

НЕКРОГЕНЕАЛОГИЯ СМЫСЛА: ГЕГЕЛЬ, ХАЙДЕГГЕР, БЛАНШО. СООБЩЕНИЕ II

Исследование проведено в рамках реализации ФЦП
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.

В статье проводится сравнительный анализ связи смысла и смерти в мысли Г.В.Ф. Гегеля, М. Хайдеггера и М. Бланшо. Для Бланшо эту связь опосредует аналогия образа и праха, что, собственно, и открывает перспективу некрогенеалогии смысла, поскольку образ выступает как то, что предшествует знаку и делает знак возможным. Эта же аналогия, утверждающая трупное в качестве «истока» смысла, в свою очередь, представляет в новом и неожиданном свете генетические теории значения Хайдеггера и Гегеля.

Ключевые слова: Гегель; Хайдеггер; Бланшо; генеалогия смысла; образ.

Итак, вывести дискурс о смерти за пределы экзистенциально возможного Бланшо позволяет фигура трупа. Странность трупности – это странность чего-то чисто внешнего, шелухи и останков, странность «другой смерти». Специфическая экстериторность трупа не сводима ни к подручности, ни к объективности. Если мы ее признаем, если мы учтем то обстоятельство, что перед нами смерть другого, то под вопросом окажется возможность какого-либо адекватного опыта этой «чистой внешности» и, соответственно, возможность какой-либо феноменологии праха. Не исключено, что именно в силу своей кромешной внешности труп оказывается одной из тех неудобных вещей, что способны свести разумное конституирование мира к абсурду.

Между тем, даже признавая специфическую экстериторность трупа, мы все же можем сказать, что трупное здесь как-то соотносится с нами и предполагает свой специфический «опыт». Иными словами, кромешная внешность трупа не является до конца «чистой». Более того, эта внешняя шелуха представляет собой образ наиболее собственного, и ее специфический опыт (ужас, растерянность, онтологический шок) будет аналогичным опыту «образа» как такового. Бланшо называет этот опыт «зачарованностью» (*fascination*. См.: [1. С. 20–25; 2. С. 21–26]) и задается вопросом: хотя, на первый взгляд, образ и не похож на труп, не есть ли странность трупа также и странность образа [1. С. 268; 2. С. 260]? Вырисовывающаяся между ними аналогия во многом как раз и задает перспективу некрогенеалогии смысла. Но в чем же, собственно, эта аналогия состоит?

С образом в мыслительной традиции Запада связаны многочисленные парадоксы и апории, коренящиеся в его онтологической неопределенности. Образ предстает как нечто двусмысленное, как странная игра смеющихся друг друга присутствия и отсутствия в выдавании себя за то, чем он не является. Традиционное недоверие к нему связано с открываемой им возможностью неподлинности и подмены. Между тем образ был бы чем-то вполне безобидным, если бы эта подмена могла быть сведена к ошибке или же к смутному, недостаточному знанию (скажем, к гегелевскому «представлению» как несоответствию чувственной формы и мысленного содержания¹). Подозрение к образу не требовало бы таких усиленных охранительных мер и столь сурового экзорцизма, если бы речь в данном случае не шла о той радикальной лжи, что может поколебать истинное в его истинности – о той «не-истине», которая

не есть просто отрицание истины, но, в каком-то смысле, представляет собой предвещающее ее условие. Бланшо, к примеру, приводит слова Паскаля, в которых за утверждением тщеты и суетности образа просвечивает возможность подобного радикального оборачивания, ведь образ превращает вечность в небытие, а небытие – в «своего рода вечность» [4. С. 48].

Традиционная миметология пытается указать образу его место, утверждая принципиальную онтологическую неравнозначность и отсюда – неравноправие образа и «реального» – той вещи или того значения, выражением которых образ как раз и является. При этом признается, что вещь – «вначале», а образ следует ей, образ – всегда «после». Образ есть по существу «подражание» или «отражение». Свою определенность, а стало быть, и свое бытие образ только *заимствует* у вещи, поэтому образ онтологически ущербен. Ситуация в корне не меняется и в случае образов «изобретенных», не являющихся прямым отражением чего бы то ни было. Создание таких образов – пойсесис – оказывается или разновидностью мимесиса, или же тем, что остается пребывать на широкой миметической основе. Сотворенный или же изобретенный образ истолковывается как перекомбинация действительных элементов («химера») или как проекция представлений, намерений, влечений его создателя («фантазм»).

Однако сама традиционная миметология, утверждающая сущностную «вторичность» образа, провоцирует и вместе с тем скрывает парадокс. Начнем с того, что при всей своей онтологической неполноценности образ может обретать относительную автономию – автономию «пережитка». Когда вещь целиком или частично сходит на нет, образ вещи остается. В качестве «пережитка» образ может стать представителем или заместителем вещи в ее отсутствие, ее аббревиатурой – *знаком*. Это оказывается возможным как раз потому, что образ выделяет в вещи ее определенность, становится границей и формой вещи, тем самым наделяя ее смыслом, включая в универсум осмысленного. Это выделение сущности, пребывающего, определенности в вещи есть своего рода редукция и приостановка, негация ее стихийной жизни. Образ, стало быть, выступает здесь средством захвата и подчинения сырого «реального». Таков именно образ *чего-то*, значимый образ – образ, становящийся знаком.

Но ничто не мешает обратить этот тезис, заявив, что вещь имеет определенность, только когда обладает образом или «внешностью». Именно образ, выделяя

предел, тем самым сообщает вещи самостоятельность. Иначе говоря, вещи не было бы, не имей она своего подобия. И в этом отношении образ становится едва ли не одним из условий возможности существования вещи *как таковой*: ложь образа, стало быть, оказывается пространством истинствования.

Этот парадокс представляется тем более неожиданным, если мы примем во внимание то обстоятельство, что утверждение образа в качестве предела и формы есть, по сути, краеугольный камень идеализма. Так, Платон, с одной стороны, сохраняет иерархическую субординацию вещи и образа, с другой – совершает переворот. Образ онтологически неполноценен для него в том случае, когда речь заходит о подражании вещей идеям, или о подражательном искусстве. С другой стороны, скорее идея выступает в качестве «самой вещи», истинно сущего, а реальная вещь – как подобие, т.е. Платон наряду с образом-подражанием утверждает возможность образа-образца – неподражаемого образа, онтологически самостоятельного и первичного – идеи, эйдоса («вида», «внешности»). Идея есть, иначе говоря, свободный образ, образ *как таковой*, не служащий изображению чего-то иного, но являющийся, так сказать, лишь образом себя самого.

Неравнозначность образа и вещи и следующий отсюда парадокс связаны, стало быть, с двойственностью образа, с двумя возможными способами его бытования – в качестве образа чего-то (знака) и в качестве образа самого себя (идеи, эйдоса). При этом носительная автономия образа-пережитка может быть легко возведена в безусловную степень. В каждом образе чего-то другого может быть усмотрен образ самого себя, и именно самостоятельность образа, со своей стороны, как раз и выступает основой возможности несамостоятельного, функционального использования образа как знака. Получается, что идеализм (и, в первую очередь, платонизм), несмотря на свои декларации, вынужден утверждать разом и подчиненное положение образа по отношению к вещи или значению, и его автономия – при невозможности провести существенное различие между ними, поскольку речь в данном случае идет лишь о разных регистрах одного и того же.

Эмансипация образа, со своей стороны, являет собой, по сути, одно из основных направлений процесса западной мысли в целом. Так, в метафизике Нового времени само сознание понимается как отражение, а затем освобождается от «реальности», поглощает отражаемый предмет, при этом, впрочем, во многом продолжая оставаться отражением («воображаемым»). Отметим также, что высвобождение образа – еще и одна из ведущих тенденций развития западного искусства: от образа-подражания к образу самому по себе, безотносительному, «несотворенному» образу *как таковому*. В частности, самоустранение автора, цитирование, автоматическое письмо, использование случая и найденных объектов могут служить примерами стратегий утверждения такого «несотворенного» образа в современном искусстве. В качестве опыта приближения к автономному образу Бланшо указывает также на «вдохновение», понимая его как близость творения, не нуждающегося в произведении².

Высвобожденный образ, ничего не изображающий кроме самого себя, есть собственная природа, или прирожденная онтологическая стихия «воображаемого». В любом подобии чего-то, как рассуждает Бланшо, есть подобие как таковое. Но что собой представляет это «само-подобие»? Не есть ли оно, строго говоря, «то же самое», «тождественное»? И обратно, не оказывается ли «тождественное» «подобным» – неким «подобием самого себя»? Тогда подобие и сходство суть сердцевина всего того, что можно условно отнести к онтологическому региону «тождественного», который составляет все «соклоченное с самим собой» (по выражению Сухово-Кобылина [5. С. 56]) – изолированное, абсолютное, «как таковое», «само по себе». Подобие располагается во всякой самости, складке и петле рефлексии, и это подобие, в конце концов, есть *идея* или же «смысл». Однако «то самое» подобие есть также всегда удвоение «того же самого», размножение тождества как перворазличие, необратимое отношение, в которое вписана обратимость, нечто вроде субстанции-отношения, когда вымещение всех вещей замещается наличием их отсутствия.

Само наделение вещи смыслом посредством образа не было бы возможно, если бы, в свою очередь, образ не мог «пережить» вещь. Но, чтобы образное замещение вещи стало возможным, вещь сама в себе должна быть уже в каком-то смысле смещена, причем это должно совершиться в самом ее существе, в ее, так сказать, *an sich*. Ведь подражание – это тождественное, отпадающее от себя, в самом себе от себя удаляющееся. Образ, как говорит Бланшо, есть вещь как само удаление – не та же самая отсутствующая вещь, но вещь как свое отсутствие [1. С. 268; 2. С. 260]. Это явленное отсутствие и есть образ *сам по себе* – суверенный образ *как таковой*.

Однако отсутствие в недрах самой вещи есть не что иное, как ее же «бытие», заключенная в ней онтологическая стихия. Она же, как полагает Бланшо, есть стихия образа – «среда зачарованности», «абсолютная» среда (см.: [1. С. 23–24; 2. С. 24]). В силу этого образ *сам по себе* как раз и не является репрезентацией, но есть прямое возвешение о себе «факта существования» – «как есть» или же «как таковое» – присутствие отсутствия.

Но эта же онтологическая стихия «воображаемого» оказывается и рыхлостью *праха*. Ведь труп, останки – также своего рода явленное отсутствие, присутствие отсутствия. Прах есть, собственно говоря, такая *вещь*, которая является вместе с тем своим собственным образом, даже образом по преимуществу. В прахе происходит такое же смешение и превращение категорий, как и в образе, этой «причудливой смеси бытия и небытия», по словам Платона³. Труп так же онтологически неустойчив. В самом деле, мы не можем определить, кто (или что) перед нами – тот ли это, кого, возможно, мы знали при жизни, или уже другой (другое). Казалось бы, то тождество с самим собой, что всегда оставалось незавершенным проектом человека живого, та идентичность, которую он поддерживал делом, речью, непосредственностью своего присутствия – которую поддерживали живые, знавшие его – в трупе необратимо сходит на нет, «оборачивается» чем-то («кем-то») «другим». Это «другое» – «оборотень» жи-

вого, то, что самим своим явлением опровергает предваряющее его приготовление, «жизнь». Труп выступает тут как эффект, отменяющий собственную причину. Он будто бы «спал» под покровом жизни, паразитировал на ней, но отныне, явившись, приходит словно бы «ниоткуда», бесповоротно разделяясь с прошлым, с «историей», как будто никакой «истории» не было.

Но трупное вращение категорий далеко не исчерпывается одним только «оборачиванием» живого. Самая большая странность здесь состоит в том, что именно об умершем мы могли бы сказать, что теперь он стал всецело *подобным самому себе*. Не живому, поскольку живой человек как раз не имеет подобия, он пока еще не сошелся со своим собственным образом, у него пока еще есть время. Со своей стороны, если живой и оказывается схожим с собой, то лишь в те редкие моменты *блуждания*, когда он кажется наиболее от себя удаленным, потерявшимся в себе самом, в «сущностном одиночестве» (см.: [1. С. 271–272; 2. С. 262–263]). Человек, по словам Бланшо, переиначивая библейскую фразу, распадается по образу и подобию своему⁴. Различие между собственным умиранием и смертью другого пролегает именно здесь: постоянное несовпадение с собой – удел живого, живущего к смерти, умирающего, но тождество, сходство с самим собой – облик смерти другого, другой смерти.

Этот «ключевой момент» превращения, которое являет собой труп, когда мертвый начинает «походить на самого себя», эта изолированная, выжженная пространство вокруг себя *анафора*, этот возвещающий о себе суверенный аналог, казалось бы, есть апофеоз тождества (хайдеггеровское «совершенство кончины») как осуществление «возможности невозможного», избавляющее конечное сущее от самого себя). И даже более – это тождество *par excellence*, в превосходной степени, чрезмерное и как бы удвоенное собой. Поэтому сходство с собой уже не есть сходство с живым, поэтому это анафорическое тождество уже невозможно идентифицировать, приписать «этому-вот» какую-то принадлежность. Здесь же и исток безличности трупа («безличности себя по образу и подобию» [2. С. 262]). Явленное сходство тонет в бесконечном схождении с самим собой и тем самым «всегда уже» опрокидывается в разложение.

Помимо этого обращения «тождественного» с *прахом* сопряжен еще целый ряд «топологических» парадоксов. Покойник покоится, целиком и полностью пребывает «вот», у него нет какого-то другого места, он не может ускользнуть от присутствия подобно живому, и в этом мертвец похож на вещь. Да ведь мертвое и есть вещь – как кажется, даже вещь по преимуществу. Ведь нет ничего более вещного, чем мертвое. Более того, как кажется, трупное – это «материя» в ее наготе, некий избыток материальности. Специфическая тяжесть материального прямо связана с мертвенным, и в любом излишестве материального, в пароксизмах телесности есть привкус трупности: материя – это отбросы.

Однако бытование трупа и здесь оказывается нестабильным, так что прах, в известном смысле, не пребывает. Опираясь всей своей тяжестью на отношения места, умерший расстраивает их: как пишет Бланшо,

«то, что находится здесь, в абсолютном спокойствии обретшего свое место, не осуществляет истину, заключающуюся в полноте присутствия здесь» [2. С. 260].

Место в своей «живой истине» – это по преимуществу точка исхода и возвращения, отправной пункт акта существования, экзистенциального экстаза, трансценденции, связи сущего и бытия, оборачивающейся самоотождествлением⁵. «Живое» место – просвет, пространство света, поле охвата, в котором вещи могут быть расположены как «подручное», и сама их расположенность имеет отношение к возможному действию. Труп же «смещает» возможное действие. Подобно хайдеггеровскому целокупному «проседанию» сущего в «ничтожении» [8. С. 21], покойник не «покоится» – он «забирает» свое место с собой в своем распаде⁶. Как пишет Бланшо, в очерченном местом праха пределах живая истина места изглаживается и приравняется к абсолютной нейтральности смерти [1. С. 272; 2. С. 264].

Так что это «здесь», «здесь лежащего» – «наполненное именами, прочными конструкциями и удостоверениями личности» – становится местом «безымянным и безличным по преимуществу» [2. С. 264]. Это, если угодно, какое угодно «здесь» – некое «здесь вообще». Стало быть, наподобие того, как это происходит у Гегеля, разложение, истлевание и истирание оказываются прямой дорогой к «всеобщему». Но даже если это и так, то «здесь лежащего» не сохраняет чистоты идеальной фигуры – некоего самостоятельного пустого пространства. Место этого «здесь» никогда не бывает достаточно *чистым*, оно несет след, оно загрязнено следами, оно само есть след. Именно в качестве следа труп связывает «здесь» с «нигде», так что его исключительное место – какое угодно другое – становится, по выражению Бланшо, «всеохватывающим присутствием, темной и надменной полнотой» [Там же. С. 263–264].

Труп оборачивается местом «как таковым», труп есть «общее место», *monos*⁷. Обратно этому, однако, можно утверждать, что прах и событие гниения как бы «индивидуируют» пустоту, «место вообще»: труп – это отсутствие вживе. Поэтому рыхлость и нечистота праха опрокидываются на «идеальное», которое несет на себе след трупного происхождения.

Трупное «вот» – какое угодно другое «вот», *любое*, однако это «любое» еще не составляет какой-то класс и само по себе не сводится к общему понятию. Оно, если угодно, есть *аналогия*, или же «образ» понятия, всеобщего, класса, «сущности» и т.п. Это общее в смысле любого, какого угодно другого, Бланшо обозначает как «нейтральное» (*le neutre*). Собственно, это и есть «эйдос», и, пожалуй, не столько «родовое» скорее позволит понять эту платоновскую фигуру, сколько экстериорность трупа⁸.

Можно также рискнуть предположить, что труп, это «присутствие отсутствия» каким-то образом сопряжено с самим дейксическим «здесь», «вот». Может статься, что именно труп созидает в плотности целокупного сущего тот промежуток, что делает возможным само указание. Тогда разрыв в общей ткани «вещей», выжигаемый разложением, и есть та дистанция, что необходима для того, чтобы сказать слово, и труп – это *condition sine qua non* речи и смысла.

В «Феноменологии» Гегеля именно различия какого-то «вот» («здесь» и «теперь»), элементарные движения указания, и далее – приведения примера – служат как бы отправной точкой «одиссеи духа» (см.: [10. С. 51–59]). Собственно, они суть первые появления «чего-то в качестве чего-то», стало быть, первые определенности, первые заявления о себе идеальной субстанции или «смысла». Но, как таковые, они возвещают также о конечности конечного – о грядущем и всегда уже бывшем распаде того, что лежит «вот».

Труп – это целиком и полностью *здесь* и *сейчас*, *так* сущее без остатка, т.е., собственно, *Da-sein*, бытие «вот», если угодно. В то же время трупный дейксис, обращенное на себя указание «здесь лежащего», называется как бы неким «Да» без «Sein». *Прах* есть разом и некое «сущее» без «бытия» (как «вещь») и то, что никогда до конца не есть сущее (как «образ» и «след»). Труп сторонится света и откровения и ускользает вне поля той размыкающей открытости, которая совпадает с самим событием экзистенции. И эта подвижность мертвеца, со своей стороны, расстраивает то указание, что стало возможным благодаря некротической экипрозе, так что приостановка убегающего по взаимосвязям отсылок, имеющая место в трупном дейксисе, оказывается первым делом указанием на само это убегающее.

Специфическая экстериторность трупа, о которой упоминалось выше, в конце концов, проявляет себя также и как опрокидывание категорий «внутреннего» и «внешнего». Сама их оппозиция, утверждаемая и снимаемая экзистенцией в поступательном экстазе существования, в известном смысле растворяется явленным в трупе «подобием» – аналогично образу в опыте его *эстезиса* или «зачарованности», явление трупного «аналога» касается нас отсюда, где само разделение на «вне» и «внутри» отсутствует, касается на расстоянии, представляя собой едва ли не прикосновение самого этого расстояния, отделяющего нас от вещей (см.: [1. С. 23; 2. С. 23–24]). Но эта дистанция, в свою очередь, опять возвращает нас к выжигаемому прахом месту. Растворение «внутреннего» и «внешнего» несколько не отменяет экстериторности трупа, но разыгрывается в предоставляемом им пространстве как «внешнее без внутреннего», как чистое «снаружи» (*le dehors*). Аналогичным образом прах опрокидывает также и диспозицию «собственного» и «несобственного».

Проблематическая *топика* праха дополняется парадоксами «темпоральными». В какой-то «определенный» момент труп начинает походить на самого себя, однако этот момент невозможно локализовать в каком бы то ни было настоящем. Событие трупной аналогии – бесповоротного «само-уподобления» – могло бы иметь место в «настоящем», если бы «настоящее» могло быть решительно отделено от «присутствия», или если для «присутствия» было бы возможно нагнать самого себя в точке «настоящего», тем самым окончательно отождествив себя с собой. «Пришествие» явленного в прахе «подобия» превосходит какое бы то ни было ожидание, поскольку совпадает с самой его неопределенностью, оно может избрать себе в качестве отправной *любую*, какую бы то ни было точку, начаться когда угодно, поскольку ему вообще не пристало какое-либо начало, ведь оно начинается только после конца или же кончается еще до

того, как успеет начаться. Время праха, образа себя самого опрокидывается в безвремяе – в принципиальную невозможность актуальности, «теперь», и это трупное расстройство присутствия вполне соотносимо с безвременьем зачарованности – временем опыта воображаемого, лишенным настоящего и длительности (см.: [1. С. 20–22; 2. С. 21–23]).

Тем не менее образ в трактовке Бланшо есть некоторое *событие* – *эстезис*, оказывающийся «источным» для отношения сходства и, в каком-то смысле, для языковой референции и вообще для «знаковости» как возможности языковой субституции, замещения одного другим. Это событие также можно назвать «изображением» – остранением и катастрофической трансформацией, или, пользуясь выражением Батая, «альтерацией» (*altération*)⁹. Собственно, это же событие «альтерации» и являет собой труп. В самом деле, не о страхе ли *трупной скверны* свидетельствует традиционное недоверие к образу?

Труп есть явленное *сходство* – то бесконечное впадение в себя самого как подобие подобия, которое мы прибавляем ко всякому сходству с другим (поскольку это *другое* сходство как раз и делает сходство с другим возможным) и из этого сходства с другим исключаем: это всеподобие уже ничему не подобно. Так что само сходство оказывается схождением на нет, открываясь в пространство «нейтрального» – ни «да», ни «нет», ни «бытия», ни «небытия», но бесконечного умирания как невозможности умереть. Прах, это явленное опровержение жизни, имеет чуть ли не характер «снятия», *Aufhebung*. Смерть, эта, по выражению Гегеля, «естественная» негация [10. С. 102], также и «сохраняет». Труп, коротко говоря, возвещает о невозможности небытия.

В отношении этой невозможности изгладить присутствие весьма показательной оказывается также традиционная фигура «привидения»: «Веру в то, что покойник в определенный момент начинает блуждать, следует соотносить с предчувствием того *зablуждения*, которое он теперь представляет» [2. С. 263–264]. «Призрак» являет собой как бы «образцовый образ», однако он не свидетельствует о каком-то «ином» мире, расположенном «по ту сторону» этого, но говорит об «отсутствии мира», будучи неизбежным, нестираемым следом некоего бескрайнего уничтожения. Об этом также пишет Левинас в «От существования к существующему»: труп «уже несет в себе собственный призрак, возвещает свое возвращение. Привидение, призрак представляют собой саму стихию ужаса», т.е. события бытия, возвращающегося в лоно отрицания, «как будто ничего не изменилось» [7. С. 37]. Левинас также отмечает, что эта «невозможность избежать анонимного нетленного существования» составляет «глубинную суть» трагического, в том числе трагизма шекспировской драмы, в которой фантазматические фигуры «сверхъестественного», «тени, привидения, ведьмы... позволяют постоянно передвигаться по той границе бытия и ничто, где бытие проникает в ничто как “пузыри земли” (the Earth hath bubbles)», и «Гамлет отступает перед “не быть”, потому что предчувствует возвращение бытия (To dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame)» [Там же].

Труп, подобно кафкианскому охотнику Гракху [12], – обитатель некоего промежуточного пространства бесконечного умирания, области превращения реального в ирреальное. Он принадлежит уже не бытию-к-смерти, делающему смерть *возможной*, но вечно возвращающейся (ир)реальности смерти, непрерывности существования – галлюцинаторному региону левинасовского *il y a*, фундаментально-онтологической стихии нагого «бытия». Таково же и обиталище суверенного образа. Это область компрометирующей *аналогии* – рыхлой и разрыхляющей, двусмысленности, становящейся тем более «изначальной», тем более углубляющейся в саму себя, чем больше она открывается.

Для самой этой области мы можем подыскать достаточно много аналогов в мысли современников Бланшо. Так, Жан-Поль Сартр говорит об области «склизкого» (*visqueux*), коррумпирующего свободу, впрочем, понимая под этим не столько область умирания, сколько пространство «бытия-в-мире» (см.: [13. С. 606–613]). Еще одна аналогия, более поздняя, но значимая в контексте нашего разыскания: Жиль Делёз подобным же образом – как «проблематическое», как вязь парадоксов – описывает «смысл» (см.: [14, 15]). То, что Делёз говорит о странном нейтральном бытовании «смысла», о «смысле» как «событии» и «поверхностном эффекте», во многом перекликается с трактовкой «образа» у Бланшо. Труп, в свою очередь, представляет собой аналогичный «поверхностный эффект», расстраивающий в качестве «события» «настоящее-присутствие», при этом являясь «телом». Так что событие «смысла», если угодно, – это некроз или его аналог. Бесконечное разложение – вот конкретный образ дурной бесконечности («становления», стихии «события»).

Компрометирующая трупная аналогия (*la ressemblance cadavérique* [1. С. 270–273]) несколько расстраивает расхожие представления об образе как о чем-то более «идеальном» и «возвышенном», чем подлежащая вещь, показывая нам, что «явная духовность, чистая формальная девственность образа изначально сопряжена со стихийной странностью и с бесформенной тягеловесностью существа, присутствующего в отсутствии» [2. С. 262]. У идеализма, как пишет Бланшо, «в конечном счете нет другого гаранта, кроме трупа» [Там же], что, собственно, явственным образом и открывает перспективу некрогенеалогии «смысла».

Однако прежде чем приступить к непосредственному анализу некрогенеалогии, сделаем еще несколько замечаний по поводу современных генеалогий в целом. При, казалось бы, кризисе генеалогии, ставшем едва ли не топосом современной науки (несостоятельность метафизического вопроса о «первоначале», фактический отказ от проблемы происхождения языка в лингвистике и т.д.), генеалогический подход до сих пор сохраняет принципиальную значимость в философии. Ведь философия – это, по сути, *археология*, как утверждает Левинас¹⁰, она как проявление автономии разума неизбежно будет связана с поиском и утверждением «начала». Конечно же, в современной мысли генеалогия чаще выполняет критическую функцию, являя собой одну из форм «подозрения», ведущего скептическую работу подкопа под традиционные основания, и этот скептический труд, этот скептический сепсис не всегда без-

успешен (генеалогия моральных ценностей Ницше, деструкция метафизики и обращение к досократикам Хайдеггера, археология знания Фуко и т.д.). При этом, однако, не исключено, что даже такая критическая генеалогия по-прежнему будет характеризоваться подспудным давлением метафизической (и еще мифической даже) фигуры «подлинности изначального».

Между тем декларативное стремление современных генеалогий зачастую будет состоять в обратном – в том, чтобы уйти от фигуры «исконной подлинности». В этом отношении критика будет обращена уже на саму генеалогическую как поиск и утверждение «архии». Противником «подлинности изначального» был уже Гегель, указывавший на абстрактный характер «первичного». При этом самой генеалогии гегелевская мысль принципиально не исключает (показательным примером здесь может служить «генеалогическое» прочтение диалектики господства и рабства Кожевным, в рамках которого желание признания – «желание другого желания» – понимается не иначе как «антропогенное» (см.: [17; 18. С. 9–38]).

Современные генеалогии можно назвать генеалогиями «изначального смещения» – это парадоксальные генеалогии, демонстрирующие невозможность изначального или непосредственного, «контргенеалогии», наконец. Любопытно, что эти (пост)метафизические генеалогии «первичного сдвига» обладают некоторой структурной аналогией со спекуляциями современной физики на тему «большого взрыва» и «точки сингулярности», вернее, с преломлениями этих спекуляций в «ненаучном» сознании, на уровне мифа, где они предстают как живописующие нечто вроде красочной смерти Бога (вполне может статься, что такое созвучие с современным состоянием «метафизики» как раз и объясняет, в свою очередь, расхожесть «The Big Bang Theory»).

«Изначальное смещение» вживе представлено в ряде драматических версий современных генеалогий, что особенно характерно для представителей психоанализа (отцеубийство Фрейда – первопреступление как исток культуры, матереубийство Кристевой, травматический генезис субъекта у Лакана и т.д.), хотя, впрочем, не только для них (изначальность экзистенциальной структуры «не-по-себе» у Хайдеггера). «Изначальное смещение», вернее даже «смещение изначального», наиболее радикальным образом, пожалуй, выражено в генеалогиях «ан-архических», демонстрирующих отказ от поиска и утверждения «архии» (этический анархизм Левинаса, грамматология Деррида). В ряде случаев этот анархизм обращает современную генеалогическую в генеалогическую изначальной подмены, подтасовки «архе» – «анархеологию».

Для современных генеалогий свойственно также ослабление связи между эффектом и причиной, своего рода эмансипация эффекта. Так, Делёз в «Логике смысла», характеризуя «смысл» как «поверхностный эффект» (что, собственно, и указывает на возможность его «генеалогии»), вместе с этим обращается к стоической концепции причинности, устанавливающей связь, с одной стороны, между причинами, а с другой – между эффектами, тем самым освобождая друг от друга ряды эффектов и причин (см.: [15. С. 20–23]). Еще одним характерным для современной генеалогии (осо-

бенно для ее ан-архических версий) понятием, выражающим эффект без причины, эффект, знаменующий собой отсутствие или всегда-уже схождение на нет причины, является «след». Для Левинаса «след» (*trace*) оставляет тот, чье прошлое никогда не было настоящим (см.: [19; 16. С. 626–631]). Лицо Другого, в котором выражена возможность его смерти, лицо как безусловный «смысл», в свою очередь, также истолковывается Левинасом как «след» (см.: [16. С. 595]). И Левинас, и, вслед за ним, Деррида понимают «след» как то, что содержится в «знаке», предваряя «знак» и делая «знак» возможным. Собственно, всякий «знак», так скажем, в своей «основе» есть «след». Но «след», не исчерпывающийся категориями «настоящего-присутствия», неизбежно оказывается «следом» отсутствия или истребления, так что сходство «следа» и «праха», в свою очередь, представляется очевидным (см.: [20]).

Но не оказывается ли, в таком случае, некрогенеалогия наиболее сосредоточенным выражением генеалогии ан-архической, не образует ли она собой некоего *топоса* генеалогии современной? Рессентимент, движущая сила многих критик, находит в ней неожиданное разрешение в поле своеобразного черного юмора. Трупная аналогия – это не полагание «начала» и не утверждение «архии», но все же она забрасывает нас в пространство некоего «предшествования» или «предварения», упиравшись в своего рода онтологический шок.

Генеалогия «смысла» вообще как возведение его к каким-то иным, чем он сам, основаниям, как кажется, всегда будет содержать в себе некоторый критический по отношению к инстанции «смысла» заряд. Наиболее прямым и наивным выражением такого рода критической генеалогии являются эмпиризм и материализм, объявляющие истоком «смысла» тот или иной аспект «фактического» – «материальную вещь» или «психическое переживание». Наивность этих генеалогических притязаний будет состоять, главным образом, в предвосхищении основания – в том, что возможный фактический исток «смысла» берется в них всегда уже в перспективе понимания и осмысленности (так, *petitio principii* – основное обвинение в адрес психологизма в «Логических исследованиях» Гуссерля [21. С. 64–257]). В подобной наивности и непоследовательности эмпиризм и материализм уличаются, как правило, с точки зрения трансцендентализма, суть которого – утверждение автономии «смысла», его нередуцируемости к каким-то сторонним, «внешним» основаниям, превращение «смысла» в субстанцию или субъект. Между тем разного рода скептическая критика трансцендентализма, в свою очередь, показывает, что трансцендентальные основания не являются, строго говоря, абсолютными, но сами будут нуждаться в каких-то еще дополнительных основаниях и т.д.

Некрогенеалогия являет собой пример куда большей последовательности, кладущей критическому рессентименту конец, сводя его к абсурду. Ведь именно радикальное без-смыслие, как кажется, «предшествует» в некрогенеалогической перспективе «смыслу». Такое без-смыслие можно было бы назвать «материей», однако к нему редко приближались исторические формы материализма, подспудно превращавшие «материю» в нечто интеллигибельное (как это ни парадок-

сально, к такому радикально без-смысленному истоку «смысла» намного ближе платоники в своем представлении о «меоне», а также, со своей стороны, современные «антиплатоники», в качестве примера здесь можно упомянуть о «низком материализме» Батая [22]). С эмпиризмом дела обстоят подобным же образом – сырой чувственности так же, как правило, сообщалась интеллигибельная форма захвата и присвоения (опять же, Гераклит, и даже больше – Кратил с его образом невозможного хаотического потока, здесь оказываются ближе к «истоку», а вслед за ними – платоники и антиплатоники, например Жиль Делёз с его «радикальным эмпиризмом»). Всякий материализм и эмпиризм по сути некротичны, а стало быть, некрогенеалогичны, однако исторические формы материализма «забывают» о трупной скатологичности материи, равно как и исторические формы эмпиризма – о невозможном ядре сырого опыта, представляющем собой событие бесконечного распада.

Радикальное предварение «смысла» без-смыслием в порядке «некрогенеалогии» проявляется, прежде всего, как предшествование образа знаку. Это «предшествование», впрочем, не стоит понимать сугубо как утверждение «иконичности» знака, т.е. исключительно таким образом, что первичным оказывается миметический образ (икона), на основе которого впоследствии возникает чисто условный знак (символ). Некрогенеалогия, повторим еще раз, не является утверждением некоей «архии». Но, собственно, какие основания она тогда имеет?

Бланшо противопоставляет «образ» порядку «смысла». Образ не равен знаку, образ как таковой в своей стихийной сырости есть то, что не имеет значения. Собственно в знаке эта стихийная сырость образа одомашнивается, подвергаясь негации. Образ вымещается знаком, дабы значение стало возможным, однако, вместе с тем, образ продолжает сохраняться в знаке в качестве фона, на котором проступает то, что имеет значение, или же в качестве следа того уничтожения, что сделало знак возможным (уже об образе как таковом мы могли бы сказать, что он есть собственный след). Именно в этом смысле, если угодно, любой знак иконичен – образ составляет «реальное» знака. И именно в этом смысле образ знаку «предшествует».

Образ как таковой есть то удвоение и сходство, та «самость», что всецело аналогична труп. Стихия этого сходства (трупное) – это пространство «следа». Труп, стало быть, входит в знак в качестве следа. Труп вписан в любую икону, образ и подобие, трупное разложение – в недрах самого мимесиса. Труп обретается в удвоении, повторении, в «том же самом», во всеобщем и в общих местах, ведь трупное – это «вот», топос, место как таковое. Это, впрочем, то, что «все мы уже знаем», поскольку это вписано и в само наше знание, поскольку и оно – подобие и даже «образ» знакомого, более того – «то же самое», «сама вещь». В этом нет решительно ничего нового, это как бы непристойный секрет нашего знания, не подлежащий огласке. Это настолько «то же самое» и «подобное», что кажется абсурдным.

Труп, этот непристойный и бессмысленный итог существования, эта материя, эти отбросы оказываются

к тому же гетерогенным истоком «смысла», противящимся всякому оправданию, образом в своей прямооте. Он показывает нам, что некрофилия – в сердцевине мимесиса, в основе подражания и сходства, что человеческая культура в целом есть, в конечном счете, не что иное, как полиморфная некрофилия. То, каким образом труп встраивается в общую логику смысла, – это исходное и исходно смещающееся место, которое он в этой логике занимает – обесмысливает смысл, является своего рода «проклятием» смысла. Прах – это скользящее, вечно смещающееся «архе», труп – это, выражаясь по-дедридеански, нечто вроде «архе-письма», он загода вписан всюду.

Впрочем, мы могли бы сказать, что труп как совершенный «аналог» совпадает вообще с чем угодно другим. Рыхлая аналогическая стихия трупности есть, собственно говоря, *онтологическая* стихия. Само *сходство*, со всем его двусмыслием и ускользанием, во всей его бесформенности есть сквозение «бытия». *Сходство* оказывается вписанным также и в само *как*, т.е. в само полагание чего-то *в качестве* чего-то, в интенциональный акт и элементарное суждение. Это «сходство», «схождение», «соключение» и т.п. является также и *связкой* элементарного суждения – *онтологической* связкой.

Итак, общая логика некрогенеалогии такова: образ «предваряет» знак и его смысл, и вместе с тем образ аналогичен праху, и именно в силу этой аналогии прах оказывается, в свою очередь, «предваряющим» по отношению к знаку и смыслу. Характер этого «предварения» проясняет также проводимое Бланшо различие между «началом» (*le commencement*) и «истоком» (*l'origine*)¹¹. Эти своеобразные категории составляют одну из характерных для его мысли пар наряду с «днем / ночью» и «другой ночью» (*l'autre nuit*)¹², «книгой» (*le*

livre) и «творением» (*l'œuvre*)¹³ и т.д. Это не диалектические оппозиции, вместе они не составляют целого, но образуют то, что Бланшо называет двусмыслием, двусмысленностью.

«Некрогенеалогия» имеет преимущественное отношение к истоку, а не к началу. Исток – это, собственно говоря, «то, что есть», аморфная онтологическая стихия. Начало, напротив, это негация, точка свободы, экзистенциальный экстаз или субъективное полагание. Начало не достигает истока. Исток, со своей стороны, и есть не что иное, как «изначальная двусмысленность». Все источное бесконечно (иначе нельзя вписать труп), но эта бесконечность – дурная, иначе говоря, она упорствует в своей бесконечности. В этой «изначальной двусмысленности», собственно, и растворяется генеалогия.

Двусмыслие в каком-то отношении есть то, с чем философия имеет дело всегда (если, конечно, составляющее ее движение мысли есть *опыт*). Для Гегеля диалектика, фактически, являет собой средство овладения этой «изначальной двусмысленностью» и ее разрешения. Хайдеггер говорит о «двусмысленности» как о черте самой истины (см.: [23. С. 92]). В текстах же Бланшо мы сталкиваемся с ан-архическим утверждением этой «двусмысленности» уже не с целью ее включения в истину и не в виду того, чтобы свести ее к целому. Это «неутверждающее утверждение» [24. С. 74] позже приведет его к множественности без единого, к фрагментарному письму и фрагментарной мысли. Но оно же останется, по существу, утверждением *топоса*, если угодно, топоса современности, который, как бы то ни было, есть тривиальная перспектива – *reductio ad absurdum* и *regressus in infinitum* в одном *лице*, оставшаяся как прах и как предстоящее, смерть другого: «и остается – мир, текст, Бог, труп».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. § 20 «Энциклопедии философских наук» [3. С. 112–114].

² См. раздел «Пространства литературы», озаглавленный как «Вдохновение, нехватка вдохновения» [1. Р. 185–196], а также перевод Б.М. Скуратова [2. С. 180–190].

³ «То, что мы называем образом, не существуя действительно, все же действительно есть образ?.. Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода смешение, очень причудливое» (Soph. 240 b–c [6. С. 306]).

⁴ «L'homme est défait selon son image» [1. Р. 273]. См. также: [2. С. 264].

⁵ Об этом писал Левинас в своих анализах «ипостаси» (*l'ipostase*), т.е. экзистенции. См.: [7. С. 42–44].

⁶ «...Вскоре появится он: несмещаемый, неприкасаемый, прикованный к “здесь” объятиями в высшей степени странными, и, однако, уплывающими вместе с ним, увлекая его все дальше вниз...» [2. С. 261].

⁷ Может статься, мы населяем не столько тело живого Бога, анатомия и топография которого были описаны Сведенборгом, сколько труп Бога. Иначе говоря, мы занимаем место смерти Бога (как у Батая) или же держимся в «следе» отошедшего Бога (как у Левинаса).

⁸ Ср. с трактовкой «любого» (*quodlibet*) и «эйдоса» у Джорджо Агамбена в «Грядущем сообществе» [9. С. 62–70].

⁹ «Термин “альтерация” имеет двоякий смысл, выражая частичное разложение, аналогичное разложению трупов, и в то же время переход в совершенно гетерогенное состояние, соответствующее тому, что протестантский профессор Отто называет “совершенно иным”, т.е. священным, воплощающимся, например, в призраках» (в примечании к статье: Первобытное искусство // Документы. 1930. № 3 [11. Р. 251]).

¹⁰ «...Любая рациональность восходит к первоистоку, началу. Разум есть археология, причем это именование плеонастично. Интеллигибельность самого субъекта заключается не в чем ином, как в этом восхождении к началу. Восхождению, которое, согласно *Wissenschaftslehre*, «наукоучению», есть само бытие Я, «самополагание» Я. Рефлексивность Я – не что иное, как бытие началом начала» [16. С. 636].

¹¹ См. раздел «Произведение и коммуникация» в «Пространстве литературы» [1. Р. 215; 2. С. 209].

¹² См. разделы «Внешнее, ночь» [1. Р. 169–178] и «Сон, ночь» [1. Р. 278–282] в «Пространстве литературы». См. также переводы Б.М. Скуратова [2. С. 165–173] и Б.В. Дубина [2. С. 269–273].

¹³ См., в особенности, открывающее «Пространство литературы» «Сущностное одиночество» [1. Р. 13], а также перевод Ст. Офертаса [2. С. 13–14].

ЛИТЕРАТУРА

1. Blanchot M. L'Espace littéraire. Paris : Gallimard, 1955. 294 p.
2. Бланшо М. Пространство литературы / пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. М. : Логос, 2002. 288 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1 : Наука логики / пер. Б. Столпнера ; под ред. Е. Ситковского. М. : Мысль, 1975. 452 с.

4. Паскаль Б. Мысли / пер. Э.Л. Фельдман-Линецкой. СПб. : Азбука, 1999. 336 с.
5. Сухово-Кобылин А.В. Философия духа или социология (учение Всемира) [Отрывки] // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семёновой, А.Г. Гачевой. М. : Педагогика-Пресс, 1993. С. 52–63.
6. Платон. Софист / пер. С.А. Ананьина // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 275–345.
7. Левинас Э. От существования к существующему / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–65.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 16–27.
9. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова, [Е.Г. Молочковской]. М. : Три квадрата, 2008. 144 с.
10. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. СПб. : Наука, 1999. 440 с.
11. Bataille G. L'art primitif // Bataille G. Œuvres complètes. Paris : Gallimard, 1970. Т. I. P. 247–254.
12. Кафка Ф. Охотник Грах / Пер. Н. Касаткиной // Кафка Ф. Соч. : в 3 т. Т. 1 : Рассказы 1904–1922. Пропавший без вести (Америка). Москва : Худ. лит. ; Харьков: Фолио, 1994. С. 213–217.
13. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер., предисл. и коммент. В.И. Колядко. М. : Республика, 2000. 639 с.
14. Deleuze G. Logique du sens. Paris: Minuit, 1969. 392 p.
15. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum Philosophicum / пер. Я.И. Свирского. Москва : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. 480 с.
16. Левинас Э. Гуманизм другого человека / пер. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М. : РОССПЭН, 2004. С. 591–662.
17. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 59–77.
18. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / сост. и публ. Р. Кено ; пер. и послесл. А.Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2003. 792 с.
19. Левинас Э. След Другого / пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 309–321.
20. Деррида Ж. Золы угасшй прах / пер. и коммент. В.Е. Лапицкого. СПб. : Machina, 2002. 121 с.
21. Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике / пер. Э.А. Берштейн ; под ред. С.Л. Франка // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск: Харвест ; Москва: АСТ, 2000. С. 5–288.
22. Bataille G. Le bas matérialisme et la gnose // Bataille G. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1970. Т. I. P. 220–226.
23. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / сост., пер., вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова. М. : Гнозис, 1993. С. 47–116.
24. Бланио М. Опыт-предел / пер. С.Л. Фокина // Танатография Эроса. СПб. : Мифрил, 1994. С. 63–77.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 30 июня 2011 г.