтобы быть значило быть тождественным самому себе, чтобы противоречие было исключено.

Диалектика тождества развивается через средневековую философию, через Декарта, через Просвещение, и достигает своего логического завершения в гегелевой системе, в которой разум полностью овладевает реальностью.

Но диалектика тождества имеет цену: эта цена – это насилие, насилие, совершаемое разумом над реальностью, над

неравным, над преходящим, над единичным.

Когда разум требует, чтобы всё было сведено к единству, разум совершает насилие над тем, что не может быть сведено, над тем, что остаётся несводимым.

Критическое наблюдение: диалектика тождества — это не просто логическая проблема.

Диалектика тождества имеет политическое и историческое измерение. XX век показал, что диалектика тождества может быть использована как оправдание для уничтожения того, что не может быть включено в единство.

Нацистская идеология использовала логику тождества: одна раса, одна нация, одна воля, уничтожение всего, что не соответствует этому единству.

Сталинский режим использовал марксистскую диалектику (которая является формой гегелевой диалектики): один класс должен победить, история идёт к одному будущему, любое сопротивление этому единству должно быть искоренено.

V. Отказ от синтеза как политический и онтологический жест

Адорно понимает, что отказ от синтеза — это политический жест, а не просто логический манёвр.

Отказ от синтеза означает:

– Отказ от тоталитарной системы мышления. Если я отказываюсь от синтеза, я отказываюсь от требования, чтобы всё было сведено в одну систему.

– Защита несводимого. Если я отказываюсь от синтеза, я защищаю право на различие, на инаковость, на то, что не может быть включено в единство.

– Отказ от лжепримирения. Если я отказываюсь от синтеза, я отказываюсь от ложной надежды, что противоречия могут быть разрешены, что история может быть примирена.

Адорно не верует в примирение. Адорно верует, что противоречия реальны, что боль реальна, что страдание реально, и что любой синтез, который пытается закрыть это страдание, является ложью.

VI. Негативная диалектика как логика удержания: сродство с апофатикой

Здесь мы видим глубокое сродство между апофатикой и адорновой негативной диалектикой.

Апофатика отрицает, что Бог может быть определён, что о Боге может быть что-либо положительно сказано. Апофатика остаётся в негации, в отрицании любого положительного утверждения.

Адорнова диалектика отрицает, что разум может примирить противоречия, что история может быть понята как единый процесс. Адорнова диалектика остаётся в противоречии, в отрицании любого положительного синтеза.

И апофатика, и негативная диалектика работают через отрицание, через удержание промежутка, через отказ от завершения.

Но есть и различие. Апофатика молчит перед не вы-

сказываемым Божественным. Адорнова диалектика говорит, но она говорит через отрицание, говорит о том, почему положительное утверждение невозможно.

Адорнова диалектика – это апофатика, которая не молчит, которая начала говорить, но которая говорит через отрицание, через критику, через показывание того, что разум не может полностью охватить реальность.

VII. Минимальность позиции: что остаётся после отказа от синтеза

Когда Адорно отказывается от синтеза, он оставляет себе очень минимальную позицию.

Адорно не может сказать, какова истина, потому что любое положительное утверждение было бы редукционным.

Адорно может только сказать, что истина не совпадает с тождеством, что истина требует удержания противоречия, что истина находится в том, что не может быть редуцировано на единство.

Это – очень странная позиция. Адорно как будто встает на краю пропасти, отказываясь как от положительного утверждения истины, так и от скептического отрицания всякой истины.

Адорно говорит: истина есть, но истина находится в том, что я не могу полностью выразить, что я не могу полностью артикулировать.

VIII. Негативная диалектика как секуляризованная апофатика

Мы можем теперь ясно сказать: негативная диалектика Адорно – это секуляризованная апофатика.

Адорно берёт логику апофатики (отрицание, удержание промежутка, отказ от положительного определения) и переносит её из религиозного поля в поле разума, истории, общества.

Апофатика работала с Божественным. Адорнова диалектика работает с реальностью как такой, с историей, с обществом, с совокупностью отношений, которые не могут быть сведены на единство.

Адорнова диалектика не требует веры в Бога. Адорнова диалектика требует только признания того, что реальность противоречива, что разум не может полностью овладеть реальностью, что удержание противоречия является условием адекватного мышления.

Это – логика для XX века, для эпохи потери веры в трансцендентное.

IX. Вывод: из апофатики в негативную диалектику

Негативная диалектика как отказ от синтеза – это первый шаг перехода от апофатики к метафизике промежутка.

Негативная диалектика показывает, что логика удержания промежутка может работать без веры в трансцендентное, что логика отрицания может быть применена к имманентной реальности.

Но негативная диалектика Адорно остаётся по многим аспектам негативной, остаётся по определению неполной,

остаётся в роли критики.

Метафизика промежутка должна будет не только отрицать, не только говорить о том, чего не может быть, но и попытаться утвердить промежуток как позитивную онтологическую реальность.

Но это только будет возможно после того, как мы полностью поняли, почему синтез должен быть отрицаем, почему негативная диалектика нужна как этап на пути к новой логике.

3.1.2. Не-тождественное как место сопротивления понятию

Если негативная диалектика отказывается от синтеза, то она должна найти место удержания, место, в котором противоречие остаётся противоречием, место, которое сопротивляется захвату разумом.

Это место – это не-тождественное (*das Nichtidentische*), центральное понятие в философии Адорно.

Не-тождественное – это то, что не может быть сведено к понятию, то, что остаётся после того, как разум попытался захватить реальность в понятия, то, что всегда ускользает от концептуальной редукции.

I. Проблема понятия: как разум захватывает реальность

Чтобы понять, что такое не-тождественное, мы должны понять, как работает понятие.

Понятие – это инструмент разума, инструмент для то-

го, чтобы схватить многообразие явлений в единство, чтобы привести беспорядок к порядку.

Когда я говорю «стол», я использую понятие. Это понятие охватывает все столы – деревянные столы, железные столы, маленькие столы, большие столы. Понятие «стол» абстрагирует от всех различий и находит что-то общее.

Это кажется невинным, кажется необходимым. Без понятий нельзя думать, нельзя общаться, нельзя ориентироваться в мире.

Но Адорно видит в этом процессе насилие.

Когда я говорю «стол», я игнорирую индивидуальность этого стола, этого конкретного объекта со своей историей, своей специфичностью. Я редуцирую индивидуальность к классу, редуцирую единичное к всеобщему.

Это насилие кажется безобидным, когда речь идёт о столе. Но насилие становится заметным, становится болезненным, когда речь идёт о человеке, о смерти, о страдании.

Когда мы говорим о жертве Холокоста как об «одной из миллионов», мы используем понятие, которое редуцирует индивидуальную трагедию, индивидуальную боль, индивидуальную смерть к числу, к статистике.

Это редукция совершает насилие. Это редукция забывает не-тождественное, забывает то, что не может быть сведено к понятию.

Критическое наблюдение: разум, который является инструментом просвещения, инструментом освобождения,

оказывается инструментом насилия над индивидуальным.

Просвещение требует, чтобы люди мыслили рационально, чтобы они избегали суеверия, чтобы они приводили беспорядок к порядку. Но этот же разум, когда он овладевает всем, когда он становится единственным способом мышления, становится тоталитарным.

II. Не-тождественное как остаток после редукции на понятие

Не-тождественное – это то, что остаётся после того, как разум попытался редуцировать реальность на понятие.

Это не означает, что не-тождественное находится вне разума, вне мышления. Не-тождественное находится внутри процесса мышления, как остаток, как то, что не может быть полностью ассимилировано.

Когда я думаю о жертве Холокоста, я думаю об этом человеке через понятия: еврей, жертва, мученик, число, статистика.

Но в момент, когда я начинаю думать, я понимаю, что ни одно из этих понятий не может полностью выразить этого человека, его боль, его смерть.

Остаток, который не может быть сведён на понятие, – это не-тождественное. Не-тождественное – это индивидуальность в её несводимости.

Онтологический смысл: не-тождественное – это то, в чём выражается сопротивление реальности редуцирующему разуму.

Реальность не позволяет себе быть полностью редуцированной, реальность содержит в себе остаток, остаток, который сопротивляется понятию, остаток, который ускользает.

III. Мимезис как способ встречи с не-тождественным

Адорно вводит понятие, которое является попыткой мышления, способной встретиться с не-тождественным: это понятие мимезиса (*mimesis*, *подражание*).

Мимезис – это не приспособление к понятию, не редукция на понятие. Мимезис – это отношение, в котором мышление попытается подражать своему предмету, попытается его осуществить, вместо того чтобы его овладеть.

Здесь Адорно обращается к искусству. Искусство – это сфера, в которой мимезис может происходить.

Когда музыкант играет, он не переводит музыку в понятия. Музыкант делает что-то другое: музыкант выражает музыку через звук, музыкант позволяет звуку быть самим собой, позволяет материалу (звуку) сопротивляться редукции.

Это – мимезис. В мимезисе субъект не подчиняет себе объект, не редуцирует объект на свои понятия. В мимезисе субъект открывается объекту, позволяет себе быть изменённым объектом.

Адорно говорит, что философия должна учиться у искусства, должна учиться мимезису.

Философия не должна просто захватывать реальность в понятиях. Философия должна попытаться подражать реальности, попытаться позволить реальности говорить через

философию.

IV. Примат объекта: переворачивание субъект-объектного отношения

Адорно совершает радикальный философский ход: он утверждает примат объекта над субъектом.

Традиционная философия (от Декарта через немецкий идеализм) предполагает, что субъект (мышление, сознание, я) имеет примат над объектом. Субъект познаёт объект, субъект осмысляет объект, субъект редуцирует объект на свои категории.

Адорно говорит: нет. Объект имеет своё бытие, независимое от субъекта. Объект сопротивляется редукции на субъективные категории.

Примат объекта означает, что в любом познавательном отношении остаток – остаток, который не может быть редуцирован на субъект.

Это остаток – это не-тождественное. Не-тождественное – это то, что остаётся объективным, несводимым к мышлению субъекта.

Критическое наблюдение: примат объекта – это способ утверждения того, что реальность не полностью подчинена разуму, что реальность содержит в себе независимое бытие.

Это – разворот против всей философской традиции западного идеализма, который требовал, чтобы разум подчинил себе реальность.

V. Негативная диалектика как попытка мышления о не-

тождественном

Негативная диалектика, таким образом, – это попытка мышления о не-тождественном, попытка оставаться верным объекту, не редуцируя его на субъективные категории.

Негативная диалектика работает так: она берёт понятие, развивает его логические следствия, но одновременно она показывает, что понятие не может полностью выразить объект, что остаток ускользает.

Например, когда Адорно думает о просвещении, он не говорит: просвещение – это благо, просвещение – это зло. Адорно показывает, что просвещение содержит противоречие: просвещение освобождает, но просвещение также порабощает. Просвещение является инструментом освобождения и одновременно инструментом домашнего изничтожения.

Но Адорно не синтезирует эти противоречия. Адорно удерживает их, показывая, что ни одна сторона не может быть окончательной, что остаток всегда ускользает от синтеза.

VI. Сопротивление понятию как сопротивление управлению

Здесь Адорно открывает политическое измерение понятия не-тождественного.

Понятие – это не просто логическая форма. Понятие – это инструмент управления, инструмент, посредством которого система контролирует реальность.

Когда система говорит: это – благо, это – прогресс, это – необходимость, система использует понятия для того, чтобы редуцировать реальность, чтобы заставить реальность согласиться с системой.

Сопротивление понятию – это сопротивление этому управлению, это отказ позволить понятиям полностью редуцировать реальность.

Не-тождественное – это место этого сопротивления. Не-тождественное – это то, что говорит: нет, я не могу быть полностью сведён на ваши понятия, я содержу в себе остаток, остаток, который ускользает от вашего контроля.

VII. Индивидуальность как не-тождественное

На конкретном уровне, не-тождественное – это индивидуальность, индивидуальность в её несводимости к классам, типам, категориям.

Каждый человек – это не-тождественное. Каждый человек сопротивляется редукции на понятие «человек», каждый человек содержит в себе остаток, который не может быть охвачен никаким понятием.

Система требует, чтобы человек был редуцирован на роль, на функцию, на место в организации. Система говорит: ты – работник, ты – потребитель, ты – гражданин.

Но человек сопротивляется. В человеке остаётся остаток, остаток индивидуальности, которая не позволяет себе быть полностью поглощённой функцией.

Это остаток – это не-тождественное. Защита этого остат-

ка, защита индивидуальности от редукции на понятие – это политическое содержание адорновой философии.

VIII. Письмо о не-тождественном: форма как содержание
Адорно осознал, что написать философию о не-тождественном очень сложно.

Если я напишу философский трактат, я буду использовать понятия, я буду редуцировать реальность на понятия.

Но если я просто молчу, если я не пишу, то я не смогу сопротивляться понятиям других, я не смогу показать, почему редукция несправедлива.

Адорно находит решение: он пишет философию, которая одновременно исполняет то, о чём она говорит.

Адорно пишет отрывисто, прерывисто, не позволяя развёрнутой аргументации завершаться в синтез. Форма его письма отражает содержание его мышления.

Форма становится содержанием. Письмо о не-тождественном требует не-тождественной формы, формы, которая сопротивляется полной адекватности, формы, которая содержит в себе остаток не высказываемого.

IX. Конгломеративность и фрагментарность: стиль как метод

Адорновы тексты часто описывают как конгломеративные, фрагментарные, трудночитаемые.

Это не недостаток стиля. Это – метод, способ реализации негативной диалектики в самом письме.

Адорно отказывается от гладкого развёртывания аргумен-

тации, отказывается от четкой структуры, отказывается позволить читателю удобно согласиться с выводами.

Вместо этого, Адорно нагромождает аргументы, противоречивые высказывания, парадоксы. Читатель остаётся в неудобстве, читатель не может полностью понять Адорно, потому что Адорно сопротивляется полному пониманию.

Это – мимезис. Форма текста подражает содержанию: фрагментарность формы показывает фрагментарность истины, невозможность полного синтеза.

Х. Вывод: не-тождественное как промежуток, удерживаемый против редукции

Не-тождественное как место сопротивления понятию – это способ мышления о промежутке, о том пространстве, которое не может быть захвачено разумом.

Апофатика защищала промежуток через молчание перед трансцендентным. Адорнова диалектика защищает промежуток через показывание того, что не-тождественное сопротивляется редукции на понятие.

Не-тождественное – это имманентное, это находится в самом мире, в самой реальности. Не-тождественное – это остаток, который всегда ускользает от системы понятий.

Защита не-тождественного – это защита того, что не может быть полностью управляемо, что не может быть полностью редуцировано, что остаётся человеческим в век, когда разум требует полной редукции.

Это – вторая линия генеалогии удержания, линия, кото-

рая работает в секуляризированном мире, в мире, в котором трансцендентное исчезает, но промежуток остаётся.

3.1.3. Музыка и «немотивированное содержание» как опыт разорванного времени

Если не-тождественное – это место сопротивления понятию, то музыка – это сфера, в которой это сопротивление становится наиболее ясным, наиболее осязаемым, наиболее реальным.

Адорно – это не только философ, это ещё и музыковед, композитор, человек, глубоко погружённый в музыку XX века. Его анализ музыки – это не просто применение философских категорий к искусству. Это – глубокое философское свидетельство, свидетельство о том, как музыка работает как носитель не-тождественного, как музыка удерживает промежуток в звуке.

I. Музыка в традиционной культуре: мотивация и смысл

Чтобы понять, что Адорно имеет в виду под «немотивированным содержанием», мы должны сначала понять, что такое мотивированное содержание в музыке.

В традиционной музыке (от барокко до романтизма) музыкальное содержание было мотивировано, было связано со смыслом, идеей, образом.

Симфоническая музыка Бетховена развивается из музыкальной темы. Эта тема проводится через развитие, модулирует через разные тональности, встречает свои варианты,

но всегда тема остаётся узнаваемой, всегда развитие подчинено логике темы.

Это развитие кажется необходимым, кажется логичным. Симфония Бетховена кажется единым организмом, развивающимся согласно внутренней логике, согласно форме сонаты.

Содержание музыки мотивировано: каждый момент имеет причину, каждый момент может быть объяснён, каждый момент необходим для того, чтобы дойти до конца.

Это похоже на то, как работает история в гегелевой диалектике: развитие от начала к концу, развитие, которое логически необходимо, развитие, которое имеет смысл.

II. Музыка XX века: разрушение мотивации

Но в XX веке, особенно в музыке венской школы (Шёнберг, Берг, Веберн), происходит разрушение этой мотивации.

Шёнберг и его последователи развивают двенадцатитоновую музыку, атональную музыку, музыку, в которой нет центральной тональности, нет традиционной иерархии звуков.

В двенадцати тоновой музыке все двенадцать звуков хроматической гаммы являются равноправными. Нет главного звука, нет подчинённых звуков, нет иерархии.

Это означает, что музыка теряет свою традиционную структуру. Музыка больше не развивается из мотива, музыка больше не имеет традиционной формы сонаты с её экспозицией, развитием и репризой.

Вместо этого, музыка становится серией, становится последовательностью звуков, которые организованы согласно двенадцати тоновому методу, но эта организация не создаёт традиционный смысл.

Критическое наблюдение: атональная музыка кажется беспорядочной, хаотичной, непонятной для слуха, приученного к традиционной музыке.

Но именно эта кажущаяся беспорядочность показывает нечто глубокое: атональная музыка разрушает логику мотивации, разрушает требование, чтобы всё было объяснимо, всё было необходимо, всё было мотивировано.

III. Немотивированное содержание: звук, ускользающий от смысла

Адорно вводит понятие немотивированного содержания для описания этого нового типа музыкального опыта.

Немотивированное содержание – это содержание, которое не может быть сведено на логику мотивации, которое не может быть объяснено, которое остаётся несводимым к понятию.

Когда я слышу атональную музыку Веберна, я не могу спросить: почему этот звук? Почему в этот момент? Ответ будет: потому что двенадцати тоновой метод требует этого звука в этот момент. Но это объяснение ничего не объясняет, это просто подтверждает, что содержание немотивированно.

Звук остаётся звуком, остаётся физическим явлением, остаётся материалом, который не может быть полностью ре-

дуцирован на смысл.

Это – опыт не-тождественного в музыке. Звук не тождественен смыслу, звук содержит остаток, остаток, который ускользает от интеллектуального овладения.

Онтологический смысл: немотивированное содержание – это освобождение звука из-под требования служить смыслу.

В традиционной музыке звук служит мотиву, служит теме, служит смыслу. Звук редуцирован на функцию в системе, на средство выражения идеи.

В атональной музыке звук освобождается от этого служения. Звук становится сам собой, становится материалом, который сопротивляется редукции на смысл.

IV. Разорванное время: музыка против развития

Но немотивированное содержание имеет ещё одно измерение: временное измерение.

В традиционной музыке время развивается. Симфония имеет начало, середину и конец. Время развивается телеологически, движется от начала к концу, и этот путь кажется необходимым.

Это похоже на историческое время, на время, в котором происходит развитие, прогресс, достижение цели.

Но в атональной музыке XX века, особенно в музыке Веберна, время становится разорванным, становится дискретным, становится серией моментов, которые не связаны необходимой связью.

Веберн пишет пьесы, которые длятся несколько минут,

пьесы, в которых каждый звук отделён от другого звука большими паузами. Музыка Веберна – это не развитие, это – серия отдельных событий, которые не образуют необходимой последовательности.

Это – музыка разорванного времени. Время здесь не развивается линейно, время здесь фрагментировано, время здесь содержит пустоты.

Критическое наблюдение: разорванное время в музыке – это отказ от телеологии, отказ от требования, чтобы история имела смысл, имела направление, имела цель.

XX век показал ужас телеологии. История развивалась якобы «к лучшему», развивалась якобы по логике разума, и эта логика привела к Холокосту, к мировым войнам, к катастрофам.

Музыка Веберна – это отказ от этой логики. Музыка Веберна говорит: время не развивается, время не имеет смысла, время просто является серией моментов, которые не соединены необходимой логикой.

V. Паузы и молчание: музыка как противодействие полноте

В музыке Веберна паузы столь же важны, сколь и звуки. Молчание – это не отсутствие музыки, молчание – это часть музыки.

Это напоминает апофатическое молчание, молчание как часть высказывания, молчание как способ сказать то, что не может быть выражено в звуке.

В музыке Веберна каждый звук окружен молчанием. Звук не сливается с другими звуками, звук выделяется, звук ясно слышен именно потому, что он окружен молчанием.

Это – опыт промежутка в музыке. Промежуток между звуками – это не просто тишина, это активное молчание, это активное сопротивление требованию непрерывности, сопротивление требованию, чтобы музыка была полна.

VI. Немотивированное содержание и травма: музыка как свидетельство XX века

Адорно связывает немотивированное содержание с опытом XX века, с опытом травмы, с опытом разрушения всякого смысла.

XX век – это век, в котором история потеряла свой смысл. История развивалась якобы к лучшему, якобы к прогрессу, и эта логика развития привела к катастрофе.

Музыка XX века, в особенности атональная музыка, отражает этот опыт разрушения смысла. Музыка говорит: больше нет развития, больше нет логики, больше нет мотивации, есть только серия звуков, которые не связаны необходимой логикой.

Немотивированное содержание – это способ выражения травмы, способ выражения опыта, который не может быть редуцирован на смысл.

Когда Берг пишет оперу «Вацлав», опера о безумной женщине, служанке, которую насилуют и убивают, Берг использует язык атональной музыки. Смысл оперы – это смысл без

смысла, это трагедия, которая не может быть примирена, не может быть синтезирована.

VII. Материализм звука: звук как остаток, который не может быть идеализирован

Адорно говорит о материализме звука: звук – это материал, который содержит в себе остаток, остаток, который не может быть полностью идеализирован, не может быть полностью редуцирован на смысл.

Звук имеет физическое измерение. Звук – это колебание воздуха, звук – это физическое явление, звук содержит в себе материальность.

Когда я слушаю музыку, я не слушаю только смысл, я слушаю звук, я слушаю материал, я слушаю физическое явление.

В традиционной музыке этот материальный аспект звука редуцируется на служение смыслу. Звук служит теме, звук служит развитию, звук служит форме.

Но в атональной музыке материальность звука выступает на передний план. Звук становится сам собой, звук сопротивляется редукции.

VIII. Немотивированное содержание как эстетический опыт не-тождественного

Когда я слушаю музыку Веберна, я переживаю опыт не-тождественного. Я слушаю звук, который не может быть полностью объяснён, который содержит в себе остаток, остаток, который ускользает от полного понимания.

Этот опыт может быть неприятным, может быть отталкивающим для слуха, приученного к традиционной музыке. Но именно в этом неприятии, в этом отталкивании выражается то, что музыка сопротивляется полному овладению.

Эстетический опыт здесь – это не удовольствие, не гармония, не примирение. Эстетический опыт здесь – это шок, это опыт разрыва, это опыт того, что я не могу быть полностью примирён с музыкой, что остаток остаётся немотивированным.

IX. Немотивированное содержание против идеологии: музыка как сопротивление

Адорно видит в атональной музыке, в немотивированном содержании, форму сопротивления идеологии.

Идеология требует смысла, требует, чтобы всё было мотивировано, требует, чтобы история имела смысл, имела цель, имела развитие.

Идеология требует примирения. Идеология говорит: все противоречия могут быть разрешены, вся травма может быть исцелена, вся история может быть примирена.

Но музыка Веберна говорит: нет. Противоречия остаются противоречиями, травма остаётся травмой, история не может быть примирена.

Немотивированное содержание – это свидетельство против идеологии, свидетельство того, что реальность содержит остаток, остаток, который не может быть редуцирован на смысл.

Х. Вывод: музыка как место опыта промежутка

Музыка и немотивированное содержание – это показ того, как опыт не-тождественного может быть реализован, осуществлён, пережит.

Музыка становится местом, в котором промежуток становится слышимым, становится ощутимым, становится реальным опытом.

Это опыт разорванного времени, опыт немотивированного содержания, опыт звука, который не может быть полностью редуцирован на смысл.

В XX веке, когда традиционные формы удержания (религия, идеология прогресса) разрушаются, музыка становится местом, в котором удержание промежутка может ещё происходить.

Музыка – это то, что остаётся, когда смысл разрушен, когда развитие остановлено, когда история потеряла свой смысл. Музыка – это не-тождественное, звучащее, немотивированное, ускользающее от овладения.

3.2. Культурная индустрия и заполнение промежутка

3.2.1. Индустрия развлечений как производство стандартизированных реакций

Теперь мы должны перейти от анализа того, как работает не-тождественное, как работает сопротивление понятию, к анализу того, как система действует против этого сопротивления, как система пытается заполнить промежуток, как система требует полной редукции реальности на свои категории.

Адорно и Хоркхаймер создают концепцию культурной индустрии (*Kulturindustrie*), культурной машины, которая захватывает культуру, захватывает искусство, захватывает даже протест и сопротивление.

Культурная индустрия – это не просто капиталистическое предприятие, которое производит фильмы, музыку, литературу для прибыли.

Культурная индустрия – это машина производства стандартизированных реакций, машина, которая требует, чтобы люди реагировали одинаково, думали одинаково, чувствовали одинаково.

Это противоположно нашему пониманию промежутка, противоположно нашему пониманию не-тождественного. Если не-тождественное – это остаток, который сопротивля-

ется редукции, то культурная индустрия требует полной редукции, требует, чтобы не было остатка, требует, чтобы всё было исчислено, всё было управляемо, всё было предсказуемо.

I. Голливудская система: производство примирения

Адорно и Хоркхаймер анализируют голливудскую систему, систему производства фильмов, которая доминирует в XX веке.

Голливудский фильм имеет определённую структуру, определённый набор типов персонажей, определённый сюжет, определённый конец.

Фильм начинается с конфликта, с противоречия. Есть герой и антагонист, есть желание и препятствие, есть напряжение.

Но конфликт разрешается предсказуемо. Герой побеждает, справедливость торжествует, конец вызывает умиление.

Зритель входит в кино с напряжением, с неуверенностью, с ожиданием неизвестного. Но голливудский фильм требует от зрителя, чтобы зритель расслабился, чтобы зритель позволил системе примирить его противоречия.

Голливудский фильм производит примирение, производит ощущение, что всё хорошо, всё завершено, всё имеет смысл.

Критическое наблюдение: голливудский фильм делает то же самое, что гегелева диалектика делает на уровне философии: голливудский фильм синтезирует противоречия,

примириет антагонизм.

Гегель говорит: история развивается через противоречия, которые синтезируются. Голливуд говорит (через образ): жизнь содержит противоречия, но они разрешаются счастливо.

Оба – философия и кинематография – работают как машины примирения.

II. Стандартизация культуры: от индивидуального произведения к серийному продукту

Культурная индустрия требует стандартизации. Стандартизация позволяет производить культуру массово, позволяет производить культуру дешево, позволяет производить культуру, которая может быть потреблена всеми одинаково.

В традиционной культуре произведение искусства было уникально. Картина была написана одним художником, существовала в единственном экземпляре. Музыка была исполнена один раз, каждое исполнение было уникальным.

Культурная индустрия разрушает эту уникальность. Культурная индустрия требует воспроизводимости. Фильм может быть показан миллионам людей одновременно. Запись может быть скопирована и распространена бесконечно.

Это означает, что содержание культурного произведения должно быть стандартизировано, должно быть одинаково понимаемо всеми, должно не содержать ничего индивидуального, ничего странного, ничего, что могло бы помешать массовому потреблению.

Стандартизация – это враг не-тождественного, враг индивидуального, враг того остатка, который сопротивляется ре-
дукции.

III. Планируемость реакции: расчёт на хихиканье и рыдание

Адорно и Хоркхаймер говорят о чём-то шокирующем: культурная индустрия планирует реакции зрителей.

Голливудская комедия рассчитана на хихиканье зрителей в определённые моменты. Голливудская мелодрама рассчитана на рыдания зрителей в определённые моменты.

Это не означает, что зрители осознанно следуют плану. Это означает, что культурная индустрия так хорошо знает психику массового потребителя, что индустрия может предсказать и спланировать реакции.

Это – форма манипуляции, форма управления, которая работает не через явное принуждение, а через производство ожидания, через манипулирование желанием, через предсказание и планирование реакции.

Зритель кажется свободным – свободен выбрать фильм, свободен смеяться или плакать. Но эта свобода – это иллюзия. Индустрия уже знает, как будет реагировать зритель, потому что индустрия сама создала зрителя, сама создала его вкусы, его ожидания, его желания.

Онтологический смысл: планируемость реакции – это попытка уничтожить промежуток между производителем культуры и потребителем культуры.

В этом промежутке существует возможность разногласия, возможность того, что потребитель не будет реагировать так, как ожидается, возможность не-тождественного.

Культурная индустрия требует заполнить этот промежуток, требует сделать связь между производством и потреблением непосредственной, прямой, без остатка.

IV. Развлечение как отрицание мышления: интеллектуальное оупение

Адорно и Хоркхаймер говорят, что развлечение работает как отрицание мышления.

Развлечение требует, чтобы человек не думал, требует, чтобы человек расслабился, требует, чтобы человек позволил себе быть пассивным потребителем.

Это противоположно искусству. Искусство требует активности от зрителя, требует интерпретации, требует мышления. Искусство может быть сложным, может быть трудным, может быть неприятным.

Развлечение требует, чтобы было легко, чтобы было приятно, чтобы не нужно было думать.

Адорно говорит о том, что развлечение работает как интеллектуальное оупение, как производство массового невежества, как система, которая требует, чтобы люди не развивались, не думали, не задавали вопросов.

V. Промежуток в культурной индустрии: что пытается подавить индустрия

Что пытается подавить культурная индустрия? Что пыта-

ется заполнить культурная индустрия?

Культурная индустрия пытается подавить промежуток, пытается подавить остаток, пытается подавить то, что не может быть полностью редуцировано на стандартный продукт.

Культурная индустрия боится художника, который создаёт уникальное произведение. Культурная индустрия боится критика, который задаёт вопросы. Культурная индустрия боится зрителя, который не хочет быть развлечён, который хочет думать, который хочет встретить не-тождественное.

Культурная индустрия имитирует протест. Культурная индустрия создаёт продукты, которые выглядят как протест, которые выглядят как отрицание системы. Но эти продукты легко интегрируются в систему, легко становятся товарами.

Культурная индустрия говорит: вот, вот ваш протест, вот ваше восстание, вот ваше не-тождественное – и это тут же становится стандартным продуктом, тут же становится товаром для потребления.

VI. Культурная индустрия и новые технологии: от кино к интернету

Адорно и Хоркхаймер писали в 1940-х годах, в эпоху радио и кинематографа. Но их анализ становится ещё более актуальным в XXI веке, в эпоху интернета, социальных сетей, цифровых платформ.

Интернет и социальные сети усиливают логику культурной индустрии. Интернет создаёт иллюзию того, что каждый может быть производителем культуры, каждый может созда-

вать контент, каждый может быть услышан.

Но на самом деле, алгоритм платформы контролирует, какой контент видит пользователь. Алгоритм стандартизирует реакции. Алгоритм требует, чтобы контент был оптимизирован для алгоритма.

Социальные сети – это *kulinarindustrija* на стероидах. Социальные сети требуют стандартизации, требуют предсказуемости, требуют того, чтобы каждый пользователь реагировал одинаково.

Социальные сети производят «вирусный контент» – контент, который распространяется быстро, который производит стандартизированные реакции, который не оставляет место для индивидуальности, для не-тождественного.

VII. Захват антиценности: как система интегрирует протест

Одно из самых коварных свойств культурной индустрии – это её способность интегрировать антиценности, интегрировать протест, интегрировать сопротивление.

Молодёжное восстание 1960-х годов, которое начиналось как подлинный протест, как отказ от системы, было быстро поглощено индустрией. Музыка протеста стала товаром. Контркультура стала брендом.

Это происходит и с цифровым сопротивлением. Хакерство начинается как форма сопротивления системе. Но индустрия находит способ интегрировать хакеров, нанимать их, использовать их навыки.

Даже критика культурной индустрии становится частью культурной индустрии. Критический фильм о капитализме становится товаром. Философский текст о манипуляции становится контентом для потребления.

Критическое наблюдение: культурная индустрия работает как универсальная система поглощения.

Ничто не может остаться вне этой системы. Даже сопротивление системе становится частью системы.

VIII. Производство субъекта: культурная индустрия и конструкция вкуса

Адорно и Хоркхаймер говорят о том, что культурная индустрия не просто производит товары. Культурная индустрия производит субъект, производит потребителя, производит вкусы, производит ожидания.

Индустрия не адаптируется к существующим вкусам. Индустрия создаёт вкусы, создаёт спрос, создаёт желание.

Потребитель кажется свободным, потребитель кажется выбирающим. Но потребитель выбирает только между тем, что ему предложила индустрия. Потребитель выбирает не-тождественное только между стандартизированными вариантами.

Это означает, что субъектность потребителя – это уже не-тождественная субъектность. Это означает, что свобода потребителя – это уже управляемая свобода.

IX. Полнота системы: невозможность выхода из культурной индустрии

Адорно и Хоркхаймер заканчивают свой анализ культурной индустрии мрачным выводом: культурная индустрия становится всеобъемлющей, становится системой без остатка, системой, из которой нет выхода.

Раньше был промежуток между производством (индустрией) и потреблением (публикой). В этом промежутке была возможность критики, возможность сопротивления, возможность автономии.

Но культурная индустрия заполняет этот промежуток, колонизирует его, захватывает его. Нет больше расстояния, нет больше критики, нет больше сопротивления.

Человек окружен культурной индустрией. Человек просыпается под звуки радио, едет на работу в окружении рекламы, работает, потребляя товары, возвращается домой и смотрит телевизор.

Нет выхода. Нет альтернативы. Культурная индустрия – это не просто один сектор общества, это – форма всей современной цивилизации.

Х. Вывод: заполнение промежутка как суть культурной индустрии

Индустрия развлечений как производство стандартизированных реакций – это попытка уничтожить промежуток, попытка заполнить остаток, попытка сделать реальность полностью редуцируемой, полностью управляемой, полностью предсказуемой.

Если апофатика и негативная диалектика учат удерживать

промежутков, то культурная индустрия учит его заполнять.

Это – противодействие, которое становится центральным конфликтом XX и XXI веков.

С одной стороны, остаток не-тождественного, остаток, который сопротивляется редукции. С другой стороны, система, которая требует полной редукции, которая требует заполнения всех промежутков.

Метафизика промежутка должна будет ответить на вызов культурной индустрии, должна будет показать, как удержать промежуток в условиях, когда система требует его заполнения.

3.2.2. Заполнение пауз и уничтожение тишины в массовой культуре

Если культурная индустрия работает через производство стандартизированных реакций, то она должна контролировать не только то, что человек видит и слышит, но и время, в которое человек видит и слышит.

Культурная индустрия должна захватить каждый момент времени, должна заполнить каждую паузу, должна уничтожить тишину.

Это – специфическое измерение культурной индустрии, измерение, которое касается организации времени, организации молчания, организации промежутков.

Здесь мы видим, как культурная индустрия становится системой уничтожения апофатической молчания, системой,

которая требует постоянного звука, постоянного образа, постоянного содержания.

I. Тишина как угроза: почему система боится молчания

Почему культурная индустрия боится тишины? Почему индустрия требует постоянного заполнения промежутков?

Потому что тишина – это пространство мышления, пространство, в котором человек может думать собственные мысли, может переживать собственные чувства, может встретить не-тождественное.

Тишина – это промежуток. В тишине есть остаток, остаток, который не может быть редуцирован на стандартный контент.

Система не может контролировать то, что происходит в тишине. Система не может знать, о чём думает человек, когда вокруг него тишина. Система не может спланировать реакцию человека в молчании.

Поэтому система требует уничтожить тишину. Система требует заполнить каждый момент времени, заполнить каждую паузу, требует, чтобы был постоянный звук, постоянный образ, постоянный контент.

Критическое наблюдение: уничтожение тишины – это не просто желание индустрии занять рынок, это – политический жест, жест контроля, жест требования полного управления временем, полного управления сознанием.

Уничтожение тишины – это уничтожение промежутка, в котором может происходить критическое мышление, в ко-

тором может происходить сопротивление.

II. От радио к постоянному звуку: история колонизации времени

В начале XX века радио появляется как чудо техники, как способ распространения информации и развлечения.

Радио работает по несколько часов в день. Утром новости, днём музыка, вечером развлечение.

Но постепенно радио начинает работать всё больше. Затем появляется телевидение, которое работает весь день. Затем появляются музыкальные станции, которые работают 24 часа.

Затем появляется интернет и мобильные устройства. Теперь звук и образ сопровождают человека повсюду.

Человек просыпается с будильником, включает радио или музыку, слушает подкаст во время завтрака, слушает музыку в машине или в общественном транспорте, работает под фоновую музыку, ужинает, смотря телевизор или скроллируя в телефоне.

Даже ночью, когда человек спит, есть звук – звук улицы, звук соседей, звук кондиционера. Полной тишины нет.

Онтологический смысл: это означает, что человек постоянно погружен в содержание, постоянно получает информацию, постоянно находится под воздействием системы.

Нет промежутка, нет паузы, нет времени, когда бы система отпустила человека.

III. Фоновая музыка как система подавления молчания

Особенно интересно проанализировать фоновую музыку, музыку, которая работает в супермаркетах, в офисах, в ресторанах, везде.

Фоновая музыка – это не музыка, которую вы слушаете активно, не музыка, которая требует внимания.

Фоновая музыка – это музыка, которая работает пассивно, которая заполняет пространство, которая создаёт атмосферу.

Почему нужна фоновая музыка? Почему не может быть просто тишина?

Потому что тишина была бы неудобна. Тишина позволила бы людям думать, позволила бы людям чувствовать одиночество, позволила бы людям встретить не-тождественное в своём опыте.

Фоновая музыка предотвращает это. Фоновая музыка говорит: не нужно думать, не нужно чувствовать, просто слушай, просто будь.

Фоновая музыка создаёт иллюзию содержания, иллюзию того, что что-то происходит, что-то заполняет пространство.

Но содержание этой музыки неважно. Музыка может быть любой, может быть классической, может быть джазом, может быть поп-музыкой. Суть не в содержании, суть в том, чтобы заполнить паузу.

IV. Пауза как потенциально опасный промежуток

В традиционном искусстве пауза имела значение. В музыке пауза – это не просто отсутствие звука, это активный эле-

мент музыкального произведения.

Веберн, о котором мы говорили ранее, использует паузу как композиционный элемент. Пауза создаёт пространство вокруг звука, пауза позволяет звуку быть услышанным.

В театре пауза – это способ актёра выразить психологическое состояние. Пауза создаёт напряжение, пауза создаёт глубину.

В литературе пауза – это белый лист, это неписаное, это молчание, которое говорит больше, чем речь.

Но в массовой культуре пауза становится угрозой. Пауза – это момент, когда система теряет контроль, когда зритель может отвлечься, когда зритель может начать думать.

Поэтому массовая культура требует уничтожить паузу. Требует, чтобы было постоянное действие, постоянное движение, постоянное развлечение.

V. Темп как способ управления: ускорение и отрицание глубины

Культурная индустрия требует ускорения. Ускорение – это способ управления, способ предотвращения критического мышления.

Быстрый монтаж в фильме или телевизионной программе создаёт впечатление, что происходит много, что действие развивается динамично. Но это ускорение имеет цену: глубина теряется, размышление становится невозможным.

Когда изображение меняется каждые несколько секунд, зритель не может остановиться, не может подумать, не мо-

жет встретить не-тождественное в образе.

Ускорение создаёт иллюзию содержания. Кажется, что происходит много, кажется, что фильм важный и интересный. Но на самом деле, ускорение просто предотвращает зрителю думать.

Темп становится способом управления, способом требования, чтобы зритель не мог критически подойти к тому, что видит.

VI. Интернет и постоянное обновление: бесконечное заполнение промежутка

В XXI веке интернет и социальные сети усиливают эту логику. Постоянное обновление – это постоянное требование заполнения.

Социальная сеть не может быть статичной. Социальная сеть требует постоянного обновления ленты, постоянного появления нового контента.

Пользователь не может остановиться. Как только пользователь прочитал одно сообщение, появляется следующее. Как только пользователь посмотрел одно видео, появляется следующее.

Это создаёт бесконечное заполнение, бесконечный промежуток содержания, который никогда не позволяет пользователю остановиться, никогда не позволяет пользователю думать.

Это похоже на муку Тантала из древнегреческой мифологии: человек всегда может съесть, но как только съедает, по-

является новая еда. Человек всегда может получить удовольствие, но никогда не может быть удовлетворён.

VII. Молчание как роскошь: недоступность молчания для большинства

Молчание становится роскошью в XX и XXI веках.

Только богатые могут позволить себе молчание. Только богатые могут оплатить номер в отеле без соседей, могут ехать в машине без радио, могут находиться в пространстве без фоновой музыки.

Для большинства молчание недоступно. Молчание – это продукт, который можно купить, который есть у немногих.

Это означает, что только богатые могут думать, могут критически мыслить, могут встретить не-тождественное.

Большинство вынуждено жить в постоянном шуме, вынуждено жить в постоянном заполнении промежутка, вынуждено жить без возможности молчания.

VIII. Апофатическое молчание против молчания системы: различие

Здесь нужно различить два типа молчания.

Апофатическое молчание – это добровольное молчание, молчание, которое я выбираю, молчание, которое является актом мышления, молчание, которое охраняет встречу с не-тождественным.

Молчание системы – это молчание, которое система требует, молчание, которое является отсутствием голоса, молчание, которое является подавлением.

Но система может маскировать молчание как апофатическое. Система может сказать: молчание – это хорошо, молчание – это духовно, молчание – это медитация.

И это преобразует апофатическое молчание в молчание системы, преобразует сопротивление в согласие.

IX. Фоновый шум как политический инструмент: невидимое управление

Фоновый шум, фоновая музыка, фоновый контент – это невидимые инструменты управления.

Когда система прямо запрещает речь (как в тоталитарном режиме), люди видят запрет, видят угнетение, видят врага.

Но когда система просто заполняет промежуток, просто производит постоянный шум, просто требует постоянное развлечение, люди не видят запрета.

Люди видят выбор, видят свободу, видят возможность что-то слушать, что-то смотреть, что-то потреблять.

Но эта свобода – это иллюзия. Система контролирует не через прямое запрещение, а через заполнение промежутка, через требование постоянного содержания, через уничтожение молчания.

X. Вывод: заполнение пауз как уничтожение апофатического измерения культуры

Заполнение пауз и уничтожение тишины в массовой культуре – это уничтожение апофатического измерения культуры, уничтожение того измерения, в котором культура охраняет не-тождественное, охраняет молчание, охраняет про-

межуток.

Это не просто технический вопрос, это – вопрос о том, будет ли у человека пространство для мышления, пространство для молчания, пространство для встречи с не-тождественным.

Культурная индустрия требует, чтобы не было такого пространства. Культурная индустрия требует, чтобы человек был постоянно заполнен содержанием, постоянно был под влиянием системы, постоянно был управляем.

Соппротивление этому требует не просто создания лучшей культуры, требует защиты молчания, защиты тишины, защиты промежутка.

Это означает практику молчания, это означает отказ от постоянного потребления, это означает создание пространства, в котором может происходить мышление, в котором может происходить встреча с не-тождественным.

В эпоху постоянного шума, постоянного наполнения, постоянного управления, молчание становится революционным актом, актом сопротивления, актом удержания промежутка.

3.2.3. Политическое измерение негативной диалектики: власть над временем

Теперь мы должны перейти от анализа того, как культурная индустрия заполняет промежутки, к пониманию политического смысла этого заполнения, к пониманию того, что

речь идёт о власти, о контроле, о требовании полного управления.

Негативная диалектика Адорно – это не просто философская позиция. Негативная диалектика – это политический манифест, манифест сопротивления той власти, которая требует синтеза, требует примирения, требует полного овладения реальностью.

Центр этой борьбы за власть – это борьба за время. Тот, кто контролирует время, контролирует сознание, контролирует возможность мышления, контролирует возможность сопротивления.

I. Время как ресурс: капитализм и присвоение жизненного времени

Капитализм работает через присвоение времени. Капиталист покупает не товар, капиталист покупает рабочее время рабочего.

Маркс показал, что эксплуатация работает через присвоение прибавочной стоимости, которая создаётся трудом. Рабочий работает 8 часов, но первые 4 часа идут на оплату его собственного труда, а остальные 4 часа становятся неоплаченным трудом, становятся прибавочной стоимостью, которую присваивает капиталист.

Но XX век показал, что капитализм требует ещё большего. Капитализм требует не просто рабочего времени, требует всего времени, требует присвоения жизненного времени человека.

После работы человек приходит домой и потребляет товары, смотрит телевизор, просматривает интернет. Это время также присваивается, также становится временем капитала.

Время человека больше не принадлежит ему. Время человека полностью колонизировано системой.

Критическое наблюдение: это означает, что борьба за освобождение – это борьба за время.

Если капитализм работает через присвоение времени, то сопротивление капитализму должно работать через восстановление времени, через защиту промежутков, в которых время не присваивается.

II. Негативная диалектика как отказ от экономии времени

Адорно понимает, что система работает через экономию времени, через требование, чтобы каждый момент был использован оптимально, был использован для производства или потребления.

Система требует, чтобы человек был всегда активен, всегда производителен, всегда потребителен. Система требует, чтобы не было пустого времени, не было времени, которое не производит ценность.

Негативная диалектика отказывается от этой экономии времени. Негативная диалектика требует пустого времени, требует времени, которое не производит ничего, время, которое просто является временем.

Адорно защищает право на потраченное впустую время, право на меланхолию, право на безделье, право на время,

которое не производит прибыль.

Это звучит как роскошь, звучит как привилегия. Но на самом деле, это – условие свободы, условие того, чтобы человек мог думать, мог размышлять, мог встретить не-тождественное.

III. Синтез как требование времени: ускорение системы

Гегелева диалектика требует синтеза. Синтез означает, что противоречия разрешаются, что время развивается линейно, что история имеет направление.

Но синтез требует времени. Чтобы достичь синтеза, нужно развиваться, нужно пройти этапы, нужно довести историю до конца.

Это означает, что синтезирующая философия работает как требование ускорения времени, требование, чтобы история поскорее пришла к конечной точке, чтобы противоречия поскорее были синтезированы.

XX век реализовал эту логику. XX век пытался ускорить историю, пытался достичь конца истории, пытался создать новое общество, в котором противоречия были бы преодолены.

И это ускорение привело к катастрофе. Ускорение привело к Холокосту, к войнам, к уничтожению.

Адорно говорит: нет. Не нужно ускорять историю. Не нужно требовать синтеза. Нужно остановиться, нужно замедлиться, нужно позволить противоречиям остаться противоречиями.

IV. Замедление как революция: право на медленное время

Негативная диалектика – это требование замедления, требование права на медленное время.

Это не означает, что нужно остановить производство, остановить историю, остановить движение.

Это означает, что нужно остановить требование постоянного ускорения, постоянного производства, постоянного потребления.

Замедление – это способ восстановления промежутка, способ введения пазы, способ позволения противоречиям быть услышанными, быть видимыми, быть осмысленными.

В ускоренном времени капитализма нет места для мышления. В ускоренном времени человек просто реагирует, просто выполняет функцию.

Но если замедлить время, если позволить человеку паузировать, тогда есть место для мышления, место для критики, место для сопротивления.

V. Минимальная программа: право на молчание, право на промежуток

Если система требует полного управления временем, то минимальная программа сопротивления – это требование права на время, которое не управляется.

Это может быть право на молчание, право на паузу, право на время, которое не производит ничего.

Это может быть право на искусство, которое не является товаром, право на творчество, которое не производит при-

быль.

Это может быть право на медитацию, право на прогулку без цели, право на беседу без результата.

Все эти права – это права на то, чтобы время не присваивалось, чтобы есть промежутки, в которых человек остаётся своим собственным.

VI. Политика негативной диалектики: непримиримость к системе

Политическое содержание негативной диалектики – это непримиримость к системе, отказ позволить системе синтезировать противоречия.

Система постоянно предлагает примирение. Система говорит: вот новые социальные сети, вот новые технологии, вот новое развлечение – и они решат все ваши проблемы.

Адорнова диалектика говорит: нет. Ничто не может примирить то, что по своей природе антагонистично.

Капитализм и человеческое достоинство антагонистичны. Система и свобода антагонистичны. Синтез невозможен.

Непримиримость – это способ остаться верным критике, остаться верным требованию справедливости, остаться верным не-тождественному.

VII. Время как место развёртывания власти и сопротивления

Политическое измерение негативной диалектики показывает, что время является местом борьбы за власть.

Система требует полного присвоения времени. Сопротив-

ление требует освобождения времени, требует создания промежутков, в которых время остаётся собственностью человека.

Это борьба невидимая, потому что она происходит в интимности личного времени. Но это – борьба за самую суть человеческого существования.

Если система присвоит мне всё время, то я больше не существую как субъект, я становлюсь просто функцией, просто машиной для производства и потребления.

Если я восстанавливаю свои промежутки времени, если я защищу время, которое не присваивается, то я остаюсь собой, я остаюсь человеком.

VIII. Кино и монтаж: техники контроля над временем

Адорно анализирует кино как технику контроля над временем. Кино работает через монтаж, через соединение кадров в определённом порядке.

Монтаж создаёт иллюзию непрерывного времени, иллюзию того, что действие развивается логично, необходимо.

Но монтаж – это манипуляция временем. Каждый кадр может длиться столько, сколько захочет режиссёр. Время сжимается и растягивается, в зависимости от желания режиссёра.

Зритель не видит этой манипуляции, зритель просто чувствует, что время развивается логично. Но логика времени – это логика режиссёра, логика системы, которая требует определённой реакции.

IX. Цифровые платформы и персонализированное время: новая форма власти

В XXI веке, с появлением цифровых платформ, контроль над временем становится ещё более тонким.

Алгоритм не просто заполняет время пользователя контентом. Алгоритм персонализирует время, адаптирует время под каждого пользователя.

Пользователь кажется, что он выбирает, что он смотрит, что он потребляет. Но алгоритм уже предсказал, что пользователь захочет посмотреть, и показал это пользователю.

Персонализация – это самая совершённая форма контроля, потому что она не выглядит как контроль, она выглядит как свобода.

Пользователь получает точно то, что хочет, но «что хочет» уже определено системой, уже определено алгоритмом.

X. Вывод: негативная диалектика как борьба за время

Политическое измерение негативной диалектики – это понимание того, что борьба за освобождение – это борьба за время, борьба за право на промежутки, борьба за право на молчание.

Адорнова требование отказаться от синтеза, отказаться от примирения, отказаться от ускорения – это не просто философское требование.

Это – политическое требование, требование создания того пространства, в котором противоречия остаются противоречиями, в котором время не полностью присваивается,

в котором человек может остаться человеком.

Метафизика промежутка должна включить в себя эту политическую размерность, должна понять, что удержание промежутка – это не просто философское или эстетическое требование.

Удержание промежутка – это политическое требование, требование, которое имеет смысл только в контексте борьбы за освобождение, в контексте требования права на время, право на молчание, право на не-тождественное.

3.3. ПРЕДЕЛЫ АДОРНО

3.3.1. Критика без конструктивной онтологии

Адорно (1903—1969) занимает в истории европейской мысли парадоксальное место: он видит расщелину между логикой и её невозможностью, диагностирует катастрофу с максимальной проницательностью, но не может перешагнуть из позиции критики в позицию удержания. Его предел становится виден именно там, где требуется переход от критического видения к практическому этосу – к способу жить в условиях, которые он безошибочно описывает.

I. Видение проблемы: идентификационное мышление как онтологическая власть

Главное достижение Адорно – диагностика того, что логика идентичности встроена не в сознание отдельного человека, а в структуру самого социального мира. Идентификационное мышление (*Identitätsdenken*) – это не ошибка познания, которую можно исправить критической рефлексией. Это режим власти, пронизывающий каждый уровень современности, от бюрократических классификаций до механизмов культурной индустрии.

Что именно происходит при идентификации? Когда мышление идентифицирует – оно берёт живой предмет, неповторимый в своей особенности, и втягивает его в систему понятий, классификаций, категорий. Таким образом, уникальное

становится примером типа. Особенное служит воплощением общего. Весь запас качеств, всё богатство явления, которое не может быть охвачено понятием, остаётся за скобками – как остаток, как избыток, как невидимое.

Адорно пишет с хирургической ясностью: «Диалектика стремится сказать, что нечто есть само собой. Идентификационное мышление говорит, под что нечто подпадает, что оно примеры, что оно представляет, и, соответственно, чего оно не есть само собой». Здесь вся истина разделена. Диалектическое мышление – это мышление, которое уважает противостояние предмета логике, которое держит открытой рану между понятием и самой вещью. Идентификационное же мышление эту рану заживает, заживляет её, втягивая живую инаковость в систему классификации, словно логическая операция была спасением.

Но это не просто философская различие. Идентификационное мышление – это мышление власти. Когда промышленность берёт живое существо и превращает его в номер, когда государство овладевает индивидом через его классификацию (гражданин №5, категория А, тип 3), когда любовь редуцируется к функции воспроизводства, везде действует одна и та же операция: логика идентификационного присвоения.

Таким образом, для Адорно критика идентификационного мышления – это не абстрактная гносеологическая критика. Это политическая критика. Это диагностика власти,

встроенной в саму структуру мышления. И здесь Адорно прав.

II. Попытка выхода: негативная диалектика и нетождественное

Но Адорно видит также более глубокую проблему: что сама диалектика, даже марксистская диалектика, даже диалектика Гегеля остаются в плену логики идентичности. Синтез в диалектике Гегеля – это примирение противоположностей, но примирение означает присвоение: противоречие разрешается, обе стороны упорядочиваются в высшей единице. Снятие (*Aufhebung*) – это одновременно отмена и сохранение, но это сохранение происходит внутри новой системы, новой целостности.

И даже марксистское «отрицание отрицания» не выходит за границы логики присвоения. Это всё ещё логика. Отрицание отрицания – это всё ещё операция внутри системы, даже если эта система обещает революцию.

Тогда Адорно предпринимает радикальный ход: он предлагает диалектику без синтеза, мышление без примирения, критику диалектики изнутри самой диалектики.

Центральное понятие здесь – нетождественное (*das Nichtidentische*). Это то, что остаётся невысказанным в каждой попытке высказывания. Это остаток, избыток, ускользание, тень, которая падает вслед за каждым понятием. В каждой операции идентификации происходит насилие: что-то остаётся за пределами логики, остаётся невидимым, остаёт-

ся невысказанным.

«Нетождественное – это тайный телос идентификации», – пишет Адорно в своей главной работе «Негативная диалектика». То есть, парадоксальным образом, истинная цель мышления – не идентичность, а освобождение того, что в идентификации не может быть схвачено. Мышление работает через идентификацию (оно не может не идентифицировать, это его условие), но его подлинная задача – уважать и защищать то, что ускользает от идентификации.

Негативная диалектика становится методологией этого удержания ускользающего. Не систематическое развёртывание, которое ведёт к синтезу. Не примирение противоположностей. А нескончаемое напряжение между логикой идентичности и тем, что ей противостоит, между универсальным и особенным, между понятием и вещью.

Эта методология находит свою форму в книге «Минима Моралия: размышления из повреждённой жизни» (1944—1947). Адорно отказывается от систематичности. Вместо системы – афоризм. Вместо целостности – фрагмент. Каждый афоризм длиной в несколько страниц разворачивает мысль, но затем неожиданно переворачивает выстраиваемую конструкцию, открывает в её основании скрытое насилие, показывает, как попытка спасения сама втягивается в логику присвоения – и обрывается. Без вывода. Без утешения. Без синтеза.

«Даже дерево, которое цветёт, лжёт в тот момент, когда

воспринимаешь его цветение без тени ужаса. Даже невинное „Как прекрасно!“ становится предлогом для позора существования», – пишет Адорно. Что здесь происходит? Адорно показывает, что даже красота, даже природа, даже тот маленький момент эстетического утешения – всё это уже втянуто в систему культурной индустрии, стало товаром, калечится логикой присвоения. Нельзя убежать в природу, потому что и природу приватизировала логика.

III. Критика как паралич: отказ от конструкции

Здесь, однако, возникает критическая расселина – не между Адорно и его объектом, а между его видением и его действием, между его диагнозом и его практикой.

Адорно видит проблему с безошибочной ясностью. Его критика идентификационного мышления точна в своей безжалостности. Его анализ культурной индустрии показывает, как система присваивает даже критику, превращает даже искусство в товар, даже восстание в часть механизма адаптации.

Но он не предлагает конструктивного выхода. Он не говорит: вот как нужно жить в этом мире, как нужно удерживать промежуток между логикой и её невозможностью, как можно действовать в пределе, не падая ни в отчаяние, ни в иллюзию спасения.

Его позиция – это позиция чистого отказа. Отказ от системы. Отказ от синтеза. Отказ от окончательных выводов. Но этот отказ остаётся отказом – он не переходит в новую

форму жизни, в новый этос, в новую практику.

И здесь афоризм становится формой не мудрости, а отчаяния. Каждый афоризм – это демонстрация того, что спасение невозможно. Каждый фрагмент – это осколок сломанной надежды. Вместе они составляют картину без выхода. Но картину без выхода недостаточно для жизни. Человеку нужно не только видеть тюрьму, но и найти способ жить в ней, не теряя достоинства.

Адорно остаётся свидетелем катастрофы, которую он диагностирует, но не может преодолеть. Его критика правильна, но парализует. Его письмо становится симптомом болезни, которую оно описывает. Интеллектуал, который видит истину, но не может её жить. Философ, который знает все выходы закрыты, но не может жить в запертой комнате так, чтобы это было человеческой жизнью.

IV. Молчание отчаяния против молчания удержания

Где в позиции Адорно находится промежуток? Адорно его видит. Он стоит на краю расселины – видит зазор между идентичным мышлением и нетождественным, между логикой присвоения и тем, что ей ускользает, между универсальным и особенным.

Но он этот промежуток не держит.

Разница между Адорно и позицией удержания становится видна на примере молчания. У обоих – молчание. Но молчание разное.

У Визеля молчание в конце «И это ночь» – это молча-

ние, которое держит открытой рану невыразимого. Это молчание не падает в отчаяние, потому что оно несёт в себе этос: честность перед мёртвыми, уважение к невыразимому, ответственность перед выжившими. Молчание здесь – это активная практика, это способ быть верным опыту, который слова калечат.

У Адорно молчание афоризма – это молчание перед необходимостью говорить и невозможностью говорить правдиво. Каждый афоризм кончается неразрешённое не потому, что разрешение онтологически невозможно, а потому, что Адорно отказывается его искать. Его молчание – это молчание человека, который видит, что двери закрыты, и не верит, что они когда-нибудь откроются.

Это молчание отчаяния, а не молчание удержания.

Различие тонкое, но онтологически решающее.

V. Этос как отсутствие: критика без способа жизни

Этос (ἦθος) в древнегреческом смысле – это не просто моральный принцип. Это привычка, способ жить, сформированная практика, которая делает возможным человеческое существование в определённых условиях. Стоик развивает этос, который позволяет ему быть свободным внутри тирании, потому что правитель не может повелевать его суждениями. Монах развивает этос молчания, который преобразует его внутренний мир, делает молчание не отсутствием речи, а активной практикой слушания. Боец, знающий, что его ждёт смерть, развивает этос мужества, который делает

эту смерть достойной.

Адорно предлагает критическое сознание, которое видит всю глубину катастрофы. Но он не предлагает этоса – способа жить в условиях, которые он диагностирует. Его критика требует постоянного подозрения, перманентного дистанцирования ото всего, что кажется хорошим, красивым, спасительным. Это мышление всегда начеку, всегда разоблачающее, всегда находящее скрытое насилие в каждой попытке спасения.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.