# Валерий Савчук

# ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

УДК ББК

Книга подготовлена в рамках исследовательской программы Центра медиафилософии, включенной в тематический план НИР СПбГУ 2011–2013 по теме «Необратимость медиатрансформаций: тело, сознание, общество», № 23.38.183.2011.



Печатается по рекомендации Редакционно-издательского совета философского факультета СПбГУ

#### Савчук В. В.

С Топологическая рефлексия / В.В. Савчук. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012. – 416 с.

#### ISBN 978-5-

Рефлексия предельных метафизических оснований сущего, сознания, культуры – традиционная задача философии. Однако во второй половине XX века она была купирована проектом постсовременности. Диагноз конца метафизики, рациональности, дискурсивности и рефлексивности ставился столь часто, что возникает сомнение в его справедливости. Привычный контекст использования термина свидетельствует не об утрате объяснительного потенциала и исчерпанности схватывать и удерживать в понятии актуальные явления и события рефлексии как таковой, а лишь определенного ее вида. В книге предлагается следующая классификация: эмпирическая, логическая, трансцендентальная, абсолютная рефлексия, отказ от рефлексии как способа удостоверения истины в постструктуралистской парадигме и, наконец, возрождение и становление рефлексии нового типа - топологической. Даны ее характеристики. Приведен ряд конкретных исследований, методологической основой которых выступила топологическая рефлексия: особенность архаического сознания, явление нигилизма и терроризма, искусство перформанса и фотографии, коммуникантов как порождение массовой коммуникации.

Впервые публикуются переводы статей «рефлексия» в словарях Р. Гоклениуса (1613) и И. Микраэлиуса (1653).

ББК

**ISBN 978-5-** © Савчук В., 2012 © Излательство Канон + ı

# Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
І. РЕФЛЕКСИЯ В СВЕТЕ РАЗУМА	15
1. История термина	15
Словарный консенсус	15
Рефлексия до рефлексии	18
Жертвоприношение и рефлексия	28
Reditio, conversio, reflexio	33
2. Эмпирическая и логическая рефлексия	40
Terminus novus	40
Оптическая родословная	46
Паноптическая метафорика	51
3. Трансцендентальная рефлексия	59
Рефлексия – состояние души	59
Крепость трансцендентального субъекта	64
4. Абсолютная рефлексия	68
Теологические истоки	68
Картография небесных светил	75
Художественная достоверность научной теории	76
Власть изображения	80
Работа традиции	87
5. Романтическая критика рефлексивного разума	90
Поэтическая негация	90
Рефлексия и пластика	93
Зеркало вогнутое и выпуклое	97
6. Рефлексия незаинтересованного субъекта	104
Пренебрежение почвой	104
Боль в акте cogito	107
Империя непричастного Я	112
7. Игра рефлексов	115
Стратегии саморазрушения	115
Всеобщая условность	119
Осколки Большого зеркала	122
Рефлексия настоящего	126
П. ОТ ТОПОЛОГИИ К ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ	131
8. Гуманитарная версия топологической рефлексии	131
Термин «топология»	131

	пестницы	139
Обращение к поряд	жу логоса	142
Агон немецкой и фр	ранцузской мыслей	146
Замкнутая бесконе	чность	152
Заинтересованная	рефлексия	164
Конфигурация зерк	ал	170
Ресурс топологиче	ской рефлексии	178
9. Тело и место – услов	ия топологической рефлексии	182
Географические ист	поки мысли	188
Властные порядки	геополитики	191
Природные ресурсь	i	196
10. Дезориентация – не	вроз современности	204
Проблема универса	льности ориентира	204
Логика обретения г	центра	211
Философия ориент	ирования	213
11. Рефлексия и нигили	13M	228
История термина	«нигилизм»	229
Нигилизм в России		237
Мыслимо ли то, чп	10 есть?	243
<i>Терроризм – соврем</i>	енная форма нигилизма	250
Начальная школа п	перроризма	257
	CHOŬ DE A JERCHII	
ш. опыт топологичн	ССКОЙ РЕФЛЕКСИИ	265
		265
12. Рефлексия архаиче	ского	
12. Рефлексия архаичес Первобытное сост	<b>СКОГО</b>	265
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис	ского ояние се культуры	265 265
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и	<b>СКОГО</b>	265 265 267
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст	ского ояние :е культуры ли рефлексировать ладия	265 265 267 270
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал	ского ояние :е культуры ли рефлексировать ладия	265 265 267 276 281
12. Рефлексия архаиче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал Скрытая локально	ского ояние ле культуры ли рефлексировать ладия лиса сть универсальности	265 265 276 281 290
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал. Скрытая локально. 13. Опыт концептуали:	ского ояние се культуры ли рефлексировать изоия лиса сть универсальности	265 265 276 276 281 290 294
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал. Скрытая локально 13. Опыт концептуали Урок Аристотеля .	ского ояние ле культуры ли рефлексировать ладия лиса сть универсальности	265 265 276 281 290 294 296
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал. Скрытая локальное 13. Опыт концептуали: Урок Аристотеля. Вольфганг Маркс о	ского ояние ге культуры ли рефлексировать надия лиса сть универсальности топологии	265 265 276 281 290 294 296 296
12. Рефлексия архаиче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал. Скрытая локально 13. Опыт концептуали Урок Аристопеля . Вольфганг Маркс о Место восприятия	ского ояние икультуры и рефлексировать ииса сть универсальности вации места топологии и неприятия	265 265 276 281 296 296 296 296 298
12. Рефлексия архаичес Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлексивная ст Версия Джона Сах Скрытая локально 13. Опыт концептуали Урок Аристотеля . Вольфганг Маркс о Место восприятия Способ обретения	ского ояние ге культуры ли рефлексировать надия лиса сть универсальности топологии	265 265 276 281 296 296 296 296 303
12. Рефлексия арханчес Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлексивная ст. Версия Джона Сал. Скрытая локально. 13. Опыт концептуали Урок Аристотеля . Вольфганг Маркс о Место восприятия Способ обретения Мир как продолже.	ского ояние се культуры ли рефлексировать надия лиса сть универсальности зации места топологии и неприятия	265 265 276 281 296 296 296 296 303 306
12. Рефлексия арханчес Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст. Версия Джона Сал. Скрытая локально. 13. Опыт концептуали: Урок Аристотеля . Вольфганг Маркс о Место восприятия Способ обретения Мир как продолже. Случай Хайдеггера	ского  ояние  е культуры  ли рефлексировать  лаоня  тиса  ть универсальности  зации места  топологии  и неприятия  неравенства	265 265 276 276 290 290 290 290 300 300 300
12. Рефлексия арханче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал. Скрытая локально. 13. Опыт концептуали Урок Аристотеля . Вольфганг Маркс о Место восприятия Способ обретения Мир как продолжес Случай Хайдеггера 14. Мышление телом .	ского  ояние  е культуры  ли рефлексировать  ладия  лиса  сть универсальности  зации места  топологии  и неприятия  неравенства	265 265 276 276 290 290 290 290 300 300 314
12. Рефлексия архаиче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал Скрытая локально 13. Опыт концептуали Урок Аристотеля . Вольфганг Маркс о Место восприятия Способ обретения Мир как продолже. Случай Хайдеггера 14. Мышление телом . Естественное благ	ского  ояние  окультуры  ли рефлексировать  падия  лиса  сть универсальности  зации места  топологии  и неприятия  неравенства  ние кожи	265 265 276 281 296 296 296 296 303 306 314 317
12. Рефлексия архаиче Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлектировать и Дорефлексивная ст Версия Джона Сал Скрытая локально 13. Опыт концептуали Урок Аристотеля Вольфганг Маркс о Место восприятия Способ обретения Мир как продолже Случай Хайдеггера 14. Мышление телом . Естественное благ Позиция Дитмара	ского  ояние  се культуры  ли рефлексировать  лиса  сть универсальности  зации места  топологии  и неприятия  неравенства  ние кожи	265 265 276 281 290 292 296 303 306 314 317 317
12. Рефлексия арханчен Первобытное сост К вопросу о генезис Рефлексивная ст. Дорефлексивная ст. Версия Джона Сал. Скрытая локально. 13. Опыт концентуали Урок Аристотеля . Вольфганг Марк со Место восприятия Способ обретения Мир как продолже. Случай Хайдегера 14. Мышление телом . Естественное благ Позиция Дитмара . Уединенное место	ского  ояние  е культуры  ли рефлексировать  ладия  лиса  сть универсальности  вации места  топологии  и неприятия  неравенства  ние кожи  оразумие  Кампера	265 265 276 281 290 290 290 300 300 312 313 321

# Валерий Савчук – Топологическая рефлексия

	15. Перформанс – конверсив топоса	337
I	Тактильная реакция – форма познания	337
ı	Вид изобразительного искусств	340
ı	Расположение тела в пространстве	345
I	Экстравагантные аутодеструкции	348
ı	Точное реагирование	354
ı	Критерий актуального искусства	362
ı	16. Фотография – поза логоса	372
ı	Репрезентация идеи реальности	372
ı	Поза логоса – вид топологической рефлексии	375
ı	Портрет есть лицо в себе	381
ı	17. Коммуникант: конфигурация медиального тела	384
ı	Медиа: от средства к цели	384
J	Форма масс	388
ı	Коммуникант – эпифеномен коммуникации	392
I	Медиа в форме масс	396
ı	Фантом коммуникации	403
	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	407
ĺ	приложение.	
ı	«Рефлексия». Из философского словаря Рудольфа Гоклениуса.	
ı	Goclenius R. Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philoso-	
ı	phiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi	
ı	Goclenii Senioris. Francofurti, 1613. P. 970–973 (перевод с ла-	
I	тинского Тимура Гольденвейзера)	409

Аннотированный список книг издательства «Канон+» РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайтеірh.ras.ru/kanon или http://journal.iph.ras.ru/verlag.html
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:kanonplus@mail.ru

### Научное издание

# САВЧУК Валерий Владимирович

# ПТопологическая рефлексия

Директор издательства *Божко Ю.В.* Ответственный за выпуск *Степанов М.С.* Художник *Клюйко М.Б.* Корректор *Жарская С.В.* Верстка *Соколова П.Л.* 

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.09.2011. Формат  $84\times108^1/_{32}$ . Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 17,5. Тираж 1000 экз. Заказ .

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28. Тел./факс 702-0457.E-mail: kanonplus@mail.ru
Caйт: iph.ras.ru/kanon или http://journal.iph.ras.ru/verlag.html

Республиканское унитарное предприятие «Издательство "Белорусский Дом печати"». 220013, Минск, пр. Независимости, 79.

# **ВВЕДЕНИЕ**

Рефлексия предельных оснований разума, сознания и культуры — традиционная незадача философии. Диагноз конца метафизики, рациональности, дискурсивности и рефлексивности в последнее время ставился столь часто и в столь разных ситуациях, что возникает сомнение в его точности. Ныне же тематизация рефлексии — вновь актуальна , ибо понятие рефлексии столь же укоренено и распространено в языке современной философии, сколь и сомнительно ее радикальное отрицание. И возврат исследовательского интереса к ней свидетельствует не об утрате рефлексией объяснительного потенциала и исчерпанности схватывать и удерживать в понятии актуальные процессы и события, а лишь о кризисе определенного ее вида: рефлексии классического типа.

Тезис об исчерпанности как философского ресурса науки, так и модернистского проекта в целом утратил эффект продуктивной провокации, стал общим местом. Однако в науке, образ которой бытует в сознании гуманитариев на уровне ее состояния XIX — начала XX века, происходят трансформации, по-своему выражающие наше время. Другое дело, что сложность и специализированность языка ученых, отказ от привычных опор здравого рассудка (разрушать которые всегда было делом философии), не позволяют делать их своими собеседниками. Так, например, обстоит дело с топологией.

 $<sup>^{1}</sup>$  На это, в частности, указывает Фуко: «Надо начинать с аналитики форм рефлексивности, поскольку именно формы рефлексивности конституируют субъекта как такового» ( $\Phi$ уко M. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 502).

Сомнения в способности разума решать актуальные противоречия эпохи усиливаются, когда мы обращаемся к истокам современных бед, к развилке дорог, к ситуации выбора цивилизацией того пути, который сегодня, обнажая неразрешимые противоречия, все явственнее осознается если не тупиковым, то неразрешимым на проторенной дороге рефлексивного разума. Драматизм проблем современности — следствие современного способа производства, делает неотложной мысль о возможности смены стратегий отношения к природе. Уже одно это — достаточная причина обращения внимания к пространству архаического и постановке гносеологических проблем, возникающих в процессе исследования истоков сознания и способов отношения к миру.

Вследствие этого назрела необходимость испытания разрешающей способности рефлексии отразить повороты. происходящие в современной философии, акционистстком искусстве, фотографии, явлений нигилизма и терроризма, возможности мыслить телом. Трудно не заметить существенное противоречие нововременной культуры, в которой декларируемое почтение и уважение к предкам соседствует с отказом в чувствах почтения к ним, когда дело доходит до архаического периода с его непременными кровавыми жертвоприношениями и всепоглошающими мистериями и оргиями. Актуальность обращения к архаическому этапу человечества, к сознанию родоплеменного сообщества обусловлена также целым рядом обстоятельств, среди которых можно указать на предпринимаемые в последнее время усилия обнаружить и определить вне-, до- и инонаучные формы мысли, которые бы ограничили как «притязание разума», так и позволили бы избавиться от последствий «разума заблуждающегося» 1. К этому можно добавить пло-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Rationalität: ihre Entwicklung und Grenzen / Hrsg. von Leo Scheffczyk – Freiburg; München: Alber, 1989. 479 s.; Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. М., 1990. 464 с

дотворную дискуссию по волнующим многих экологическим проблемам и проблемам личной безопасности, решение и осмысление которых увязывается с аналитикой природы насилия, терроризма, аутодеструкутивного искусства и, наконец, массмедиальных стратегий демонстрации насилия, катастроф и актов терроризма для привлечения к себе коллективного внимания

Обращение к проблематике отечественного контекста рефлексии, в котором любые влияния и самое искреннее приятие западной мысли приобретает столь отличную от исходного образца форму, что ее своеобразие приобретает статус качественного отличия, продиктовано введением в поле философского анализа явлений, репрессировавшихся и вытеснявшихся прежде из сферы мысли. Речь идет о православной иконографической традиции изображения первозаписи. Обозначившееся сегодня проблемное поле соотношения голоса и письма затмило или, по крайней мере, отодвинуло в тень интереса традиционные сюжеты соотношения слова и образа, логоса и изображения. Освоение актуальных стратегий аналитики приводит к выводу о невозможности возврата к абсолютной достоверности трансцендентального означаемого, к гарантированной процедурами классической рефлексией истине и, наконец, к пафосу всеобщности, из нее следующего. Но сама критика всеобщности остается в силе и рамках исторического контекста, смена которого оперативно валоризируются как «новая неактуальность». Очевидно, что невозможен перенос техники разборки и реконструкции текста на психологическую и социальную реальность, на экологические и медицинские параметры, составляющие жизнь человека XXI века. То, что задевает за живое - требует усилий участия и сопереживания.

Вопреки директиве отказа от любых центров и первоочередности проблем текста исследование намеренно кон-

текстуально и топологично. Сопротивление установившемуся режиму происходит посредством отслеживания того места, из которого проистекают или, что одно и то же, к которому стягиваются силовые линии власти и популярности. А разоблачение «незаинтересованности», «игры», «свободы» и «безответственности» обнажает заинтересованность в единых правилах игры и увеличении числа играющих. Двойному кодированию иронии и свободы противопоставляется искренность индивидуального поиска, помноженная на ответственность адекватного ответа на вызов современности. Смена «угла зрения», методологических установок и принципов подхода возможна посредством воскрешения неравнодушного взгляда «изнутри» и чувства ответственности, которые характеризуют специфику отечественной философии на протяжении всей ее истории. А то, что до недавнего времени характеризовалось как недостаток – затруднение эмансипации философии от литературы и литературной критики, - может в современной ситуации обнаружить свой нереализованный потенциал, дать верный взгляд на природу происходящих событий и наметить выход из обозначившихся в XX веке тупиков цивилизованного развития. В XXI веке уже нельзя не корректировать интонацию при утверждении своих выводов, тематизации актуальных предметов анализа, реанимации рефлексии, истины, субъекта.

Названные обстоятельства определили выбор в исследовании такого угла зрения, который обращен к проблеме начала разума, сознания, социальной общности и культуры, то есть постижения в истории той границы, отметка которой позволила бы увидеть начало того, в свете чего мы видим и понимаем. История проведения демаркационной линии между человеческим и дочеловеческим, а в самом человеке между животными, дикими, «первобытными» и собственно человеческими проявлениями есть история забвения сознания, в котором стратегии отношения к универ-

суму выстраивались на иных, «неразумных», точнее будет сказать, иноразумых (которые следует понимать почти нейтрально, подобно тому как мы используем слово «иностранный») основаниях и, наконец, есть история стерилизации процесса производства и воспроизводства жизни различных сообществ.

Вплоть до настоящего времени рефлексию определяют исходя из нее самой, начальный и конечный пункты мысли отождествляются, идеалы научности соотносятся с идеалами разумности, посему она доказывает ровным счетом то, что итог мысли совпадает с его началом, иными словами, исходные допущения адекватны идеалам научности, а самосознание разума строится как саморефлексивная система.

Рефлексия является предметом изучения многих дисциплин. Так, в статусе объекта исследования психологической науки она задается как действие, направленное на наблюдение актов сознания, понятого как психологическая реальность или как «процесс самопознания субъектом внутренних психических актов и состояний»; психологическая рефлексия, понятая «как регистрация причин определенных переживаний относит тем самым переживания к их предметному источнику»<sup>1</sup>. Но и в психологической науке рефлексия остается во многом неразработанным феноменом. Исходной точкой нынешней активности исследований рефлексии является признание того, что «после краткого расцвета интроспективной школы в основных направлениях психологии прошлого века — психоанализе, бихевиоризме, когнитивной психологии — от понятия «интроспекции»,

13

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высш. шк., 1998. С. 49.

по сути, отказались»<sup>1</sup>. Признание того факта, что редукция рефлексии к самонаблюдению – интроспекции – исчерпала свой ресурс, открывает иные ресурсы аналитики, обусловливающие рефлексивные процедуры. Заметим, что термин «рефлексия» в философском и психологическом дискурсе произносится по-разному: в философии ударение падает на втором – рефлексия, а в психологии на третьем – рефлексия – слоге.

Ведя речь о рефлексии, нельзя обойти стороной вопрос об истории ее осмысления. Наряду с изучением рефлексии как принципа человеческого мышления, проблемами типологии научной рефлексии и анализа науки как саморефлексивной системы важной составляющей является история формирования этого понятия. Согласно немецкому мыслителю Герберту Шнедельбаху, «история понятия "рефлексия" удовлетворительным образом еще не написана. Контекст метафоры света, которому принадлежит это понятие, указывает на него в неоплатонической традиции и ее латинской рецепции»<sup>2</sup>. По прошествии времени со дня написания этих строк с сожалением должны констатировать, что ситуация не изменилась. Тематизация рефлексии в истории ее становления задает ее историческую типологию. которая выглядит следующим образом: вслед за эмпирической (Локк), логической (Лейбниц), трансцендентальной (Кант), абсолютной (Гегель) деконструкцией метафизики и рефликсивного разума, то есть отказа от процедуры самообоснования, самопрозрачности и самотождества рациональных актов (поструктурализм), предлагается концепт топологической рефлексии. Наряду с продумыванием существа дела топологической рефлексии предлагается демонстрация ее применимости.

 $<sup>^1</sup>$  Я привожу здесь точку зрения В.П. Филатова, высказанную им в: Обсуждаем статью «рефлексия» // Эристемология & философия науки. 2006, Т. VII, № 1. С. 171.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Schnädelbach H. Reflexion und Diskurs: Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1977. S. 13.

Здесь усилия направлены на описание реальности, которая находится за границей рационального постижения, сталкивается с ограничениями, налагаемыми на способ описания инструментальным характером языка и принятой формой обоснования. За границами рефлексивного постижения классического типа оставляют как то, что никогда не было фактом сознания - бессознательное, так и формы сознания, господствовавшие в «дорефлексивную» эпоху, но ныне пребывающие в модусе архаического остатка и исключающиеся из структуры целеполагания. Таким образом, целью исследования является обретение такого концептуального пространства, в котором бы снималось противоречие - между эсхатологическим языком экологов и футурологов, чувствующих угрозу, и строгой логикой научного анализа. Способ, каким может быть рефлексия в этом пространстве, определяет иной тип дискурса, поскольку в рефлексию – фундаментальным условием ее осуществимости - включается особенность топографии того объекта, который подвергается рефлексии. Поиск такой рефлексии, которая не столько учитывала бы специфику своего объекта, сколько специфическим образом разворачивалась бы в пространстве его существования. Конкретные условия становятся онтологической предпосылкой рефлексии, ее принципиальной обусловленностью. Следовательно, одной из основных целей работы является поиск языка описания наличной ситуации и, что не менее важно, той единственно верной *интонации*<sup>1</sup>, с которой уместно говорить на этом

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> «Вторая половина XX века окончательно закрепила тождество художественного творчества и интеллектуальных процедур, стирая противоположность позиций художника и философа. Ныне концептуальность в равной мере нужна как тому, так и другому. Современный художник, если он не закладывает момент осмысленности и саморефлексии в свою работу, то неизбежно воспроизводит уже написанную картину нерефлексивно, становясь стилизатором, декоратором известного, хранителем

языке, то есть осмысленное соединение концептуального аппарата с уместностью его использования.

Рефлексия близка и в то же время качественно отлична от генеалогии: рефлексия обнаруживает полобное, генеалогия - иное, в первом случае мы получаем тождество с самим собой (праформу), во втором - различие (формообразование). К этому добавим неэлиминируемую проблему принципиальной несопоставимости рефлексии топоса и топологическую рефлексию, рефлексии архаического и архаической рефлексии. Если рефлексивный разум мыслит архаику как иное себе, как то, от чего необходимо отталкиваться, то вторая, оглядываясь назад, ищет себе подобное в тотеме, образе первопредка, в космоустроительном мифе, в сакральной жертве. Эта несовместимость (в рациональном проекте) усиливается разнонаправленностью интенций, вопервых, осуществить проект разума и доказать легитимность переустройства мира на его основе, во-вторых, вписаться в тело рода и, вписавшись, утвердить единый Космос, подчиненный одним и тем же законам.

Есть сфера, где рефлексивные процедуры доходят до исчерпанности, до предела, а в итоге – до своей противопо-

стиля. В свою очередь, мыслитель не может сегодня не заботиться о наглядности, демонстративности и экспрессивности своих тезисов [2]. Жиль Делез, размышляя о противоречии философии и литературы, замечает следующее: «Иногда говорят, что философы не владеют стилем, что они плохо пишут. Так делают потому, что их не читают. Если говорить только о Франции, то Декарт, Мальбранш, Мэн де Биран, Бергсон, Огюст Конт даже рядом с Бальзаком выглядят хорошими стилистами. Так и Фуко тоже вписывается в этот ряд, это великий стилист. Концепт приобретает у него достоинства рифмы даже музыкального произведения, как в его любопытных диалогах с самим собой. Его синтаксис дает прибежище всему блеску, всему сверканию видимого, но иногда сворачивается, как ремень, сгибается и разгибается, рвется вместе с высказыванием. Затем этот стиль, в его последних книгах тяготеет к какому-то успокоению, ко все большей и большей сдержанности, ко все большей и большей чистоте...» (Делез Ж. Переговоры. 1972-1990. СПб., 2004. С. 134).

ложности. Таковой сферой является нигилизм. Как отнестись к нигилизму сегодня? Не затмили ли его понятия «тоталитаризм» и «терроризм»? Не остались ли нигилисты в эпохе бомбистов и анархистов? Может, он лишь указывает на эпоху, подобно якобинцам? А если содержание термина все же отражает реальность нашего времени, то каковы его новые формы? Ряд поставленных вопросов удостоверяет общее место: по поводу нигилизма всегда возникает много больше вопросов, чем дают ответов.

Важным примером разрешающей способности топологической рефлексии является обращение к перформансу как жанру изобразительного искусства. Перформанс как и топологическая рефлексия есть форма победы над хаосом через уподобление, форма установления и воскрешения порядка. Хаос неизбежно возрастает, если дисциплина не нарушается. Прерывая привычный круговорот, перформанс хранит топос хаоса в культуре известным со времен архаики способом, который предписывает мистерия, праздник, карнавал. Они позволяют раствориться в хаосе, отдачу себя ему с тем, чтобы пробудить механизмы самоорганизации. Уподобляясь его силовым линиям и состояниям, перформанс с ритуальной серьезностью делает то, что вырывает его из повседневности, что в пространстве культуры и разума не может заявить о себе без утраты образа нормального человека. Перформанс не только интерпретирует жизнь как драму, ибо только «человек есть бытие, посредством которого ничто входит в мир»<sup>1</sup>, но и возвращает предельную серьезность и архаическую весомость сакрального жеста. Работая с негативными состояниями: страхом, неуверенностью, абсурдностью, перформанс дает надеж-ду

.

 $<sup>^1</sup>$  Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 61.

на исцеление, на целостное полнокровное ощущение жизни

Наиболее близкие к философскому статусу положения теории фотографии обретают себя в теме онтология фотографии, которая стала возможна после того, как философская мысль прошла через ряд радикальных поворотов, тематизированных как онтологический, лингвистический, иконический, медиальный и пр. Сделав последний, мышление уже не может выйти за границы визуального образа, поскольку за картиной всегда уже стоит другая картина. а за образом – другой образ. Вместо бытийного измерения существования мы оказываемся перед бесконечной глубиной образа. Осознание сверхзначимости визуального образа индуширует усилия исследователей проникнуть в его существо. Этому способствует регистрация эволюции от аналогового образа к цифровому и к его повсеместному господству в медиасфере; все это начинается с образа фотографического, и с гибелью его фотографичности – в смысле аналоговости – заканчивается.

Топологическую рефлексию объединяет с позой лого-са - концепта, вводимого в аналитику фотографии, - то обстоятельство, что она пронизывает все эшелоны культуры, воспроизводит себя во всех ее сферах. Стилистические признаки этой позы мы обнаруживаем во всех жанрах. Каждому направлению в искусстве соответствует своя поза. Логос задает не только оптику наблюдения, но и самонаблюдения. Фотограф парализует взглядом объекты в тех фазах движения, которые заданы его представлением, его пониманием, эстетическим резонансом. Но у фотографа не один, а как минимум два разнесенных во времени взгляда. Первый – в момент съемки, второй – отбора. И здесь два различных мира. Первый раз художник ищет признаки, подтверждающие его взгляд, в мире, который содержит все взгляды, а второй взгляд направлен на оценку различных фрагментов уже-схваченного и разложенного на столе материала, из которого отбирается соответствующий построению целого, серии, разные стадии приближения к законченному образу, выражающему его точку зрения.

Книга завершается главой «Коммуникант: конфигурация медиального тела». Коммуниканты – это актуальная форма интерсубъективности. Им нет числа, как нет ограничений в пространстве и во времени. Коммуниканты неотделимы от средств коммуникации, как минотавр неотделим от лабиринта, а кентавр – от воображения. Они создают среду в той же мере, в какой медиасреда создала коммуникантов. Коммуникант - и жертва, и безжалостный инструмент коммуникации. Осцилляция в конкретном акте коммуникации между передачей информации и трансформацией участников коммуникации производит единое тело медиасубъекта. В конечном итоге существо коммуникации требует тождества получаемой информации и трансформированного сознания - медисферы. Средства информации (неизбежно отбирающие и видоизменяющие события) являются результатом качественной трансформации системы коммуникации. Именно это усреднение - результат трансформации – вынуждены делать специалисты по различным практикам коммуниакции, которые, повторю, имеют дело не столько с людьми, сколько с коммуникантами – этим субститутом голливудского репликанта в системе «реальных» отношений. Теоретики с легкостью используют термин, который не обратим на себя: сам-то коммуниколог, лингвист, социолог не переводит его в самоназвание.

Аналитика существа коммуникантов происходит в рамках медиафилософии, дисциплины, конституирующейся в наши дни. Ее адекватным методом представляется топологическая рефлексия. Она позволяет указать на отличие медиафилософии от теории коммуникации. Средства коммуникации — вне нас, а медиа — внутри нас. Если средства коммуникации сообщают, отдаляя людей, то медиа и есть сообщение, то есть: они видят, слышат и чувствуют нами, они инстанции вкуса и нормы; ничего не запрещая прямо, они эффективно делают это косвенно через рекламу «подлинного» и «настоящего» и «самого лучшего». Они неотделимы от нас.

### Благодарности

Книга, как и топос, – продукт многих обстоятельств. На нее влияли беседы, дискуссии, обсуждения со студентами, коллегами, оппонентами. Я не могу не выразить благодарность Я.А. Слинину – одному из первых прочитавших рукопись и сделавшему ряд ценных замечаний; Г.Р. Хайдаровой, Ю.М. Шилкову, А.Н. Исакову, Е.В. Алымовой, прочитавшим рукопись или отдельные фрагменты ее и высказавшим важные замечания и давшим ценные советы: моим немецким друзьям и коллегам Дитмару Камперу, Хартвигу Франку и Кристофу Вульфу, с которыми я обсуждал концепт топологической рефлексии и которые поддержали мое направление мысли. Не могу не поблагодарить своих непримиримых оппонентов и хороших друзей С.Л. Фокина и А.Б. Паткуля, в полемике с которыми оттачивались многие тезисы книги. Отдельная благодарность Л.В. Шиповаловой за долготерпение и настойчивость в требовании завершить работу. Не могу также не сказать добрые слова в адрес переводчиков Т. Гольденвейзера и Е. Рыйгас, переведших тексты с латинского языка специально для этой книги. И, наконец, благодарю всех работников и членов Центра медиафилософии и отдельно Е.С. Павловича за помощь в работе над рукописью и веру в то, что топологическая рефлексия является тем концептом, который

# І. РЕФЛЕКСИЯ В СВЕТЕ РАЗУМА

## 1. История термина

# Словарный консенсус

Надлежит начать с истории термина «рефлексия» (от лат. reflectere, в англ. яз. reflection, во фр. - rèflexion, итал. reflessione), который в философский словарь был впервые введен немецким мыслителем и энциклопедистом, прозванным современниками марбургским Платоном Рудольфом Гоклениусом (Rudolf Göckel) в 1613 году. При этом в статье Reflexio лишь незначительная часть посвящена тому, что мы отнесли бы сегодня к философскому определению термина. Вот оно: «Традиционно известно также, что физики приписывают рефлексию уму. Рефлексия разума означает для них, что всякий раз после того как разум чтолибо постигнет, он снова подумает, что постиг это, и снова рассматривает и определяет, с какой точностью и каким способом он познал это, и, если необходимо, совершает это действие снова; и опять обращается или возвращается к себе или к произведенному действию. (Схоласты называют это рефлексией по поводу действий, которые сами являются плодом рефлексии.) Утверждают, что разум обладает божественной природой и нематериален. Короче, рефлексия разума – это глубоко внутреннее действие, которое познает вновь как себя самого, так и свои действия и форму.

Итак, Reflecti (вращаться назад) в переносном смысле приписывается движению ума, при помощи которого ум как бы возвращается к себе самому. Понимать вещь — это одно, а понимать собственно умственное напряжение — совсем другое, (то есть, принятое разумом сходство в отно-

шении понятой вещи, о котором идет речь выше) — то, что совершает разум в то время, как он возвращается к собственной работе»; львинная же доля объема статьи говорит о рефлексии как разделе физики, в частности, у Рудольфа Гоклениуса термин Reflexio мыслится как синоним таким понятиям, как Reflecti и Reflexus» (см. фрагмент перевода статьи Р. Гоклениуса в приложении). Тем не менее, философский статус термина подтвержден в появившихся позже словарях И. Микраелиуса (1653) и Е. Шовена (1692, 1713)<sup>1</sup>.

Акцентируя оптическое ее содержание. Иоган Микраэлиус<sup>2</sup> под общим термином Reflexus помещает статьи Reflexum eft, Reflexus in opticis Radius, Reflexiones Radiorum, а также Reflexio, которое он выводит от греческого слова аνάκλασιт – изгиб, загнутость, преломление, выпуклость. Определение - оно же полный текст словарной статьи - Микраэлиуса звучит так: «Reflexio Greece dicitur àνάκλασιτ alias Reverbatio: & facit duplicem angulum unum incidentiae & alterum Reflexionis. Angulus autem incidentiae senper est in angulo Reflexionis aequalis. Sic in Fig. LX corpus lucidum A radius incidentiae A.B. Radius ad oculum B. Reflexus C.B. Hinc intelligitur lineam A.C. & lineam C.B. esse prorfus aequales. Ideoque Radius reflexivus si perpendiculariter cadit, in speculum ut F.C. F.C. in D.E. in seipsum reflectitur. Si autem oblique cadit in speculum, oblique quoque in aliam partem reflectitur, non aliter ac pondera ad corpus solidum linealiter projecta per eandem lineam reverberantur; oblique

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Goklenius R. Lexicon philosophicим, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goklenii Senioris. Francofurti, 1613. Р. 970–973 (см. перевод этой статьи в приложении). Отдельный интерес представляет словарь рациональных терминов философии, которые освещены естественным светом разума: Chauvin E. Lexicon rationale, sive Thesaurius philosophicus, ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia philosophica explicare, et universe quae lumine naturali possunt. Rotterodami, 1692.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> В устоявшейся отечественной традиции написания вышеназванных фамилий обращает на себя внимание позиция В.К. Шохина, предлагающего писать Гоклений и Микраэлий (См.: Шохин В.К. Онтология: Рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник '99. М., 2001. С. 117–126).

аитем ргојеста реграгтем in oppositum consimilem resiliunt» («Рефлексия (греч. àváкλασιτ) вообще означает «отражение», (которое) создается двойным углом: один — угол падения, другой — угол отражения. Угол падения всегда равен углу отражения. Так, на фигуре LX освещенное тело А. — луч падения А.В. Луч, обращенный к глазу В, — отражение С.В. Отсюда ясно, что прямая А.С. и прямая С.В. совершенно равны. И потому луч отражения, если падает перпендикулярно, в зеркале как F.С. в D.Е. отража-ет сам себя. Если же падает [луч] в зеркало наклонно, то наклонно и отражается в другую сторону, точно также как твердое тело, брошенное по прямой, по той же самой прямой отбрасывается обратно, брошенное же наклонно, отскакивает в противоположном направлении похожим образом»)<sup>1</sup>.

Энциклопедическая выверенность авторства термина и даты его появления, а также устойчивый интерес к понятию «рефлексия» в европейской традиции метафизики тем не менее оставляют целый ряд вопросов. Метафора света, на которую указывают и внутри которой оказывается мысль последующих исследователей, в статье Гоклениуса метафорой еще не стала; свет был естественной основой, род сущего, физически ощутимый и геометрически описываемый. По сути, статья Гоклениуса «рефлексия» наряду с метафизическим прочтением света как естественной стихии истины излагает физические модели, схемы отражения и преломления света, известные оптике той поры.

### Рефлексия до рефлексии

У всякого философского понятия есть своя предыстория. Есть она и у термина «рефлексия». Осмысление его содержания в западной традиции возникло задолго до обретения латинского имени. Согласно специалистам, досо-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Micraelius J. Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum ut inde facile liceat cognosse. Ienae, 1653. P. 957–958. (Перевод с лат. Е. Рыйгас.)

кратики рефлексии не знали. Первые попытки ее тематизации можно обнаружить у Платона в положении о «знании знания» и Аристотеля, который использует выражение (noêsis noêseôs) νοήσεως (лат. intelligentiae) в следующем контексте: «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом»<sup>2</sup>. Обращенность ума на себя избыточна в мифопоэтическо традиции, в устоявшемся укладе жизни. Его обращенная на себя активность есть признак кризиса, проистекающего из осознания того факта, что все обращения во вне для решения возникших проблем зашли в тупик. Тогда, отбросив «мимоходность», избыточность и непродуктивность самонаблюдения, ум начинает мыслить себя, результатом чего старый порядок приносится в жертву. Так утверждается продуктивность и, как следствие, превосходство нового порядка. Ум же обретает новые основания.

Так, на свое самочувствие человек обращает повышенное внимание тогда, когда он болен. На основе самоощущения, самочувствия вплоть до XX века ставился диагноз, поскольку преимущественный доступ к болезни и боли был у самочувствия. В формуле «сказавшись больным, он не пошел на службу» читаем отклик того представления о теле, доступ к которому на основе объективных данных

<sup>1</sup> Платон. Харм. 171 с.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Аристотель. Мет. XII 9, 1074b34. Это же, по сути, говорит и Монтень: «Люди обычно разглядывают друг друга, я же устремляю взгляд в себя. <...> Всякий всматривается в то, что пред ним, я же всматриваюсь в себя» (Монтень М. Опыты: В 3 кн. Кн. 1 и 2. М.: Наука, 1979. С. 587). Версия обращения в форме созерцания себя присутствует в даосской традиции: «Собой созерцай себя» написано в 54-м чжане Даодэцзина. Чжуан-цзы, говоря о мудреце находит у него качества самонаблюдения: «глазами видит глаза, ушами слышит уши, сердцем внимает сердцу» (Цит. по: Малявин В.В. Чжуан-цзы. М., 1985. С. 92–93). Даосская традиля дает свое понимание рефлексии, сравнение которой с западной было бы весьма продуктивно.

был ограничен. Только человек решал, болен ли он или нет (болит ли у него голова, например, или нет). В Никомаховой этике Аристотель расширяет поле самонаблюдения: схему самочувствия он переносит в область умозрения: «мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем и понимаем, что понимаем (ώστε άν αίσθανώμεθ', ότι αίσθανόμεθα, κάν νοώμεν, ότι νοούμεν, τό δ' ότι αίσθανόμεθα ή νοούμεν, ότι έσμέν (τό γάρ είναι ήν αίσθάνεσθαι ή νοείν))» . Как видим, праформа мысли, содержащая рефлексивный акт, обходилась без термина  $\xi \pi$ 10 трофή, перевод которого на латынь дало современное его звучание.

Термин έπιστροφή (приведение в круговое движение, возвращение, свивание, поворот) в обычном словоупотреблении того времени имел значение: поворачивание, обрашение назад, обращение внимания, забота и, наконец, что важно для нашего исследования, обращение или пребывание в каком-либо месте<sup>2</sup>. Примером такого обыденного понимания термина Аристотелем может служить контекст употребления его в трактате «Экономика»: «Ореец Харидем, владевший некоторыми местностями Эолиды. ввиду того что Артабаз шел на него походом, нуждался в деньгах на воинов. - (b) Сделав объявление в подвластных ему полисах о том, что никому нельзя держать в доме никакого оружия, в противном случае угрожал штраф, размеры которого он назначил в объявлении, он оставил его без внимания и нисколько не заботился о приведении его в исполнение (οὐδεμίαν ἐπιστροφὴν ἐποιεῖτο). Люди, думая, что он сделал это объявление просто так, продолжали держать у себя то, что каждый уже имел. А он, внезапно произведя обыск в домах, взыскивал установленный штраф с тех, у кого находил какое-нибудь оружие»<sup>3</sup>. Для нас важно под-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Аристотель. Никомахова этика. IX; 9, 1170 a 32.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб., 1899. Стлб. 508–509.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Аристотель. Экономика (1351b31) // Вестник древней истории. 1969. № 3. (Перевод с древнегреческого Г. А. Тароняна.)

черкнуть последнее «обращение или пребывание в какомлибо месте». Оно указывает на то, что у человека всегда есть возможность в меняющемся мире остановиться и мысленно пройти весь пройденный путь, выйти из пребывания и, на время, остаться покоящимся, обратить свое внимание на исходное положение дел, которое в пределе, надо заметить, всегда ассоциировалось с золотым веком, жизни вместе в мире и в данном месте. Но это не все. Но пребывание включает диалектику изменчивости и покоя; обращение назад — процедура, требующая удержания усилия. Оно развернуто во времени и им же ограничено. Но пребывание в определенном месте, вместе с ним, с его динамикой интересов и постоянством географических координат, входит в понятие контекста. Место — арена конфликтов: столкновения сил, интересов и желаний.

Сделаю важную оговорку, развитие которой потребовало бы специального исследования, но на этом этапе оправданную тем, что нам близки истоки той идеализации, которая впоследствии примет вид «естественной установки» трансцендентализма. В греческом мышлении остановка человека была не от усталости и бессилия, но от осознания чего-то крайне важного<sup>1</sup>, прозрение чего парализовало

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> «Греческая философия возникает во времена расцвета греческого театра <...> Вместе с театром «теория», пересмотр (обзор прошедшего) значительных событий человеческой жизни, исходя из возвышенной (в том числе местом в театре. - В.С.) и внешней позиции, становится чемто само собой разумеющимся и уже не нуждается в дополнительных обоснованиях» (Stegmaier W. Philosophie der Orientirung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. S. 515). Театр в отличие от мистерии более «теоретичен», «рефлексивен», поскольку заставляет человека оглядываться назад, пересматривать, думать, оценивать. Именно в этом смысле, видимо, необходимо понимать фразу Ницше о том, что «опера есть рождение теоретического человека» (KSA 1.116) или, как перевел А. Михайлов, «опера рождена теоретическим человеком, критиком-любителем, а не художником. - один из самых озадачивающих фактов во всей истории искусств» (Нишие Ф. Рождение трагедии. М., Изд-во Ad Marginem, 2001. С. 176). Теоретическим, то есть созерцающим, оглядывающимся, а потому критически переосмысливающим произошедшее. Пение хора -

лвижение к ближайшей цели (злесь неизменно вспоминаются истории, связанные со стоящим на площали и о чемто размышляющим Сократом). Прозрение неотрывно связано с припоминанием – превращенной формой рефлек-сии, - которое останавливает человека «словно пораженного молнией», ибо мысль приходит, «когда «она» хочет, а не когда «я» хочу» (Ницше). Для рефлексии необходимы тело и место. Предельный случай рефлексии являет нам образ зеркального отражения, на что указывали и Гоклениус, и Микраэлиус. Рефлексия невозможна вне и без флексии. без той зеркальной, полированной поверхности, дающей тождество угла падения и отражения. Но сколь редко в мире встречаются зеркальные поверхности, столь же редко проявляются состояния чистого сознания, не нуждающегося в теле, и также редко в реальной жизни, в политике, в повседневности возникают акты рефлексии. И то и другое есть исключительный или, строго говоря, идеальный случай, дающий логическую последовательность и принудительность. Поскольку режим западной рациональности, кажется, свергнут окончательно, а не его место приходит установка на равноценность разумов различных культур, постольку настоятелен поиск соответствующих им – разуму каждой культуры - типов рефлексии. Проблема места, предстающая то пространством, то ландшафтом, то топосом, входит в круг живейших интересов культурологов, социологов, философов и прочих гуманитарно ориентированных мыслителей. Выражение интересов сообщества, проживающего и на этом месте, климате, культурной традиции, требует соответствующего типа рефлексии.

Рефлексивные акты производит не чистое сознание, но человек, наделенный и телом, и местом, и сознанием, и временем. Рефлексия и чувствительность есть общее свойство тела, подобно памяти, которая есть не только память

выражение общего мнения, того, что принято на агоре, согласия большинства

души, но и тела, находящегося в определенном месте. Ведь момент припоминания, как обстоятельно показал К.П. Шевцов, всегда связан с *определенным* местом: «Представление о памяти как своеобразном месте, в котором пребывает прошлое и готовится будущее, можно считать не только древнейшим, но наиболее разработанным в истории размышлений о памяти и времени» Такое пребывание в определенном месте включает также момент вненаходимости, на которое указывает смысл приставки эпи-  $(\dot{\epsilon}\pi \iota)$ , указывающей на законченность (во времени):  $\mathit{эпи}$ лог (послесловие),  $\mathit{эпи}$ стема,  $\mathit{эпи}$ криз, — и акцентирующей внешне положение (в пространстве):  $\mathit{эпи}$ граф,  $\mathit{эпи}$ тафия (над-гробие),  $\mathit{эпи}$ гон.

В истории рефлексии до «рефлексии» уместно обратиться к мысли Плотина: «Мышление, вообще говоря, имеет место, когда многое сходится в одном тождественном субъекте и объединяется сознанием последнего в одно целое, как это бывает, когда субъект мыслит самого себя; это есть мышление в строгом и высшем смысле слова»<sup>2</sup>. Мышление или ум, которое и есть «наивысшее», когда оно есть целое, есть одно, или по Плотину, Единое. Единственная его реальность — сознание, которое объединяет начало и конец мысли, когда оно мыслит себя самого. Иной, и, пожалуй, более интересный сюжет мысли о рефлексии мы получаем тогда, когда обращаемся к началу, к замыслу, к желанию ума мыслить о самом себе, поскольку здесь начало (а в ге-

неалогии это всегда так) не совпадает с концом, итогом, следствием. Присмотримся внимательнее к тому, как Плотин трактует начало, увязывая его с желанием: «Ум возжелал Единое не как Ум, но как взгляд еще невидящий – исходит же он из этого желания как наполненный множественностью, произведенной самим взглядом; сначала желание

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Шевцов К.П. Продолжение в другом. (Реконструкция медиапространства.) Изд. 2-е испр. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2009. С. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Плотин. Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. С. 86.

присутствует в нем только как неопределенная фантасма. ничего не запечатлевающий взглял – но в самом акте виления он схватывает иное и в этом схватывании сразу же становится Умом, т.е. видящим взглядом»<sup>1</sup>. В данном его положении возжелавший единого ум предстает еще не как ум, не в качестве ума, но все же – он ум в потенции; оговорки: еще не видящий, ничего не запечатлевающий, желание его неопределенная фантасма – указывают на начало пути (на то начало самосознания, о котором Гегель метко подметил. что рефлексия здесь, «вместо того чтобы уловить сущность... только *чувствует* ее»<sup>2</sup>) от смотрения к видению, от неискушенного к искушенному, от непосвященного к посвященному состоянию. Вести ли нам здесь долгую речь о границах определенности, о самотождестве, нарушаемом актом видения, видящим иное, становящимся видящим взором, взором обретшим умозрение? Довольствоваться ли нам здесь различием генеалогии и рефлексии? Поскольку речь здесь идет не о рефлексии ума в качестве ума, сколь бы ни хотелось это видеть в свете нашего предприятия, но о первичном опыте самосознания начинающегося с отме-Аристотелем обратимости (самообратимости) ченной чувств, постольку мы имеем дело с логикой становления сознания. В истории любого мыслителя всегда был опыт, благодаря которому юношеские идеалы становились убеждениями, смутные томления истины переходили в осознанные устремления, а предчувствия обрели логические аргументы. В акте видения, в процессе концентрированных усилий, сосредоточения открывается иное (вспомним, что Плотин был мистиком и его опыт практики обретения духовного видения и медитации не мог не войти в трактовку видящего взгляда). Иное, простому взгляду недоступное, но

 $<sup>^1</sup>$  Цит по: *Шичалин Ю.А.* «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 148–160. (Эннеады V 3 11. 4-12).

 $<sup>^2</sup>$  Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. М., 1959 С. 117

доступное видящему взгляду ума, того ума, которым пользуются при второй навигации.

Историю становления сознания из акта индивидуального самосознания дает обращение к другому важному для неоплатонической традиции мыслителю Проклу. В его «Первоосновах теологии» в § 42: «Все самобытное способно возвращается к самому себе», читаем: «В самом леле, если оно (самобытное. -B. C.) эманирует из самого себя, то оно и совершит возвращение к самому себе. «...» Действительно, если оно эманирует только из самого себя и, эманируя, не возвратится к самому себе, то оно никогда не будет стремиться к собственному благу, а именно к благу, которое оно может самому себе доставить...». Следующий параграф, усиливая, утверждает тождество самобытности и возврашения к себе (первичных актов рефлексии): «Все способное возвращаться к самому себе самобытно» Самосозерцание есть самопознание, ибо сказано: «В самом деле, ясно, что то, что по энергии возвращается к себе, познает себя, ведь познающее и познаваемое [здесь] одно»<sup>2</sup>, как одним и тем же является исходное (эманирующее) и конечное (возвращенное к себе). Тождество гарантирует единое пространство. Но это единое пространство (epistrophe pros heauton) в неоплатонической традиции является пространством интеллегибельным. Поэтому представляется, что все-таки термин этот и сама идея возвращения как третьей стадии эманации есть, как считается, неоплатоническое изобретение.

И если обратиться к неоплатонизму, то тогда стоило бы учесть следующее. Принцип ума есть тождественность и инаковость: прямо при посредстве этих предикатов описывается всеобщий ум, а косвенно (через предикаты «подобие») — частный. Строго говоря, именно частный ум является субъектом рефлексии, так как из-за своей неустранимой частичности он нуждается в целом, в надежных основаниях, которые обретает через самоуподобление и самонеуподобление и через уподобление все-

 $<sup>^{1}</sup>$  Прокл. Первоосновы теологии: Гимны. М., 1993. С. 41.

общему уму и неуподобление другому – частному. И сами предикаты «подобие» и «неподобие» связаны с рефлексией – если не забывать прямой смысл данного слова. Изображение включает уподобление и за счет этого оказывается отражением. Таким образом, частный ум при посредстве рефлексии обретает качество умопостигаемости. К данному выводу приходит, к примеру, В. Йегер: «Греческий индивидуум обретает свободу и пространство для осознанного самостоятельного движения не благодаря тому, что он дает волю субъективному началу, а благодаря тому, что он духовно объективирует себя»<sup>1</sup>, то есть в неоплатонической традиции означает уподобляться общему, прото-образу, умопостигаемому.

Заострив вопрос об истоках поиска надежных оснований в древности, обратившаяся впоследствии способностью «мышления о мышлении», спросим себя, имела ли данная форма прообраз в архаическом Космосе древних? Если да, то, что было предтечей, а, быть может и аналогом рефлексии в дофилософскую эпоху? Что в «смутном» прошлом предуготовило эту процедуру самонаблюдения-возвращения? Так как любая ставшая форма имеет историю своего становления, то и форма мысли подвластна этому правилу. Замечу лишь, что обращение назад, вопреки предрассудкам, гораздо более неопределенно, многослойно и случайно, чем проекты и прогнозы, фантазии и упования, всецело обретающиеся в настоящем, в привычном и, усилившись, отправляются в будущее. Будущее линейно, по-

<sup>1</sup> *Йегер В*. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. С. 155.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Не все, привычное в нашей культуре, привычно для другой. Так, «в аязонских джунглях перуанские экологи обнаружили неизвестных прежде аборигенов, живущих в изоляции. Тропические части Южной Америки — бассейны Амазонки и Бразильское плоскогорье — один из последних «заповедников» для древнейших племен аборигенов. Их традиции и язык несут в себе уникальную информацию не только о жизни коренных жителей, но и о редчайших видах растений и животных, которые существовали в далеком прошлом.

Недавно учеными было сделано открытие, которое удивило лингвистов. После изучения языка индейцев – аймара – стало очевидно: в со-

скольку является заключительным шагом предвидения, логики настоящего, экстраполяции, утопии, логики Римского клуба, логики, которая проявляется в идеях экологи-ческого катастрофизма. Прошлое — всегда непредсказуемо, вопервых, как факт непредвиденного, непредсказуемого в еще более далеком прошлому прошлом, но осуществившегося и, во-вторых, как момент уже-уграченного, забытого, вытесненного, поэтому невероятного. У каждого настоящего свое прошлое.

Если согласиться с мыслью Ж.-П. Вернана, что «миф мог подготовить и предвосхитить творчество философов», то, конкретизируя, можно предположить, что исток процедуры рефлексии лежит в архаических жертвоприношениях, составляющих сердцевину ритуалов и мистерий. Ибо жертвоприношения по сути исполняли ту же роль обретения надежных оснований порядка жизни, ее безопасности и осмысленности, которую позже стала выполнять рефлексия. Осторожность в высказывании данной гипотезы вызвана осознанием сложности установления на языковом, археологическом, этнологическом и историко-культурном материале трансформации древних ритуалов в рефлексивное самосознание. Есть ряд свидетельств, позволяющих наметить путь ее обоснования. Архаический ритуал жертвоприношения сопровождался речевой активностью, а в пантеонах богов различных мифологий писец занимал одно из важных мест. Высоким положением он обязан, повидимому, тем, что «в ряде традиций (в частности, в

знании и речи этих людей прошлое и будущее поменялись местами. Весь язык аймара оказался сплошь исключением из правил. В пространственно-временной шкале будущее для аборигенов остается позади, а прошлое еще только предстоит лицезреть. До сих пор ученые полагали, что пространственная метафора для хронологии — универсальна и люди привыкли осознавать прошлое как пройденный этап. Был раскрыт еще один секрет особого восприятия мира племени аймара — это различие между "видимый/невидимый" и "известный/неизвестный". Абориген считает нужным всегда подчеркивать такое различие. Известное прошлое у них принято помещать перед собой, т.е. туда, где его можно разглядеть, а неведомое — за спину, где оно невидимо и не поддается объяснению» (http://rian.ru/mainline/20071005/82570285-print.html).

древнеиндийской) в круг жренов включался и "грамматик". в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала». Речь грамматика, не удваивающего реальность, не метафорически описывающая ее, но метонимически расчленяющая целостную реальность, поразительным образом совпадает с тем, что совершает жрец: «они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосмоса), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторенное и выраженное в слове, что придает достигнутому "вторичному" единству (усиленному) силу вечности (ср. мотив вечного, "неуничтожаемого" слова, непобедимого временем), с одной стороны, и большую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым – с другой»<sup>1</sup>. Нетрудно увидеть в способе обретения надежных оснований для соответсвующего способа жизни, поведения и рода занятий посредством жертвоприношений сходства с осмыслением обращения чувства и мысли на самое себя, с появлением самосознания: сознанием, опирающимся уже не на родо-племенную традицию, когда закона еще не было, а все исполняли то, что принято, но законы полиса, государства.

## Жертвоприношение и рефлексия

Жервоприношение – основа закона симметрии ран архаического Космоса, закона возмездия, закона восстановления порядка. Жертвоприношение – это остановка, осознание тяжести содеянного: убийства животного, ранения

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаиче-ский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Отв. ред. Е. С. Новик. М., 1988. С. 21.

Земли или дерева. Но что значит оглядываться? Идеология покорения и миф просвещения требуют человека цели, который, несмотря ни на что, идет к своей цели, слушать, но не поддаваться чарам, бросать родителей, детей и жен своих и следовать за Учителем, не опасаться, не звать на помощь, но размышлять, удостоверившись увлекать к размышлению о том, что есть, вопреки тому, например, что эллины не «задаются вопросом, что справедливо, а что несправедливо, они считают, что это само собой ясно» (Платон). Традиция живет незыблемостью оснований, нерефексивностью ритуала, принудительностью того, что «так принято». Символ непослушания традиции — Орфей усомнившийся и убоявшийся, а затем поплатившийся.

Рефлексия всходит на почве недоверия, кризиса, разрушения основ жизни, веры, традиции. Предпосылкой рефлексии явилось обращение в кризисные ситуации жизни архаического племени к опыту животных, которые в сходных условиях делают так-то: ищут новые места жизни, мигрируют и добывают в ином месте воду и пищу. Человек делал то же. Эхом того опыта служит рекомендация отпустить вожжи и довериться инстинкту лошади, которая сама выведет из лесного пожара. Обращение к животным — это обращение к себе, к их чистому инстинкту выживания (поскольку, чем более зрелые культурные механизмы регуляции, тем далее человек от непосредственно инстинктивного отношения к природе). Рефлексия — орудие выхода из тупика, обретения новой перспективы, нового устройства жизни.

Весьма вероятно, что сформированный Анаксимандром закон, согласно которому мир существует «по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение (diken kai tisin) неправды [ущерба] (adikias) в назанченный срок времени» (Фр. В.1). Разра-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Для объемности видения-понимания, для облегчения крайне трудного проникновения в смысл сказанного приведу перевод этого изречения В.С. Соколова, который использован при переводе работы М. Хайдетгера «Изречение Анаксимандра» (Хайдеггер М. Разговор на про-

### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

ботку данного мотива нахожу у тонкого знатока античности Е. Алымовой, которая сближает Геролота с Эсхилом на том основании, что оба разделяли идею преступления как расплаты, как необходимого поступка восстановления справедливости и порядка: «Hvbris Агамемнона и Менелая состоит в том, что они принесли в жертву многие жизни ради Елены и разрушили Трою, а они, в свою очередь, отвечали на hybris Париса... Орест совершает преступление, совершая матереубийство. Его hybris есть ответ на мужеубийство, которое совершила его мать. Клитемнестра, Причем это преступление совершается ради восстановления порядка»<sup>1</sup>. С присушей человеку потребностью упорядочить мир. «античное упорядочивание» - не иерархиезация, а гармонизация мира, наделение его человеческим смыслом»<sup>2</sup>. Обретение порядка востребовано было, в первую очередь, поиском способов выживания, что и определяло смысл архаического закона. Так, в эпоху Пиндара (518-438) не только индивидуальный смысл, но и «частная, семейная, личная жизнь отодвинута на второй план: каждый помнит, что такая жизнь возможна лишь в том случае, если общество гарантирует каждому гражданину защиту от внутреннего притеснения, а каждый гражданин обществу – за защиту от внешнего врага»<sup>3</sup>. Жертвоприношение давало средство победить страх перед неизвестностью, перед неодолимо наступающими изменениями, обуздать присущую человеку зависть и ненависть («Да пересечем мы проявление ненависти!» (Ригведа)), обрести безопасность и гармонию.

-

селочной дороге. М., 1991. С. 28): «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости; ведь все получает возмездие друг от друга за несправедливость и согласно порядку времени».

 $<sup>^1</sup>$  Aлымова Е. Миметическое начало поэтического искусства // Античный мимесис. СПб., 2008. С. 24–25.

 $<sup>^2</sup>$  Светлов Р.В. Античный символ Неба-Времени // Символы в культуре / Отв. ред. В.В. Савчук. СПб., 1992. С. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Гаспаров М.Л. Древнегреческая хоровая лирика // Пиндар Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 334.

Есть еще одна черта, объединяющая ритуал жертвоприношения и рефлексию: остановка и пребывание в какомлибо месте. В потоке смены дней, ежедневных забот и неотложных дел. должно быть место празднику. Место во времени и пространстве. Они свершались по закону. Но законы писались для каждого полиса отдельно, затем «законы эти санкционировались божеством, и у каждого полиса. филы, кружка есть свой бог-покровитель, которого граждане чтут, чествуют, радуют жертвоприношениями, шествиями и играми» 1. Как и мудрецу, пишушему законы. так и поэту, пишущему оду городу, Пиндар, например, указывает следующие правила: «Будь подобен умом коже наскального зверя (т.е. осьминога): со всяким городом умей жить, хвали от души представшее тебе. Думай нынче одно, нынче другое». Забота о благе места, о нравах и обычаях людей – условие выживания, для которого нужны и ритуалы и рефлексия. Стоит ли говорить, что забота о местопребывании как условие выживания человека является прообразом экологического сознания.

Обрашенность к тому, как и чем мы мыслим, характеризует вполне ошутимый сдвиг античной мысли в направлении, которое в развитой форме стали называть рефлексивным сознанием. Полагаю, продуктивно проследить становление рефлексии из дорефлексивных процедур в древних философиях Индии и Китая, а также следы последних в их ранних философиях. Ибо идеология философского самосознания, отличного от предшествующей традиции (опирающейся на интуицию и непосредственное принятие того, как было), требует опосредствования само-рефлексией, позволяющей обнаружить основание уверенности в себе. поэтому «рефлексия как само-мышление мысли, как самоосознавание обладало значительной эмансипирующей функцией, которая конституировала автономность "cogito", субъекта, мысли»<sup>2</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gasché R The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambrige, Massachusetts and London: Harward University Press, 1986. P. 13.

Процесс саморефлексии описывается или, что здесь едино, строится по принципу само-отражения сознания и соответственно в его терминах1. Следует отметить, что «объектом» рефлексии является то, что уже есть (ибо невозможно представить себе отражение в зеркале того, чего нет), что уже наличествует в знании, в чувствах, в понимании. Следовательно, обращение назад является «всего лишь» подтверждением верности исходного и, одновременно, конечного пункта мысли, плана, действия. Не расширение и констатация неизвестного, не проявление неявного, не метод генеалогии, конечной целью которого было показать как нечто возникает и становится тем, чем раньше не было, метод, игнорирующий всякого рода самоданности, естественности и очевидности, но отображение в акте рефлексии своего пути, пути из себя к себе. Взаимоузнавание начального и конечного момента движения. Взаимоузнавание посредством взаимоотражения и самоподтверждения себя в зеркальном образе<sup>2</sup>. Рефлексия явилась условием

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> В этой связи обращает на себя внимание позиция Фуко, высказавшего гипотезу о существовании трех великих форм упражнений мышления или «три великие формы рефлексивности». Первая из них рефлексивность «в форме памяти. В этой форме рефлексивности доступ к истине открывается как ее узнавание». Вторая, имеет дело с формой мышления, развернутой прежде всего стоиками. «В этой форме рефлексивности на первом месте − проверка того, что мыслится, испытание себя самого как субъекта, который на самом деле думает то, что думает, и который действует так, как он думает; испытание, нацеленное на некоторое преобразование субъекта, учреждающее его в качестве, так сказать, морального субъекта истины. И, наконец, третья великая форма рефлексивности, рефлексия мысли над собой − это, я полагаю, то, что можно назвать методом» (Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 499—500).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Э. Кассирер замечает, что «рефлексивный процесс понимания в тенденции своей противопоставлен творческому процессу» (Cassirer E. The Logic of the Humanities. Yale Univ. Press, 1966. Р. 158). На том основании, что рефлексия возвращается к уже-бывшему, к исходному, что уже было в основании, в исходе мысли М.К. Мамардашвили делает свой вывод: «Рефлексия есть одна из тавтологий – сознание сознания» (Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 270). В этом

обретения суверенности философского знания, поиском новых оснований и обоснованием его исключительного статуса. Именно reflexion, а не reditio или conversio - о чем ниже - стала способом эмансипации философии от формы знания, основанной на традиции. Ланное обстоятельство можно увидеть в том, что Аристотель называл уопоіс νόησεως, рефлексивность служит средством, методом и основанием мысли в своих же пределах. Посредством подобной процедуры мысли о самой себе, философский дискурс пытается обнаружить ясность своих оснований и полную свободу от каких бы то ни было внешних допущений, т. о. подтверждая требование быть «первой» философией, философией, прочно стоящей на своих собственных основаниях и поэтому способной снабжать основаниями все другие науки. Он, наконец, уклоняется от поиска генеалогии и становления в пользу подтверждения ставшего. Но путь становления не был забыт вовсе. Он присутствует в текстах, которые принято считать последовательным воплошением идеи тождества.

Именно влияние Прокла, как полагает автор статьи «Reflexion» Лотар Цан в словаре по истории философии, обусловило перевод термина є́лиотрофі́ на латинский язык как reditio и reditio in seipsum (возвращение, движе-ние назад) или conversio (обращение, возвращение, круговорот)<sup>1</sup>.

# Reditio, conversio, reflexio

Придерживаясь аристотелевского различения деятельного (актуального) и потенциального разума, Альберт Великий критикует теорию универсального деятельного ра-

же ключе трактует рефлексию Ж. Делез: «Философия не является коммуникацией, как не является она ни созерцанием, ни рефлексией: она представляет собой творчество, и даже революционное по своей природе, так как она постоянно создает новые концепты» (Делёз Ж. Переговоры. 1972—1990 / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004. С. 177).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Zahn L. Reflexion // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8. / Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. S. 396.

зума (intellectus universaliter agens) Авиценны (Ибн Сины) и отождествляет этот разум с Богом, чей свет разумения сообщается индивидуальным деятельным разумам отдельных людей; выступает он и против учения Аверроэса (Ибн Рушда) о едином, вечном и общем для всех разуме. Согласно Альберту, разум, который до опыта подобен «чистой доске» (tabula rasa), приобретает знания посредством двух интенций. Первая интенция (intentio prima) есть акт интеллекта, направленный на внешний объект, и сформированное таким образом понятие об определенной вещи; вторая же интенция (intentio secunda) предполагает акт интеллектуальной рефлексии. объектом которой выступают уже не вещи, а содержание самого мышления (т.е. универсальные понятия, логические законы и т.п.). При этом универсалия как абстракция, содержащаяся «после вещи» (post rem) в человеческом разуме, представляет собой лишь один из трех возможных способов существования общей природы вещей: два других – это идея, пребывающая «до вещи» (ante rem) в божественном уме, и пребывающий «в вещи» (in re) индивидуализированный материей вид (species), или форма. Помимо рациональной способности человеческая душа обладает, по Альберту, сообщающей ей мораль-ные нормы совестью, а также волей, способной совершать свободный выбор. Субъектом естественной каузальности (в частности, астрологической) является лишь тело человека, душа же его не подвержена ей. В научных трудах Альберта представлены практически все возможные в то время области естествознания: зоология («О животных»), ботаника («О растениях»), минералогия («О минералах») и т.д. Он прославился и как практик-натуралист, проводивший эмпирические исследования, а благодаря приписываемым ему алхимическим («Книга об алхимии») и оккультным трактатам он прослыл магом и чернокнижником. В средневековой мысли четко различалось обращение разума во вне, на мир вещей и обращение к себе. Устремления к себе, то есть устремления второго порядка (intentio secunda [formalis])

означало в схоластической философии то, что мы принимаем под рефлексией, это рефлексия, или устремление разума на свои собственные состояния, возникшие как результат «intentio prima», т. е. акта интеллекта, устремленного на внешние объекты. Аристотель в своем учении о душе приписывал ей именно эти «вторые устремления», объектами которых считались, например, понятия «энтелехия», «форма» и др.

Представитель позднего номинализма Уильям Оккам (ок. 1300–1349), обобщая илеи прелшественников, пишет: «Почти все отличают вторичные интенции от первичных, не называя вторичные интенции реальными качествами в душе, следовательно, так как они не [существуют] реально вне [души], то могут существовать в душе лишь как объекты (objective)»<sup>1</sup>. Трактовка уже одного этого положения Оккама могла бы составить объем самостоятельного монографического исследования. Ибо смещение и весьма значимые оттенки содержания терминов, присутствовавших в то время, но утратившие сегодня, не только притупляют остроту выпадов против оппонентов, но и закрывают очевидности того времени. В душе, сопричастной как ничто другое с человеком, качества обретают статус объектов, существуют «лишь как объекты», намечая путь априоризма, путь всеобщности присутствующей в индивидуаль-ном интенции (лат. intentio – намерение, замысел, стремление). Но в современном языке гуманитарных дисциплин интенция соотносится с интенцией сознания трасцендентального субъекта. Означая направленность сознания, мышления на предмет, интенция не мыслится как объект (objective).

В арабском аристотелизме, а затем в схоластике «Intentio prima (first intention) – первая интеция, первичный смысл; вещь рассматривается в соответствии с первичным смыслом, когда она рассматривается в соответствии с тем, что свойственно ей как вещи. Это может происходить путем простого акта мышления, благодаря которому извест-

http://www.philosophy.nsc.ru/study/bibliotec/History\_of\_Philosophy/ occam/occam.htm. (Дата обращения 11.01.2010.)

### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

но, что вешь есть, или путем сложного акта, посредством которого может быть познана некоторая истина, как, например, что человек – это животное существо. По Дунсу Скоту (ок. 1266–1308), первичная интенция направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности. У. Оккам определил первую интенцию как имена, выполняющие роль суппозиций, замещающих имена сущих вещей, которые могут быть субъектами или предикатами суждений. Когда мы говорим «человек бежит», то слова выражают реальное состояние дел. Intentio secunda (second intention) - вторая интенция, вторичный смысл; имя исследуемой вещи, происходящее не из самой вещи, но из акта мышления, как, например, "человек – это вид", а "животное – это род". Вторичная интенция, по Дунсу Скоту, направляет внимание на умопостигаемое, относящееся к сфере разума, на которое воздействуют реальные исполняющие роль случая, повода, вещи, провоцирующего разум к активности. У. Оккам определяет вторичные интенции как имена, выражающие простой контекстуальный объем, предметом которого являются общие  $\Pi$ ОНЯТИЯ $^{1}$ .

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. Не лишним будет обращение к энциклопедически выверенному определению интенции, оттеняющему современное содержание термина: «В схоластической логике и психологии понятие, используемое для описания способа бытия или отноше-ния между разумом и объектом. В познавательном процессе разум, так сказать, "направлен", "интендирует", "устремлен к" своему объекту, а вещь, будучи познанной, или вещь в познающем уме имеет "интенциональное бытие", как, напр., в случае круглого квадрата, который хотя и является невозможной вещью, все же может служить объектом для интенции. В теории действия интенция понимается в другом, хотя и

взаимосвязанном смысле, – как действие с намерением (интенцией) достичь определенной цели. Важным вопросом теории действия является вопрос об отношении между наличием определенного намерения при совершении действия и намеренным совершением действия. Необходимо ли намерение для намеренного действия и если да, является ли оно

Не вдаваясь в повторение инвектив Мартина Хайдеггера, указавши на искажения смысла философских понятий античности в латинском мире<sup>1</sup>, заметим, что путь от έπιστροφή κ reflexio был долгим и неоднозначным. Поиск наиболее адекватного термина отражал эпистемологическую суть процедуры удостоверения знания. Цель – стоять на своих собственных основаниях, на основаниях самого разума. Замечу, что праматичная история конкуренции изначально равнозначных терминов reditio, conversio, reflexio еще не написана и ждет своего дотошного исследователя. Отдельные шаги на этом пути можно обнаружить в исследовании Жан-Баптиста Ботюля: когда Канта упрекают в том, что он вел такую спокойную жизнь, то упрекают на том основании, что он не знал никаких кризисов. Заслуживает ли вообще мужчина, который не знает никаких кризисов, того, чтобы его называли мужчиной? И что это, собственно говоря, за философ, который не пережил никакой

причиной или каким-либо основанием этого действия?» (http://www.britannica.com).

1 Однако его инвективы, согласно Филиппу Лаку-Лабарту и Жан-Люку Нанси. выражающие настороженное отношение французов к своему северному соседу, имеют четкую идеологическую позицию: «Ни для кого не секрет, что открытие, которое сделали немцы на заре спекулятивного идеализма и романтической филологии (в последнем десятилетии XVIII века, в Йене, где-то между Шлегелем, Гёльдерлином, Гегелем и Шеллингом) состояло в том, что было, дескать, две Греции: Греция меры и ясности, теории и искусства (в собственном смысле этих слов). "прекрасной формы", мужественной и героической строгости, закона, Града, светлого дня; и Греция погребенная, темная (или слишком уж слепящая). Греция исконная и первобытная с ее леденящими ритуалами. леденящими душу жертвоприношениями и повальными опьянениями. Греция культа мертвых и Земли-Матери. - короче говоря. Греция мистическая, на которой первая с большим трудом (то есть, "вытесняя" ее) воздвигла себя... Очевидно, что это открытие позволяет выдвинуть вперед новую историческую модель и отделаться от неоклассической Греции (Греции французской и даже, если копнуть глубже, Греции римской и возрожденческой). Что дозволяет Германии с маху отождествить себя с Грецией. Следует отметить, что с самого начала это отождествление будет основываться на идентификации немецкого языка греческому (разумеется, поначалу все это чистая филология)» ( $Лаку-Лабарт \Phi$ ., НансиЖ.-Л. Нацистский миф. СПб., 2002. С. 36, 38).

Код поля изменен

внутренней революции, который не испытал того переломного момента жизни, когла посвящают свою жизнь делу истины? Греческое слово, соответствующее тем моментам, в которые бытие, нисходя с истинной вершины духа, производит переворот, звучит epistrophe, христианское conversio. История философии свидетельствует нам о подобных случаях обращения: «Августин рассказывает, что он был обращен в христианство, когда читал Евангелие в саду в Милане. У Руссо идея его «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства среди людей» появилась во время солнечного удара, как раз когда он двигался по направлению к Венсенскому замку. Декарт открыл в себе призвание философа ночью, когда он проводил время в одной комнате, в которой было натоплено, в окрестностях Ульма. У Ницше идея о Вечном возвращении впервые возникла на берегу озера в Сильс-Марии в Граубюндене»<sup>1</sup>. Специальное рассмотрение интересующего нас термина обнаруживаем у Пьера Адо, который однако не соотносится с терминами reditio и reflexio: «По своему этимологическому значению слово конверсия (лат. conversio) означает "обращение вспять, переворот", "изменение направления". Таким образом, это слово служит для обозначения всякого вида переворачивания или переложения, перестановки, транспонирования. В логике оно употребляется для обозначения операции, при помощи которой переставляются в

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ботоль Ж.-Б. Сексуальная жизнь Иммануила Канта // Логос. 2002. № 2. С. 179. Возможно Хайдеттер не без тонкого умысла для обозначения своего «поворота» сознательно избрал слово Кеhre (f =, −п 1. извилина (дороги), поворот 2. соскок с поворотом (гимнастика), автомоб. разворот; вираж), идущее от старонемецкого глагола kehren (обратить взор к небу, повернуть все к лучшему, 2. но и мести, подметать), а не Wende (1. поворот; оборот 2. перен. поворот, перемена (судьбы и т. п.). 3. рубеж, порог (о времени). 4. выход наверх (борьба)), поскольку в первом слове противоположные значения (обратить взор к небу, повернуть все к лучшему и мести, подметать) более отдалены, позволяют внести момент самоиронии в архитепической для западного мыслителя ситуации возвращения, обращения, поворота и, быть может, обыграть судьбу.

обратном порядке термины предложения. В психоанализе оно использовалось для обозначения транспонирования психического конфликта и попытки разрешения конфликта в соматических, моторных или сенситивных симптомах»<sup>1</sup>. В данном контексте я буду рассматривать конверсию в ее религиозно-философском значении, вбирающем, тем не менее, как простое изменение мнения, так и существенное преобразование личности. «Латинское слово conversio coответствует фактически двум греческим словам с разным смыслом - epistrophe, что означает «изменение ориентации» и подразумевает идею возврата (возврат к первоначалу, возврат к себе), и metanoia, что означает «изменение мысли», «раскаяние» и подразумевает идею мутации и возрождения. То есть в понятии конверсии имеется внутреннее противопоставление между идеей «возврата к первоначалу» и идеей «возрождения». Эта полярность верностиразрыва наложила глубокую печать на западное сознание с началом эпохи христианства»<sup>2</sup>.

Понятие конверсии, претерпев историческую эволюцию, воплощается в различных формах: психологической. социологической, исторической, теологической, философской. Идея конверсии представляет собой одно из понятий, учреждающих западное сознание: и в самом деле, можно представить себе всю историю Запада как непрестанно возобновляемое усилие для совершенствования техник «конверсии», то есть приемов, предназначенных для преобразования человеческой реальности, либо приводя ее к первоначальной сущности (конверсия-возврат), либо радиизменяя (конверсия-мутация, кально ee конверсияперемена). Обратим внимание, что Фома Аквинский в «самопознании» и «самосознании» использовал термин reditio наряду и в равном значении с термином reflexio, но обратим внимание, в их основе все равно лежали оптические

<sup>1</sup> Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Издво: Высшая школа, 1996. С. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005 С 199–200.

коннотации. К «осени средневековья» значение понятия reflexio, сводившееся к оптическим метафорам «возврат к исходному», «поворачивание назад», «возвращение», изменились мало<sup>1</sup>.

В связи с термином conversio уместно вспомнить исходное значение термина revolutio. Заметим, что современное значение терминов в актуальном языке общественных и гуманитарных наук, с одной стороны, и естественных - с другой, существуют в разных контекстах, далеко отходя друг от друга. однако их исходные значения были одни и те же. Так, понятие революции появляется в описаниях изменений общества в XV веке, происходя из позднелатинского revolutio (возвращение к началу, поворот). В этом исходном значении оно используется в астрономии и сегодня, отмечая точку начала нового цикла, начала обратного движения. Позже, перебравшись в область наук об обществе, термин «революция» стал использоваться для обозначения неожиданного изменения, поворота, нового состояния или качества. Современное политическое прочтение сводится к насильственному изменению политического строя. В этом качестве впервые оно было использовано в XVIII столетии в отношении Французской революции. С тех пор оно противопоставляется термину «эволюция». В истории науки революция соотносится со сменой парадигм.

Избрав термин «reflexio», а не термины «reditio», «conversio» или «revolutio» для описания надежных основ познания и действия, западная философская мысль, предпочла процедуры самоудостоверения, самоподтверждения, ситуации радикального изменения, или преображения. Однозначность идеологически была предпочтительнее многозначности, а определенность — неопределенности. Страте-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Так, Ньютон, говоря об оптике, использует прежнее ее значение «изгиб», а не только отражение и преломление (См.: *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954. С. 117).

гии рационализма шли рука об руку с научным и техническим прогрессом, отринув который мысль вновь оказалась перед выбором новой формы рефлексии. Есть все основания полагать, что таковая концептуализируется в терминах топологической рефлексии.

# 2. Эмпирическая и логическая рефлексия

#### Terminus novus

Собственная история философского понятия «рефлексия» начинается лишь в Новое время (поскольку мы существуем на его концептуальной границе, так сказать, изнутри, и, хотим мы того или нет, никак не можем завершить «проект современности»), когда субъект посредством актов сомнения и самонаблюдения обосновывает реальность своего, отличного от внешнего мира, существования и обнаруживает исходную точку аподиктических достоверностей, исходя из которой обосновывается объективный статус научного знания. Формирующийся концептуальный каркас Нового времени должен был соответствовать идее твердости и надежности полученного знания путем критического обзора и проверки предшествующих шагов познания. Правила методического сомнения требовали своей противоположности - несомненности. Эту методологическую функцию стала выполнять рефлексия.

Современное значение термина определил Дж. Локк. И хотя его содержание глубоко укоренено в мысли средневековья (поэтому нельзя сказать, что термин им был изобретен), но именно Локку принадлежит новая трактовка; отка-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Предварением рефлексивного статуса самонаблюдения можно считать саморефлексию своих опытов М. Монтеня: «Я имею дело только с собой: я беспрерывно созерцаю себя, проверяю, испытываю... я верчусь внутри себя самого» (Монтень. М. Опыты; В 3 кн. Кн. 1 и 2. М.: Наука, 1979. С. 587).

зываясь от непосредственной связи рефлексии с физическим отражением и преломлением – вспомним, изначально reflexio означало «изгиб», «загибание назад», «преломление», «выпуклость», «отклонение назад», «отражение» (света, звуковой волны, брошенного во что-то предмета), – Локк же наряду со значением отражения закрепляет за термином «рефлексия» новое преимущественное значение размышление, рассуждение, соображение. Здесь мысль оборачивается на самое себя, направляется на самое себя и удерживается на нем. игнорируя привычки большинства людей, у которых это происходит лишь иногда. мимохолом. В этом – условном – смысле термин «рефлексия» может претендовать на статус «terminus novus». Положение Локка, обладающее наибольшим авторитетом и являющееся к тому же исходным пунктом многих размышлений о ее природе, звучит следующи образом: «Под рефлексией я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности» . Если ощущение поставляет восприятие внешнего мира, то рефлексия дает представление о внутренней деятельности духа и сознания и на их основании формирует идеи. В качестве «внутреннего чувства» она является источником идей, подобным «ощущению». Но этот источник «доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя»<sup>2</sup>. За привычным словоупотреблением уже трудно понять всю ту революционность Локка в трактовке рефлексии. Дело в том, что внутренняя деятельность духа была непостижима, она являлась сферой божественной, эзотерической. Наблюдение над тем, как устроен разум, как он действует, как рождает идеи и смыслы, по сути дела, явля-

-

 $<sup>^{1}</sup>$  Локк Дж. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1960 С. 129

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 129.

ется утверждением некоей позицией власти. Но легитимация, то есть проведение через призму очевидного и понятного, проходит по принятой в философии схеме: редукцией к известному. Подобно тому, как умозрение *строилось по схеме зрения и по законам оптики*, наблюдение ума над самим собой определяется «внутренним чувством» и, подчеркнем, «внутри себя», но по тем же, оптическим траекториям движущегося.

Каждый человек думает, что думает, но далеко не всем дано подумать (Хайдеггер непременно сказал бы продумать) о том, как действует и как проявляется деятельность его ума. После утверждения важности и необходимости такого объекта наблюдения становится ясно, что «нерефлексивная позиция» уже не может быть философской. Отныне она, говоря словами Гегеля, преодолевает «плоскую обыденность рассудка и его спесивое самовозвеличивание над разумом». В Новое время рефлексивная позиция становится неустранимой в двух смыслах. Во-первых, она заявляет о себе задолго до Локка. Представляется, что она уже присутствует в сетовании Александра Македонского: «Александр Аристотелю желает благополучия! Ты поступил неправильно, обнародовав учения, предназначенные только для устного преподавания. Чем же мы будем отличаться от остальных людей, если те самые учения, на которых мы были воспитаны, сделаются общим достоянием? Я хотел бы превосходить других не столько могушеством. сколько знаниями о высших предметах. Будь здоров». Ответ Аристотеля гласит: «Ты написал мне о моих чтениях, выражая мнение, что их следовало бы сохранять в тайне. Знай же, что они изданы и не изданы, потому что понятны только слушавшим нас. Будь здоров, царь Александр»<sup>1</sup>. Аристотель указывает на недостаточность текста в качестве полноты понимания, вне и без непосредственного обучения, без обучения концентрации на том, о чем большинство не задумывается, поскольку нет у них ни досуга, ни навы-

 $<sup>^{1}</sup>$  Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 22–23.

ка, ни осознания важности «первой философии». Подобно эзотерическим изображениям, которые видны всем, но понятны посвященным. Они явлены (как, например, картина в Вилле тайн «Помпеи»), но и не понятны, тем самым выражение «изданы и не изданы» (в другом, более адекватном контексту. – какие издательства во времена Аристотеля? – переводе: «обнародованы и не обнародованы») обретает смысл, раскрывающийся в понятиях глубины и поверхности, экзотеризма и эзотеризма, популярности и избранности. Во-вторых, противопоставление философии и обыденного рассудка справедливо лишь в актуальной ситуации и ложно – в исторической. Путь любой значимой философии подобен ныряльщику, который сдерживает себя, погружаясь все глубже и глубже, но сама философия со временем стремится к поверхности, к овладению рассудком масс, их предрассудками и предубеждением, облекаясь в форму «естественности», «очевидности», «самим собой разумеющимся». Скажем строже: то, что не достигает массовости, остается в графе «тайных эзотерических учений» и чему, по совести говоря, не пристало именовать себя философией, ибо «по природе своей философия есть нечто эзотерическое, не для толпы сотворённое и к приготовлению для вкусов толпы не приспособленное: она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому человеческому смыслу, под которым понимается пространственная и временная ограниченность извечного рода, поколения людей; относительно здравого смысла мир философии в себе и для себя есть мир перевёрнутый»<sup>1</sup>. Но не только философия, но мир радикально переворачивается с ног на голову, и в этом повороте свою роль (не стоит как преувеличивать, так и преуменьшать ее воздействие) играет философия. Обыденное сознание после философии продолжает традицию негативного отношения к перевернутому миру актуальной философии, поскольку вобрало, пере-

 $<sup>^{1}</sup>$   $\varGamma$ егель  $\varGamma.B.\varPhi.$  Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 279–280.

варило и воплотило идеи вчерашней, а потому остывшей (то есть апроприированной обыденным сознанием) философии. На поверку оказывается, что не обыденное сознание противится философии, но старая — новой, классическая — неклассической, неактуальная — актуальной и, наконец, крепко стоящая на ногах — перевернутой.

Но вернемся к локусу Локка. В его представлении рефлексия размыкает пространство внутреннего. Не покидая пределов разума, ум посредством рефлексии движется из себя к себе по железной логике представления. Ее «глубина» обеспечена осознанным допущением, которое вменяет рефлексии ответственность за привнесенность в опыт сознания неочевидного, приоткрывая работу того, что отсутствовало прежде в опыте «внешнего чувства». Она есть результат самонаблюдения. Рефлексия, таким образом, есть действие, которое направлено на субъективную реальность. Событие рефлексирующего не тождественно бытию, и, напротив, отрефлексированное бытие не совпадает с событием акта рефлексии, всегда длящимся и разворачивающимся из конечного в начальное, из внутреннего во внешнее

В истории аналитики рефлексии наибольший интерес вызывает то, что осталось без внимания у Локка — отношение reflection и sensation. Появившись однажды независимо от ощущений, она полагается равноценным восприятию источником познания. Вспомним, что, например, Дж. Беркли (1685—1753), отрицая априоризм, признает: «Я не отрицаю существование ни одной вещи, которую мы мо-жем воспринять посредством ощущений или рефлексии»<sup>1</sup>. У него ощущение и рефлексия уравнены. В дальнейшем же идея, получаемая в результате рефлексии, становится приоритетной: «Рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что приносим уже с собой», — заключает Г.В. Лейбниц и добавляет: «интеллектуальные идеи происходят не из чувств... но из рефлексии духа, рефлекти-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905. С. 84.

рующего над самим собой»<sup>1</sup>. Для всей картезианской традиции, вплоть до Гуссерля, это положение имело силу исходного определения. Но подлинный мыслитель всегда уравновешивает сильную посылку слабой, коей, полагаю, можно считать его краткую дефиницию: «рефлексия есть внимание к тому, что мы есть» (La réflexion n'est autre chose qu'une attention a ce qui est en nous). Но поскольку у каждого настоящего (того, что есть сейчас) свое прошлое, то горизонт высвечиваемого настоящим, предметы, выхватываемые лучом саморефлексии, всегда зависят от исходного, того что мы есть в настоящем времени и настоящем месте. То, как мы осознаем себя, что выделяем в себе определяющее нас, что ценим в себе, что полагаем естественным, а что противоестественным, то и опознаем в себе как исходное, то и ищем в прошлом, то и находим.

Когда мы даем определение рефлексии, то исподволь попадаем в ловушку оптической метафорики; широко известно сравнение сознания с лучом света, который, подобно сознанию, высвечивает исток мысли, обращая ее работу посредством рефлексивных актов на себя самого. В метафоре луча, который, преломляясь, возвращает нам образ исходного, производится работа сознания; оно само над собой наблюдает, само себя проверяет, опираясь на свои собственные основания. В итоге мы получаем концепт рефлексивного, а следовательно, и философского, сознания. Таким образом, рефлексия означает способ обретения философией своего специфического языка, полагания оппозиций сознания и предмета мысли, сознания и самосознания, субъекта и объекта. Со времен Декарта за рефлексией утверждается статус центрального методического понятия философии, единственно для того, чтобы в процессе размышления опираться на твердые основания мысли, которая не нуждается ни в какой иной, кроме философской рефлексии. Согласно Ричарду Рорти: «Без представления об уме

<sup>1</sup> Лейбниц Г.В. Соч: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 51, 81.

как зеркале понятие познания как точности репрезентации не появилось бы. Без этого последнего понятия стратегия, свойственная философам от Декарта до Канта, – получение все более точных репрезентаций путем, так сказать, осмотра, починки и полировки зеркала – не имела бы смысла»<sup>1</sup>.

## Оптическая родословная

Рудольф Гаше в своем исследовании «Амальгамма зеркала. Деррида и философия рефлексии» заостряет тезис о древности ее оптической родословной, полагая, что «это 'оборачивание назад' значимо для понимания рефлексии только в том случае, если вспомнить, что в греческой и латинской философии это понятие имеет оптические коннотации в том смысле, что оно отсылает к действию зеркальных поверхностей, отражающих свет, и в особенности — в зеркальном проявлении или воспроизведении предме-тов в виде образов»<sup>2</sup>. Начиная с XVII столетия в анг-лийском и французском словоупотреблении термин реф-лексия, трансформировавшись, начинает употребляться в значениях: «размышление», «соображение», «рассмот-рение».

Но что же из всех зеркальных поверхностей надежнее зеркала может отражать и геометрически строго преломлять падающий на него свет, свет разума, который, ударяясь, возвращает в исходную точку мысль вопрошающего. Обратим внимание, как в своей работе «Свидетельство природы против атеистов» Лейбниц ищет надежные основания не столько мысли, сколько величайшему благу жизни «уверенности в вечном существовании после смерти и надежду на то, что благость Божия снизойдет некогда на добрых и невинных»<sup>3</sup>. Надежное основание проистекает из

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 102.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gasché R. The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 79. Собственно говоря, экзистенциальный и мировоззренческий импульс создания гносеологических конструкций характерен для большинства западно-

#### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

связности тел, и из нее же «происходит их непроницаемость спепление и отражение (reflexio)». Но отражение одного тела другим происходит потому, «что его частицы на поверхности незаметно движутся навстречу другому телу. Но предположим, что толкающее тело наносит удар не по той линии, по которой его встретят частицы тела, которому предстоит испытать толчок, а по какой-нибудь другой, например по косвенной; от этого тотчас же должно прекратиться противодействие, сопротивление и отражение. в противоречие тому, что оказывается на опыте»<sup>1</sup>. Дипломатический и юридический опыт Лейбница, несомненно нашедший здесь отражение, говорит о более эффективных, косвенных, проникновениях. (К сожалению, развитие этой темы - в высшей степени интересной и самостоятельной – выходит за рамки нашего исследования.). Внутреннее сходство между актом рефлексии и его результатом определено идеей тождества исходного и конечного акта мысли, в основании которого - парменидовское тождество мышления и бытия. Этой гомогенной системе соответствует чистота мысли, которая способна генерировать осцелляцию взаимопризнания. В любой временной точке этот процесс может быть приостановлен и развернут как совокупность последовательных шагов, ведущих к простейшим элементам и элементарным знакам, выражающим мысль. Из этих элементов строится топография системы, иллюзия реаль-

европейских философов эпохи модерн. Сошлюсь на выводы специалиста: «Декарт представляется образцом знания драматичности и драматургичности философского действа. Он вводит и сводит последовательность как философскую дискурсивность с последовательностью личной биографии, соединяя их в высшей точке — обретения философского основания, становящемся не только (и не столько) основанием науки, но и самой жизни. Философская проблематика у него предстает не отрешенно-познавательной, а заинтересовано-экзистенциальной, само познание становится экзистенциальной процедурой — самопознанием» (Никола-ев Н.Б. Представление субъекта в новоевропейском классическом дискурсе. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1998. С. 17.). ности которой столь внушительна, что предстает полноценной, полноцветной и объемной картиной мира. Закон тождества полагает общие качественные характеристики для всех элементов системы. В результате мы получаем взаимозависимость, а вместе с тем и необходимость связывать выбор веры, моральные суждения и гносеологические вопросы.

И все же у постигаемого мира есть изъяны, лакуны и зоны, которые обнаруживают себя в неясных ощущениях, бессознательных импульсах, проявлениях архетипов, в желании и мотивации поступка, которые не схватываются ни картезианской ясностью и отчетливостью мысли, ни трансцендентально-феноменологической рефлексией, ни процедурами осознания. Они охотнее открываются поэтам и художникам, чем ученым и философам. Последние, к их чести, подмечали это нередко: «Может показаться удивительным, что великие мысли чаще встречаются в произведениях поэтов, чем в трудах философов. Это потому, что поэты пишут, движимые вдохновением, исходящим от воображения. Зародыши знания имеются в нас наподобие огня в кремне. Философы культивируют их с помощью разума, поэты же разжигают их посредством воображения, так что они воспламеняются скорее» 1.

Поэтому-то основатели дискурсивности, в силу того что они окликались на вызовы своей эпохи и в своей работе опирались на весь культурный пласт, всегда были глубже и многограннее направления, ими порождаемого. Последова-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Декарт Р. Небольшие сочинения 1619–1621 гг. Копии г-на Лейбница // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М., 1989. С. 575. Подобная мысль высказвалась К. Марксом, который отмечал, что в понимании природы капитализма ему дало больше чтение английских романов, давших характеристику всех слоев буржуазного общества и раскрывших «миру больше политических и социальных истин, чем все профессиональные политики, публицисты и моралисты вместе взятые» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 10. С. 648), а также Ж. Делез и Ф. Гваттари: «Разве мы виноваты в том, что Лоуренс, Миллер, Берроуз, Арто и Беккет больше разбираются в шизофрении, чем психиаторы и психоаналитики» (Делез Ж., Гватппари Ф. Капитализм и шизофрения // Ежегодник лаборатории постклассических исследований ИФ РАН / Подорога В.А., Ямпольский М.А., Нанси Ж.-Л. и др. М.: Изд-во Аd Marginem, 1994. С. 404).

тели всегда проше, однозначнее и поэтому логичнее. В отличие от прямолинейной отсылки к прозрачности и точности схематизма поведения складка Лейбница, сколь незначительна на первый взгляд, столь и разрушительна для классической чистоты стиля, классического искусства и классической рациональности. Отказ от равномерности, последовательности и четкости выводов. В интерпретации Делеза складка (pli) является одним из программных концептов Лейбница<sup>1</sup>. Акцент внимания на малые ощущущения, неясные, неотчетливые и непредсказуемые моти-вы пробуждает интерес к рассмотрению инфлексии, опираюшейся на отказ от рефлексии, от языка классической метафизики и, повторюсь, языка, построенного на основе метафоры света, и внимание к языку, использующему тактильные (отсюда часто появляется боль) ощущения. Именно в складке может обретаться сила сопротивления рационально просчитываемому, калькулируемому и потому предсказуемому поведению. Затруднение и сбой читающего данную делезовскую версию трактовки складки Лейбница происходят из ставшими естественными условиями самого видения оптической метафоры, рождает внутреннюю интригу соотношения рефлексии и неосознанных мотивов. Тревога растет от опасности, таяшейся в склалке, в неочевилном и неизвестном.

Господство рефлексивного разума в философии в социальном поле приводит к геометризации или стерилизации социального пространства и как следствие — появлению «геометрического ума» (Паскаль). Здесь хочу подчеркнуть не столько причинно-следственные, сколько одномоментные или — если не пренебрегать деталями — отношения, в которых влияние асимптоматично и попеременно, то есть одно влияет на другое, влияют одновременно, влияют в разной степени и интенсивности, и каждый раз композиция сил, выстраивающая картину влияний, изменяясь, пе-

 $<sup>^{1}</sup>$  См. Делез Ж. Лейбниц. Складка и барокко. М., 1998.

реописывается заново. Ставшая со временем сугубо «метафизической проблемой», проблема отражения, «света», «освещения» и «просвещения» способствовала распространению паноптической метафоры (превращением «горнего» света в прямолинейность физического луча<sup>1</sup>). которая имеет раздражающий современников (по сей день) заряд провокативности. С каждым исторически значимым научным открытием и технологическим прорывом появляются новые «эпистемологические метафоры, структурирующие и контролирующие способы нашего мышления. Печатная революция, приписываемая Гутенбергу, не только рассеяла политическое и физическое тело, освободив голос от настоятельной необходимости присутствовать в своем физическом воплощении, но также и спровоцировала напряженный дисбаланс между устной и письменной речью с последующей консолидацией визуального пространства в качестве доминирующей метафоры окультуривания»<sup>2</sup>. Но эпоха «оптикоцентризма» – эпоха господства «окулярной метафоры» или метафоры «Умственного Взора» (термины Р. Рорти в переводе В.В. Целишева) – зарождалась в Древней Греции.

### Паноптическая метафорика

Истоки «оптикоцентризма», зародившись в Греции, оказали влияние не только на строй последующей мысли, но и

<sup>2</sup> Маккафери С. Мак-Люэн + язык × музыка. // Кабинет (Группа исследования современного искусства). СПб., 1993. N6. С.116.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> История возникновения оптики и влияние ее на становление новой картины мира, а также фиксация этого влияния в языке философии рассмотрены в ряде работ: Зеркало. Семиотика зеркальности: Труды по знаковым системам XXII. Тарту. 1988; *Барабанов Е.* Зеркало и окно. Художественные авангарды Запада и России: Различия оптиковизуальных кодов // APT-A3БУКА: Словарь современного искусства (http://www.gif.ru/azbuka/media-art.htm); *Мельшиор-Бонне С.* История зеркала. М., 2005; *Hartlaub G.F. Zauber* des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst. Mьпchen, 1951; *Konersmann R.* Spiegel und Bild. Zur Metaphorik der neuzeitlichen Subjektivitдt. Würzburg, 1988; Ero же: Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts. Frankfurt am Main, 1991.

на отождествление слов, которые позже расходятся в своем значении. Так, в древнегреческом языке специали-сты обнаруживают родственность слов «видеть» (оутс) и «знать» (ууодіс), полобно «вилеть» и «велать» в инлоевропейской группе (В. Н. Топоров). Вспомним, что вначале Платон высоко оценил зрение: «Глаза открыли нам число, дали понятие и о времени и побудили исследовать природу Вселенной» а затем Аристотель в первых строках «Метафизики» указал на то, что люди от природы имеют влечение к чувственным восприятиям и ценят они «больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям»<sup>2</sup>. Дально- и мелковидение в западной цивилизации вооружалось оптикой, которая была противопоставлена «духовному» видению, откровению, боговдохновленному слову. Развитие оптики исполнило мечту Галилея наблюдать ненаблюдаемое. А Юм на основании ее успехов шел дальше, надеясь, что «нам. возможно, удастся изобрести новый микроскоп или оптический инструмент, с помощью которого самые мелкие, самые простые идеи моральных наук могут быть увеличены настолько, что станут зримыми и доступными познанию наравне с самыми крупными и заметными идеями, какие только могут стать предметом нашего исследования»<sup>3</sup>. Следует заметить также, что Юм отходит от локковской интерпретации рефлексии и, психологизируя, уравнивает рефлексию с эмоцией, что свидетельствует о неоднозначности пути становления термина. В латинизированной

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Платон Тимей. 47a; см. также: Тимей. 47c.

 $<sup>^2</sup>$  Аристотель. Метафизика. 980а. Эпоха рационалистической мысли, начавшаяся с прославления зрения, завершается прославлением игнорируемых и забытых органов чувств: «Наш нос, о котором, насколько мне известно, еще ни один философ не говорил с должным почтением, — это покамест тончайший физический инструмент, какой есть на свете» (Ницие  $\Phi$ . Полн. собр. сочю: В 13 т. Т. 13: Черновики и наброски 1887—1889 гг. М.: Культурная революция, 2006. С. 292).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Юм. Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995.

истории термина были попятные движения, отклонения, отказ от чистоты оптических метафор, однако путь, рассматриваемый в исторической перспективе, выпрямляется в магистральную линию. Но примем к сведению, что акт рефлексии не приводит к реальным условиям мысли, поскольку он обладает удивительным свойством описывать собственные средства описания, приходя к очевидности тождества себя, завершающимся известным: Я есть Я, игнорирующим моменты сбоя, непонимания, малые ошущения, непредсказуемые и немотивированные поступки и действия. «Сознание, увиденное извне, не могло быть неким чистым для себя... Становится очевидно, что это же верно применительно к сознанию, увиденному изнутри»<sup>1</sup>. Симметричности зеркальной чистоты (физики говорят еще - идеальной) Мерло-Понти противопоставляет симметрию нетождественности отражения сознания, взятого извне и изнутри.

Но в примерах, демонстрирующих рост господства оптикоцентризма, нельзя не заподозрить убывание качества – скачка – в следующем далее ряде примеров подтверждения тезиса, завершающихся ритуальным, и т.д. Указав на три из них, реже более, автор предлагает на слово поверить полноте индукции, а ряд, оставшийся неназванным, достроить читателю. Но обоих – и автора, и читателя – подстерегает разочарование. Машина языка, принудительности которой не избежать, свою работу проявляет то в уловках здравого смысла, то в трансляции очевидности (то есть наблюдаемых, но теоретически невозможных феноменов). Не является исключением утверждение о господстве паноптической метафорики западноевропейской философии в эпоху «оптикоцентризма», или, иначе, цивилизации образа.

Обратим внимание, что история изобразительных искусств и, в частности, живописи укладывается во временные масштабы оптико-центристской установки, совпадая с ней по интенциям и, в конечном итоге, взаимно поддержи-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 276.

вая друг друга. В этом история живописи совпадает с историей новоевропейской науки. Живопись, например, утверждала себя в открытии новых точек зрения, нового способа видения<sup>1</sup>, нового типа власти; она занимает достойное место в «истории глаза» в перспективе развития общества. она, наконец, стала действенной социально организованной формой принуждения к иллюзии представления мира. Вспоминаю, что Эрнст Юнгер, анализируя роль зрения в познании мира, сделал вывод, что «терминология видимости (иллюзии) основывается преимущественно на оптических образах». Эта ситуация в культуре и была названа оптикоцентризмом<sup>2</sup>. Уместно вспомнить, что становление и утверждение оптикоцентризма сопутствовали пониманию ведущей роли рефлексии. Добавлю, что во всех определениях современности позиция визуального образа неизменно лидирует.

Начиная с XVII столетия в английском и французском словоупотреблении термин «рефлексия» использовался в следующих смыслах: размышление, соображение, рассмотрение, поскольку ее концептуализация происходит в эпоху просвещения. Наряду с утверждением этого нового значения рефлексии происходит геометризация – гомогенизация — социального пространства<sup>3</sup>. Это стало возможно

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Об эволюции видения мира на примере изобразительных искусств см.: *Ямпольский М.* Наблюдатель: Очерки истории видения. М.: Изд-во Ad Marginem, 2000; *Курбановский А.А.* Незапный мрак: Очерки по археологии визуальности. СПб.: Изд-во «АРС», 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Р. Рорти приходит к аналогичным выводам: «Мы утверждаем, что не было никакой особой причины, чтобы эта окулярная метафора захватила воображение основателей западной мысли. Но это случилось, и современные философы до сих пор все еще разрабатывают ее следствия. Понятие "созерцания" неизбежно делает Умственный Взор моделью наилучшего познания» (Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 29–30).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Примером этого является, например, рассуждение Б. Паскаля: «Я хочу сделать понятным, что доказательство на примере доказательств геометрии, являющейся почти единственной человеческой наукой, опе-

именно потому, что сама рефлексия стояла на прочном фундаменте геометрической науки. Именно так, по прямой, опираясь на оптические свойства рефлексии, двигался lumen naturalis – естественный свет разума Декарта и Спинозы, — стремящийся стать геометром в области мысли, наследуя ее – геометрии – строгость доказательства и принудительность выводов. Эта сугубо «метафизическая проблема» в действительности прямо связана с рождением оптики как раздела физики и, повторю, как следствие, утверждением паноптической метафоры, превращающей «горний» свет в прямолинейность физического луча.

Увеличение предметов с помощью оптических приборов воспринималось отнюдь не столь однозначно, как этого желал бы Галилей. Вплоть до конца XVIII века оно носило негативный привкус, поскольку нарушало естественный (предустановленный) порядок и размеры вещей, раскрывая тайну их устройства, сокрытую от человеческого взгляда. Вот характерное мнение автора фундаментального труда по риторике: «Гипербола есть фигура лживая, употребляющая во зло легковерие своих слушателей, передавая им вещи в непомерностях физических стеколу. Следовательно. шли-

рирующей доказательствами потому, что лишь одна она соблюдает научный метод, в то время как все прочие науки в силу естественной необходимости дают знания, в которых есть своего рода неясность (замешательство, confusion), распознавать которую необычайно хорошо умеют только геометры» (Паскаль Б. Предисловие к трактату о пустоте. Соображения относительно геометрии вообще. О геометрическом уме и искусстве убеждать // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 122).

<sup>1</sup> Гальяр Г. Риторика в пользу молодых девиц, которая равным образом может служить и для мужчин. СПб., 1797. С. 333. К тому же, «сохранилось много свидетельств того, что вплоть до середины XVII века философы и математики, равно как ботаники и врачи, нередко квалифицировали интрументальное зрение как зрение, обращенное на иллюзию» (Иванов К.В. Регистрация наблюдений в оптической астрономии XVII—XVII веков // Историко-астрономические исследования / Ин-т истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. Вып. 30 / Отв. ред. Г.М. Идлис. М.: Наука, 2005. С. 82). Тем не менее, изобретение телескопа было воспринято неоднозначно. Так, оно повлекло за собой мировоз-зренческие коррекции в отношении иллюзии, вначале трактуемой негативно — обман, ложь, преувеличение, искажение и т. д., — а затем «как

### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

фуя стекла, Спиноза занимался тем, что позволяло увидеть сокрытое, непредусмотренное божественным проектом, тайное. Это дело ремесленника, как могло показаться, исходя из современной ситуации, имело оттенок алхимии и магии. Шлифовке стекол показано было светское общение (в его случае переписка) с ведущими умами Европы. Ибо «изобразительный астрономический язык классической эпохи оттачивался вместе с искусством тонкой шлифовки линз и напряженными, полными утомительных нюансов ритуалами светских разговоров» 1.

С паноптической метафорой спорят, ее объяснительный потенциал подвергается сомнению, а следствия — сейчас акцентируют самые негативные — осуждаются. Здесь достаточно вспомнить «вменение» Декарту Мишелем Фуко причастия к репрессии неразумия (к которым в декартовское время относились не только буйные, строптивцы, одержимые, невменяемые, но и либертены, содомиты, святотатцы, атеисты, вольнодумцы) в форме организации института принудительного интернирования (психиатрические клиники, возникновение которых совпадает с активной деятельностью Декарта, жестко разводившего разум и безумие). Безумец хранил следы иного мира, был освещен

особой, ни к чему не сводимой ценности. В позднеренессансный период сложилась особая культура восприятия иллюзии, трактующая последнюю не только как нарушение нормального режима оптического восприятия, но как неотъемлемую часть любого визуального опыта, а в некоторых случаях – средство укрепления социального престижа. В этом качестве иллюзия начинает эксплуатироваться уже в кабинетах диковинных вещей, столь распространенных в XVI века. Именно необычность этих вещей, была их наиболее ценным качеством, сообщающим суверену символическое преимущество перед равными соседями и в какой-то мере обеспечивающим дополнительные гарантии его стремления превосхолству» (Там же. С. 77-78).

<sup>1</sup> *Иванов К.В.* Регистрация наблюдений в оптической астрономии XVII–XVII веков // Историко-астрономические исследования / Ин-т истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. Вып. 30 / Отв. ред. Г.М. Идлис. М.: Наука, 2005. С. 81.

иным светом и говорил от имени божественной реальности, доступ к которой соотносился с праведностью, подвигом и святостью. Юродивый был включен в порядок того мира, который держался безумия, как alter ego разума и человеческого расчета, как инстанции высшего суда в этом мире (вспомним хорошо известную роль юродивых на Руси).

Печатная революция, начавшая отсчет с изобретения Гуттенберга, не только рассеяла политическое и физическое тело, освободив голос от настоятельной необходимости присутствовать в своем физическом воплощении, но также и спровоцировала напряженный дисбаланс между устной и письменной речью с последующей консолидацией визуальной терминологии и знаков власти в качестве доминирующей метафоры западной культуры.

Заметим, справедливости ради, что среди метафор, пронизывающих строй классической философии, кроме оптической принято числить строительные метафоры: фундамент мысли, краеугольный камень, леса теории, здание науки и т.д., а также метафоры ткачества, как, например: ткань мысли, сеть категорий, красной нитью и т.д. Можно продолжить анализ философских метафор изложением позиции Э. Юнгера: «Язык логики богат словами, которым смысл придает рука с ее свойствами как органа осязания. Работу разума усматривают часто как схватывающую, постигающую, как, например, это выражено в словах саріо, concipio, comprehendo, saisir, comprendre. Также и tendo c его производными intentio, intension относятся к этому ряду. ... Особенный интерес в связи с этим представляет слово conceptio. Оно означает пассивное, женское схватывание идей. Женский орган сравним с рукой: cunnocaptio. Однако следует вспомнить и о молниеносном касании, благодаря которому оплодотворяется яйцо. Мужским является intuition»<sup>1</sup>. Но число строительных метафор и метафор ткачества очевидно меньше. Есть надежда, что найдутся все же пытливые исследователи и систематизируют весь их состав.

Новая эпоха, культивирующая рациональную мысль,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jünger E. Sprache und Körperbau. Sämtliche Werke. Bd. 12. Stuttgart, 1979. S. 82–83.

эпоха, которая, в конечном счете, сводит человека к функции стоимости труда, к денежному эквиваленту, а его усилия взвешивает на механических весах прогресса, влечет к гомогенизации (геометризации и машинизации) сознания и социального пространства. Ограничивая желание подробности, укажем на косвенное подтверждение глобальной смены установок и ориентиров в мировоззрении человека эпохи перехода от Средневековья к Новому времени. Речь идет о появлении прямой перспективы в изобразительном искусстве, которая утверждает новую точку зрения и исхода света: уже не к человеку, но от него исходит свет, уже не на нем сходятся лучи света высшего (обратная перспектива), но из него исходят лучи, фокусируясь на горизонте в геометрической точке (прямая перспектива, перспектива просвещения и прогресса).

Трансформируются и ориентиры предвидения. Дошедшие в своих существенных моментах до позднего Средневеквья представления о прошлом и будущем радикально меняют в эпоху Нового времени полюса известного и неизвестного. Смысл прежней картины мира «связан с пониманием будущего как «неизвестного», надвигающегося из-за нашей спины «сюда» и естественно противоположным пониманием прошлого как известного, как находящегося перед глазами»<sup>1</sup>. Но, когда будущее становится прозрачным, представимым и просчитываемым, когда с ним связывается прогрессивное развитие, тогда соперничающее течение, доверяющее «темной» истине, изгоняется, носители ее сумасшедшие - заключаются в помещение, которое ранее было использовано для изолирования больных проказой, а до этого было зверинцем, цирком. Умаление безумца (божьего человека, блаженного) до очевидного всем кожного поражения - болезни - еще одно свидетельство самомнения разума, запутавшегося в своих зеркальных ловушках и оптических преувеличениях зримого. Его не спасает ре-

 $<sup>^{1}</sup>$  Степанов Ю.С. Индоевропейское предложение. М., 1989. С. 95.

флексия своих оснований, так как он в исходном видит подтверждение настоящего (и времени, и способа мысли), а в настоящем — подлинное условие будущего. Эта универсальная процедура не приводит к реальным условиям мысли, поскольку она обладает удивительным свойством описывать собственные средства описания, приходя к зеркальности собственного образа и образа, отраженного другим. Система замыкается и коллапсирует в точке ничто или... бесконечной перспективы.

Кто из чутких не заподозрит убывание качества - скачок, добавит знаток немецкой классической философии - в следующем далее ряде – в ряде примеров, – служащих обоснованию тезиса, завершающихся ритуальным и т.д.? Указав на три из них, редко более, автор предлагает на слово поверить полноте индукции, а ряд, оставшийся неназванным, достроить читателю. Но обоих – и автора, и читателя – подстерегает нехватка полноты ряда. Машина языка, принудительности которой не избежать, свою работу проявляет то в уловках здравого смысла, то в трансляции очевидности (то есть наблюдаемых, но теоретически невозможных феноменов). Не является исключением утверждение о господстве паноптической метафорики запалноевропейской философии в эпоху «оптикоцентризма», или, иначе, цивилизации образа. Ресурс машины языка выработан, на смену приходит новая машина принудительности образ. Произведя инвентаризации оптического склада ума, теоретики фиксируют переход от оптической метафорики господствующей текстоцентричной цивилизации к осознанию того, что образ переходит в новое качество: он не отражает и выражает нечто за ним стоящее, но сам является миром. Предельным условием его существования или единственнной реальностью. Визуальность от господствующей метафоры языка становится фундаментальной онтологией.

На фоне голословных, или, что в данный момент одно и то же, очевидных, указаний на пронизанность всего строя философской мысли оптическими терминами и метафорами, которые говорят нами, насколько мне известно, никто не дал себе

труд их инвентаризации. Именно такую задачу решала группа исследователей (П. Любимов, Д. Пучков, Д. Селиверстов, А. Смирнова, П. Спирина) на практическом семинаре философского факультета СПбГУ «Стратегии коммуникации». Вот ее результат: безобразный взгляд на проблему, видимость, визуальность, высветить, выявить, горизонт, дальновидность, духовная оптика, естественный свет разума, затмение ума, зреть, зеркало мнений, зрительный ряд, иллюзия, интроспекция, кажимость, картина мира, контраст, кругозор, луч света разума, мировоззрение, миросозерцание, научное светило, невидимое, обзор, отражение, очевидность, перспектива, перцепция, апперцепция, преломление мысли, проблеск мысли провиление. прозрение, просвещение, рассмотрение, ретроспективный, точка и угол зрения, рефлексия, светоч разума, спектр мнений, сфокусировать, усмотрение, умозрение.

# 3. Трансцендентальная рефлексия

## Рефлексия – состояние души

Ресурсы рефлексивного сознания были выработаны Кантом. Во-первых, это означает, что Кант впервые тематизаровал рефлексию в качестве трасцендентального условия познания. Кант отказывается сообразовывать наши знания с предметами, полагая, что, напротив, они должны сообразовываться с нашим познанием. Важный момент отказа от скрытого субстанционализма опирается на априорные формы познания, которые определяют сущностную возможность познания. Априорное знание – кроме того, что оно лежит в основе всякого чувственного созерцания, всегда положено в качестве «обращения назад», к условиям познания. Отсюда и важность функции, которую исполняет рефлексия, поскольку «рефлексия (reflexio) не имеет дела с самими предметами, чтобы получить понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде

всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовывать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено»<sup>1</sup>.

В этой связи не могу игнорировать справедливое замечание Ю.О. Орловой по поводу того, что Кант работал с тем истолкованием понятия рефлексии, с которым имела дело современная ему философия. Тезис, в общем-то, очевидный. Неочевидны источники, поскольку к выверенной линии Локк - Лейбниц - Кант. автор, опираясь на исследования М. Лидтке (Liedtke M. Der Begriff der Reflexion bei Kant // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. № 48. S. 207-216, а также: Liedtke M. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964), добавляет влияние на Канта разработки рефлексии Христианом Вольфом (1679-1754) и Александром Готлибом Баумгартеном (1714-1762). Приведу первод-изложение Ю.О. Орловой: «Согласно Вольфу: "рефлексия означает направление внимания, которое способно сделать более ясной некоторую часть сложного представления, т.е. сукцессивно направиться на то, что содержится в представлении. При этом сукцессивное направление внимания приводит, во-первых, к тому, что определенные части представленного апперципируются более отчетливо, чем остальные, и тем самым познаются как отличные от прочего содержания представления. Однако, поскольку способность внимания вообще подчинена определениям нашей воли, мы способны, во-вторых, наше внимание направить одновременно на две части представления. которые посредством первой функции рефлексии уже были познаны как различные. Посредством второй функции рефлексии, поскольку она направляет внимание одновременно на две части представления, сравниваются друг с другом различные представления. Сравнивающая рефлексия делает возможным познание признаков, которые равно принадлежат сравниваемым представлениям, т.е. познание соответ-ствий, подобий и тождеств" (Liedtke M. Der Begriff der Reflexion bei Kant // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. № 48. S. 208). Далее Лидтке указывает на то обстоятельство, что Баумгартен и Майер, в отличие от Вольфа, понимают рефлексию только в смысле первой функции. У Баумгартена reflexio означает die Überlegung, у Майера das Nachdenken. Вторую же

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 314. Ср. перевод В.И. Молчанова: «Рефлексия (reflexio) не имеет дела с самими предметами, – пишет Кант, – чтобы получать понятия прямо из них, но есть такое состояние души, которое нас прежде всего побуждает к тому, чтобы открыть субъективные условия, при которых мы можем добраться до понятий» (Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии М.: Высшая школа 1998 С. 10)

Преодолевая крайности, дающие лишь односторонний образ либо опирающийся на чувство, либо на рассудок, Кант синтезирует их разнородные источники, именуя ее трансцендентальной. Для Канта разделение на логическую, эмпирическую существенно, так как первая «совершенно отвлекается от познавательной способности», а вторая, не отвлекаясь от нее, «содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом» и, тем самым, позволяет вскрыть «причину ошибки, кроющейся в амфиболии этих понятий как источнике ложных основоположений... с достоверностью определяя и отстаивая границы рассулка» лем не менее. она вписывается в страницы рассулка» лем не менее.

функцию оба обозначают как *comparatio*. При этом Баумгартен переводит *comparatio* как Vergleichung, das Zusammenhalten, Maйep – как

Überdenken oder Zusammenfassen.

Лидтке отмечает, что Кант и в критический период использует понятие рефлексии в различных значениях, причем, помимо известного различия логического и трансцендентального применения этого понятия, понятие рефлексии обозначает также и деятельность рассудка вообще. Так, цитирует Лидтке, в R 425 (написанной в период между 1776 и 1780) Кант пишет: Рассудок есть способность познавать всеобщее, т.е. способность правил. Способность рефлектировать должно быть является дефиницией рассудка, что следует из примечания в Пролегоменах: «Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств: рассудок ничего не созерцает, но только рефлектирует». В этом широком значении рефлексии (ведь, по-видимому, рефлексия охватывает все функции рассудка), вероятно, сказывается влияние Локка, тем более что рефлексия противопоставляется созерцанию» (Там же. S. 209). Влияние Баумгартена и Майера видно, как полагает Лидтке, на примере R 2878. Эта заметка вместе с R 2876 относится к параграфу 259 «Учения о разуме» Майера. Заметка, которая дает дефиницию рефлексии и компарации, по мнению Лидтке, отчетливо присоединяется к дефиниции Майера (и тем самым Баумгартена): «рефлектировать означает: постепенно осознавать представления, т.е. их удерживать одним сознанием; компарировать: сравнивать их друг с другом, т.е. удерживать их вместе с единством сознания» (Орлова Ю.О. Понятия апперцепции и рефлексии v Канта и понятие рефлексии у Гуссерля // Между метафизикой и опытом / Под ред. Д.Н. Разеева СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. C. 240-241).

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 327

тегию определения пределов разума, исходя из самого разума (его познавательной способности). Превращение субъективных суждений в объективные происходит, согласно Канту, посредством «рефлексии (Überlegung), которая должна предшествовать всякому суждению», что, однако, не отменяет конечной цели рефлексии – самоудостоверения в верности (всеобщности и необходимости) исходных априорных - позиций субъекта познания. Отметим, что сведение рефлексии к размышлению (Überlegung) является окончательным закреплением в немецком языке того значения Reflexio, которое, как мы помним, оно приобрело в XVII столетии в английском и французском словоупотреблении: размышление, соображение, рассмотрение. Отказ от логической интерпретации рефлексии, посредством детальной критики позиции Лейбница («так как чувственность была для него лишь способом неясного представления, а не особым источником представлений» – именно его рефлексия названа Кантом логической в противовес локковской эмпирической) и допущение чувственности в качестве одного из источников познания не только не порывает с традицией самопризнания и самоудостоверения, но и дает

### 3. Трансцендентальная рефлексия

рому позже было найдено имя «метафизики присутствия».

Рассмотрев эмпирическую и логическую рефлексию, Кант добавил еще один вид: трансцендентальную рефлексию: «Действие, посредством которого я устанавливаю прочную связь между сравнением представлений вообще и

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 383. Как мы помним, начиная с Локка термин рефлексия становится синонимом размышления, соображения (см. № 2). Здесь же мы видим противоположную ситуацию. За объяснением ее обратимся к специалистам: «Что касается русской традиции перевода Überlegung (размышление, рассуждение, соображение; überlegen буквально означает — "класть поверх". Überlegenheit — превосходство над чем-либо) посредством "рефлексии", то нужно отметить, что так Кант переводит reflexio, тем самым интерпретируя латинский термин посредством немецкого (Орлова Ю.О. Между метафизикой и опытом / Под ред. Д.Н. Разеева СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 242).

познавательной силой, в которой проведено сравнение, и благодаря чему я различаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю трансценден*тальной рефлексией*»<sup>1</sup>. Кант вписывает новую страницу в проект рефлексивного знания, страницу тем более важную, что в исследовании познания она становится необходимой его со-ставляющей, поскольку найден новый язык описания единства опыта переживания и его рефлексии в некоем общем им пространстве. Что до смутности и неясности ощущений, того, что впоследствии подымет на щит психоанализ, то в них, в истоках неотчетливых и смутных ощущений, в разрывах ясности или в момент ее ослепительной полноты, открывается «темная» сторона архаики. Трансцендентальная философия обнаруживала новые средства описания структур, позволяющих переводить опыт чувственного переживания в интеллигибельные понятия. Но все эти процедуры находятся внутри обустроенной и самоудостоверяющей себя разумности, вне и без обращения к предметам.

## Крепость трансцендентального субъекта

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 314. (Здесь перевод уточнен В.И. Молчановым.) Данная Кантом классификация видов рефлексии была принята Р. Гаше: (Gasché R. The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambrige, Massachutusettes and London: Harward University Press, 1986) и дополнена им «абсолютной» и «деконструктивистской» типами рефлексии, которые связываются соответственно с именами Гегеля и Деррида. Замечу, что определение гегелевской рефлексии в качестве абсолютной общепринято у исследователей: Wagner H. Philosophie und Reflexion. München, 1959; Schulz W. Das Problem der absoluten Reflexion. // Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main, 1962; Cramer, Wolfgang, 1966 Die absolute Reflexion und Sprache, Frankfurt am Main. 1966; Marx W. Absolute Reflexion und Sprache, Frankfurt am Main. 1967.

Здесь к месту будет отступление. Идя вслед за мыслью М. Хоркхаймера и Т. Адорно, открывшим, что маркиз де Сад показал. как может действовать «рассудок, не пользующийся руководством со стороны другого», вне и без обращения к предметам, обратим внимание, что обустройство этой разумности де Сад проделывает основательно и, быть может, избыточно. Он иронично превращает трансцендентального (в буквальном смысле — субтильного) субъекта во всесильного, наделяя его местом силы: «Замок не просто декорация, это само пространство желания». Обозначая дворянство par excellence, замок одновременно репрезентирует избранный класс либертенов вместе с их правами, привилегиями и притязаниями. <...> Таковы замки Роллана. Минского и Бризатесты, но особенно это относится к Силлингу, их совершенной модели: он находится в самой глуши Шварцвальда, его защищают пропасти и высокие стены, в него можно попасть только с проводником и только пешком. Словно всего этого недостаточно, отдается приказ разрушить мост, ведуший к замку, как только четыре господина со своими слугами прибывают на место: «Но это еще не все. Герцог, осмотрев местность, решил, что поскольку провизии в замке предостаточно и нет никакой необходимости выходить из него за чем бы то ни было, то следует предотвратить нападение извне, хотя его едва ли можно было опасаться, а также сделать невозможным побег из замка, вероятность которого была еще меньше. Посему следовало замуровать все двери, через которые можно было проникнуть во двор, и запереться в замке, как в осажденной крепости, дабы ни враг, ни дезертир не отыскали себе лазейки. Это указание было исполнено, после чего уже невозможно было догадаться, где раньше находились двери»<sup>1</sup>. Ни извне не попасть, ни изнутри не выйти. Такова крепость трансцендентального субъекта. Но борьба за чистоту его образа, за полноту воплощения (т.е. отрешенность, невозмутимость, незадетость реальным) ведется не

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Цит. по: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гумантарная академия», 2005. С. 227–228.

#### 3. Трансцендентальная рефлексия

#### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

на жизнь, а на насмерть: «Между господами-либертенами все происходит так, как если бы взаимное выживание достигалось лишь ценой постоянного дискурсивного вызова, в бесконечном стремлении превзойти друг друга в выражении сути либертинажа. Этот смертельный потлач, этот теоретический максимализм имеют одну особенность: при первых признаках слабости сообщник превращается в жертву. Начинается игра в чистки: Сен-Фон выносит Жюльетте приговор за то, что она содрогается, когда он посвящает ее в свой план отравить пол-Франции (но. конечно, повествование, поскольку оно должно продолжаться, спасает ее). Сам Сен-Фон, по своему образу мыслей близкий к «черной теологии», устраняется более радикальным материалистом Нуарсеем. Жюльетта и Клервиль приходят к тому, что казнят свою любимую сообщницу, Олимпию, которая оказывается повинна в излишней восторженности. Саму же Клервиль, наиболее радикальную и непримиримую безбожницу, устраняет более сильная Дюран, которая убеждает Жюльетту казнить ее. Либертен принимает эту безжалостную логику уничтожения; более того, он желает ее; она присуща его радикальному отрицанию всех связей» , как позже ей с необходимостью будет следовать каждый тоталитарный режим - это логика самовозрастания насилия. Стоит вспомнить и то, что во времена Сада под либертенами числились и философы. Нетрудно увидеть за действиями самоочищения либертена историкофилософскую логику борьбы за чистоту трансцендентального субъекта: от субъекта без тела (Декарт), до тотально воздерживающегося от эмоций и суждений субъекта трансцендентально-феноменологического проекта.

Кантовская трансцендентальная рефлексия согласно выводу Х. Шнедельбаха: «Не становится в ряд, следующий за эмпирической и логической рефлексией, а ставится им вне ряда последовательности, так как ею устанавливается

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же. С. 384.

возможность и полнота условий любого познания, в том числе и эмпирической и логической рефлексии» 1. Она позволяет произвести редукцию познания к явлениям, исходя из четкого осознания (отслеживания) субъективных условий познания. Кант в немецкой мысли стоит особняком, противится катологизации, характеризующей этапность мысли, гегелевскую ступень: он самоценен, самодостаточен, несводим, настоящ — все это так. Особенно если посвятить исследованию его творчества значительную часть жизни. Но все же отказать в точке зрения, исходя из которой видны не только истоки, но последствия его мысли, мы тоже не вправе. Итак, кантовская рефлексия может рассматриваться и вне ряда эмпирической и логической рефлексии, и в ряду их.

Во-вторых, Кант выработал (в том числе и в значении исчерпал) понятие рефлексии. Его трактовка рефлексии как «осознания отношения данных представлений к различным нашим источникам познания» чувственности и рассудка, эмпирических и логических, априорных и апостериорных знаний завершается требованием учета и оговорок вв равной важности их всех. Дальнейшее движение отвергает флексибельность мира, чувственные восприятия как исток познания и эмпирические условия практического действия. Ловушкой ритуального консенсуса дихотомии, в пределах которых осознает и тем самым помещает себя человек, является признание двух миров существования. В первом он принадлежит к чувственному миру, существуя по его законам, он являет себя другому в практических поступках, обусловленных контекстом. В другом же он ноумен, существо мыслящее, сверхчувственное, подчиненное императивным вне времени и места требованиям. Для разных миров у него припасены две познавательные способности: чувственная и интеллектуальная. Они, по Канту, неразрывны: «Без чувственности ни один предмет не был нам дан, а без рассудка ни один нельзя было мыслить. Мысли без со-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Schnädelbach H Reflexion und Diskurs: Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1977. S. 95.

#### 3. Трансцендентальная рефлексия

#### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

держания пусты, созерцания без понятий слепы»<sup>1</sup>. Но они же, к сожалению, не только не приближают нас к исследуемому мною вопросу о специфике трактовки рефлексии как размышления, с одной стороны, и рефлексии (reflektieren) как отражения, то есть в традиционной оптической метафорике, – с другой.

К пунктам умолчания философии Канта относятся вопросы соприкосновения разума с бессознательным и архаической формой сознания. Если их принять всерьез и продумать основательно, то мы неизбежно попадем в исходный момент конституирования просвещения как способа мысли, как типа мировоззрения. Ибо для мыслящего самостоятельно (по Канту, «максима: всегда мыслить самому и есть просвещение») существенно то, что «он пользуется одной лишь максимой самосохранения разума. Стало быть, совсем легко с помощью воспитания формировать просвещение в отдельных субъектах; нужно только рано начать приучать умы к этой рефлексии»<sup>2</sup>. Мыслить самому, на собственных основаниях – значит прибегать к рефлексии. Взыскуя очевидности и ясности, ради гарантированности которых он кладет на жертвенный камень смутные и неясные представления Лейбница, обнаруживаешь не только зоны умолчания критическим разумом, но и рационализацию как основу однородности пространства (конституируемого чистым разумом), о которой будем говорить дальше.

## 4. Абсолютная рефлексия

 $<sup>^{1}</sup>$  *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 155.

 $<sup>^2</sup>$  *Канти И.* Что значит ориентироваться в мышлении? // Сочинения на немецком и русском языках. Трактаты и статьи (1784–1796). М., 1994. С. 235–237.

#### Теологические истоки

Теологическое в своей глубинной основе<sup>1</sup> течение мысли Гегеля завершилось абсолютным тождеством, обрекая на завершение рефлексивную процедуру самоидентификации: «Дух существенно есть только то, что он знает о самом себе. Первоначально он есть дух только в себе: его становление для себя составляет его осуществление... дух для себя, или опосредственный, понятый еще как тождественная рефлексия в себе и по отношению к другому; дух в отношении, или обособлении; сознание - предмет феноменологии духа». Но прежде снятия крайних моментов мысли он сам дошел до крайности – увидел бездну, но, испугавшись своего безумия, остаток жизни выстраивал многоуровневые заграждения, защищающие его от опыта встречи с негативным во время написания «Феноменологии духа». Жан Валь, французский неогегельянец, - который одним из первых обратился к ранним работам Гегеля еще в середине 20-х годов XX века. замечает: «К своему тридцатилетию Гегель прошел через состояние «ипохондрии». В 1800 г. в одном из писем он упоминает о ночном затмении своей мысли; в 1805, оглядываясь назад, он утверждал, что каждый человек должен пройти через ипохондрию, в которой он чувствовал себя отлученным от ми-

ра и от своей органической природы, какими они ему до сих пор представлялись. Таким образом, все дает основание думать, что <...> Гегель познал вечное Нет; и именно в

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Соглашусь с мнением проф. В. Штегмайера (высказанным им в докладе «Чуждость разума и интеграция посредством разума» на конференции: Kontaktzone Mare Balticum: Fremdheit und im Ostseeraum. Ernst-Moritz-Arndt-Universitӆt Greifswald. 04.09.2005), что понять Гегеля без его теологического фундамента невозможно, как соглашусь и с тем, что «гегелевская мысль множеством самых интимных уз связана с опытом войны и террора: путь оружия и путь созидающей/сознающей себя свободы — «образованной негативности» (Н.А. Грякалов). И здесь нет противоречия, как нет его в крестовых походах, инквизиции, отнем и мечом крещении язычников. От чистоты к насилию, от идеального проекта к тогальному господству — шаг не только не большой, но и закономерный.

период одиночества во Франкфурте, в этом «несчастном» Франкфурте Гегель сильнее всего ощутил эту идею. Он был похож на героя Гёльдерлина, который видел повсюду только ничто (Hyperion, I), который подобен разорванной веревке (Там же, III) и который обнаруживает вокруг себя только недостаток и противоречие<sup>1</sup>. Замечу, что ипохондрия — это состояние человека, которое в каждую эпоху имело свое имя: меланхолия, сплин, хандра, депрессия. Изменение слова не может не отражать изменение положения человека в обществе, его новые самоартикуляции опыта, изменение его отношения как к окружающей природе, так и природе своего тела. Увидеть связь, а в идеале изменение содержания понятия от ипохондрии до депрессии новым социокультурным содержанием — было бы весьма продуктивным исследованием.

Жорж Батай, развивая сюжет ипохондрии, приводит слова Гегеля из письма к другу, где «признается, что в течение двух лет думал, что сходит с ума... В некотором смысле, эта мимолетная фраза обладает, может быть, такой силой, какой нет во всем протяженном крике Кьеркегора». Обдумывая признание Гегеля, Батай пишет: «Воображаю себе, что Гегель дошел до крайности. Он был еще молод и подумал, что сходит с ума. Воображаю себе, что он разрабатывал систему, чтобы избежать этого... Заканчивая, Гегель доходит до удовлетворения, поворачивается спиной к крайности. Терзание умирает в нему<sup>2</sup>. Гегеля, по всей видимости, устрашило то, что стало судьбой его друга юности Гёльдерлина, который как никто другой прошел до

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wahl J. Le Valheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel. Paris: PUF, 1951. P. 17. Le Valheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel. Paris: PUF, 1951. P. 17. Метафора разорванной веревке Гёльдерлина, видимо, отсылает к шекспировской фразе «The time is out of joint — О сигѕеd ѕріте», «Распалась связь времен». В иной версии: «Порвалась дней связующая нить./ Как мне обрывки их соединить!» (Борис Пастернак), «Пала связь времён» (Кронеберг).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер. и коммент. С.Л. Фокина. СПб., 1994. С. 138.

конца путь навстречу ничто и, заглянув в изнанку разума, не увидел себя разумного. Крепость гегелевской системы воздвигнута для защиты от негативного, от истины, которую он сам провозгласил: дух «достигает своей истины, только обретя себя самого в абсолютной разорванности. Лух есть эта сила... только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем»<sup>1</sup>, способ сохранить разум и надежность его рефлексивных процедур. По поводу рефлексии в афоризмах Йенского периода Гегель обронил слово «дурная», поскольку она вызвана страхом «углубиться в предмет» и стремлением, «выйдя за его пределы, возвратиться в себя самого... Существенно не только понимание зависимости елиничного от пелого, но и то, что каждый момент сам по себе, независимо от целого, является целым. Это и есть углубление в премет»<sup>2</sup>. Ранний Гегель столь решительно отличается «от своих поздних работ, что автором «Первой программы системы немецкого идеализма» специалисты упорно считали Гёльдерлина. Поиски воможности преодолеть различия путем веры и любви приво-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16. Подобный же мотив мы встречаем у непримиримого оппонента Гетеля Артура Шопенгауэра, связывающего осознание негативного с рефлексией: «У человека, вместе с разумом, неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти. Но как вообще в природе всякому злу сопутствует средство к исцелению от него или, по крайней мере, некоторое возмещение, так и та самая рефлексия, которая повлекла за собою сознание смерти, помогает нам создавать себе такие метафизические воззрения, которые утешают нас в этом и которые не нужны и не доступны животному» (Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1993. С. 81).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Этическое прочтение «дурной» рефлексии можно обнаружить у Достоевского «Я... ощущал какое-то тайное, ненормальное, подленькое наслажденьице возвращаться... к себе в угол и усиленно сознавать, что вот и сегодня сделал опять гадость, что сделанного... никак не воротишь, и внутренно, тайно, грызть, грызть себя за это зубами, пилить и сосать себя до того, что горечь обращалась, наконец, в какую-то позорную, проклятую сладость и, наконец, – в решительное, серьезное наслаждение! Да, в наслаждение в наслаждение! ...Бывают ли у других такие наслаждения? ...Наслаждение было тут именно от слишком яркого сознания своего унижения» (Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1956. С. 137–138). Возвращаться к себе, признавать себя безнравственным – сделал гадость – и претворять отвратительное в наслаждение.

дят к выводу о признании за ними силы, способной преодолеть то сознание, в котором вера и разум совпадут. Спекуляция требует самого высшего синтеза сознательного и бессознательного, вплоть до разрушения самого этого сознания, и разум позволяет утопить свою рефлексию абсолютного тождества и свою науку, и самого себя в своей собственной пропасти. И в этой ночи простой рефлексии и резонерствующего рассудка, в ночи, которая является полнем жизни, оба они могут втретиться».

Как отмечает Дьердь Лукач, Гегель «с беспощадной откровенностью, вообще ему присущей» в своих поздних сочинениях говорит «о несчастном состоянии ипохондрии, терзаниях и разладе с самим собой». Говоря о юношеском возрасте, он переносит на него свой опыт, признавая, что у юноши идеал субъективен и оторван (идеален) от жизни. Переход к реальной жизни всегда болезнен. «Этой ипохондрии ... едва ли кому-либо удавалось избегнуть. Чем позднее она овладевает человеком, тем тяжелее бывают ее симптомы»<sup>2</sup>. Лукач же в духе социально-экономической детерминации делает следующий вывод: кризис Гегеля так и остался бы строкой его личной биографии, если бы он не отражал социального противоречия того периода. Гегель приходит к «необходимости поднять это противоречие до уровня философской субъективности. От простой констатации противоречия своего личного существования Гегель переходит к познанию противоречивости не только всеобщего, диалектического характера не только буржуазного общества... но и всякой жизни, всего бытия, всего мышления. В этом заключается философская гениальнось Гегеля... Франкфуртский кризис завершается первыми формулировками лиалектического метода»<sup>3</sup>. Негативное отноше-

<sup>1</sup> Цит. по: Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб., 2006. С. 273. (Гегель Фрагмент системы).

 $<sup>^2</sup>$  *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 88.  $^3$  *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества, М., 1987. С. 143–144

ние к пережитому опыту выразилось в оценке такого сосредоточенного на своей единичности опыта, сознания, которое чувствует только себя, поэтому «содержание, на которое направлены его усилия, есть не существенное, а самое низкое, не всеобщее, а самое единичное, то мы видим только некую ограниченную собой и своим мелким действованием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь и скудную личность»<sup>1</sup>. Так он рассчитался с ипохондрией, со своим отчаянием, с кризисом.

Но Йенский период, ипохондрия и эпоха «Феноменологии духа» миновали. Наступило время собирать камни и строить здание своей системы, или, по Батаю, отгораживаться от мира зданием системы. Признав противоречия рефлексии трансцендентального субъекта моментами в саморазвитии понятия, Гегель делает следующий и в этом ряду (от чувственной, эмпирической, логической, трансцендентальной к абсолютной рефлексии) завершающий шаг. Дойдя до крайности, он перешел рубикон. Его самоотречение от феноменологии духа укреплялось «аскетическим идеалом» человека разумного. Того человека, который редуцирует топос к геометрической точке, пренебрегая тем, что «топос трансцендентального философа (феноменолога) – это отнюдь не топос Ego cogitans». Следующий шаг – начало «нисхождения» от абстрактного к конкретному, от точки к топосу, от субъекта к человеку, от нуль-измерения или точки и телу (В. Флюссер), (Забегая вперед. заметим. что последующее развитие философской мысли связывает себя с противоположным движением, движением от субъекта, исключенного из истории, к человеку, который обладает телом, желанием, волей. В завершение - карнавал антисубъективносности, который устроили структуралисты: вместо и на место субъекта встали эпифеномены языка, потоков информации, символических порядков, безликих интенсивностей и сингулярностей.)

Если не дать себя полностью захватить более поздними

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа //Соч. Т. IV. М., 1959. С. 120.

коннотациями термина reflexio (размышление, рассуждение соображение), а вспомнить его первичные значения (возврат к исходному, поворачивание назад, возвращение, остановка), то в абсолютной рефлексии Гегеля можно заметить механизм оптической зеркальности, по схеме которой строилась стратегия познающего субъекта: «Видимость это то же, что рефлексия; но рефлексия как непосредственная; для видимости, вошедшей в себя и тем самым отчужденной от своей непосредственности, мы имеем иностранное слово 'reflexio'» 1. О странности (в оригинале использован термин Fremdwort, которое можно перевести как чуждость) говорит не только иностранное (из латыни) слово, наукообразие, новизна, не захваченность контекстом обыденного языка которого делает его удобным для использования в качестве философской категории; она тем эффективнее (точнее и определеннее) означивает новую область, чем уже его спектр значений и четче определенность (в силу того, что оно не несет богатства ассоциаций родного языка, неотчуждаемых от обыденных значений). Однако то обстоятелство, что Гегель счел необходимым обратить внимание на его иностранность, но не применил к нему излюбленный прием раскрытия внутренней иг-ры смысла слова, потенциал которого очевиден, говорит о многом. По сути дела, «видимость, вошедшая в себя» – это зеркало, которое смотрит в себя, не отчуждается от себя, поскольку, подчиняясь принципу зеркальности, остается внутри него же; оно не может обратить себя к иному или вобрать иное в себя. Абсолютная рефлексия Гегеля строится по зеркальному принципу: в «схватывание противоположного... входит схватывание взаимного отсвечивания противоположностей друг в друге, в качестве чего выступает антитезис, действие которого изображено в "Логике сущности" (то есть в логике рефлексии). От этого саморефлектирующего отсвечивания, то есть зеркального отра-

жения, спекуляция (speculum: зеркало)<sup>1</sup> получает свое достаточное определение»<sup>2</sup>. Зеркало, смотрящееся в зеркало, - метафора самотождества - видит бесконечность, абсолютную глубину или, что одно и тоже, абсолютную поверхность или, как сказал бы Гегель, представляет собой «движение от ничто к ничто». Вспомним определение Микраэлиуса: «Если луч падает перпендикулярно, в зеркале отражает сам себя». Абсолютная возможность отражать переходит в свою противоположность - невыразимость. актуальное присутствие ничто. Видимо, имея в виду этот контекст, понятны слова П. Рикера: «Рефлексия - слепая интуиция»<sup>3</sup>. Добавим, что подобным зеркальным образом ничто – оно же пустота – иллюстрируется в традиции дзен. В этом солидарен и поэт Георгий Иванов: «Друг друга отражают зеркала./Взаимно искажая отраженья./Я верю не в непобедимость зла./А только в неизбежность пораженья». Искажение отражения ведет к отказу от философии тождества, рефлексии, утверждая даосский принцип тщеты поиска определенности. Отражение в западной традиции метафизики отождествляется с отображаемым, образ с прообра-

<sup>1</sup> Происхождению философского термина «спекулятивное» посвящена работа Ф. Аквинского см.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики: Пер. с нем. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. C. 683.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 383. Как заметил ученик Хайдеггера Х.-Г. Гадамер. мысль является спекулятивной, если высказываемое в ней отношение «должно быть мыслимо как отношение отражения, в котором само отражающее есть чистое явление отражаемого, подобно тому, как одно есть одно по отношению к другому, а другое есть другое первого» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. С. 538-539). Идея самотождества и растворения одного в другом иными, но от этого не потерявших прочной связи с сутью описываемого феномена, проговаривается последовательно и, в свете сказанного, - убедительно: «отражаться друг в друге - значит, все время меняться местами» (Там же. С. 538). Поэтому решительный разрыв с традицией весьма логично предстает в следующей формуле: «Философия всегда - битье зеркала» (Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 170).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995 C 26

зом, портрет с портретируемым, забывая о незримой работе искажения, всегда присутствующей в акте отражения.

## Картография небесных светил

Зеркало заостряет дихотомии внешнее — внутреннее, видимое — невидимое, реальное — иллюзорное, материальное — идеальное. Зеркальная поверхность, являясь границей разделения-единства, есть область события. Таковым его делает то, что природа и природа зеркального отражения сливаются, подменяя друг друга. Изображение и изображаемое на основе допущения одной и той же природы взаимозаменяются. Поэтому в зеркале (как вариант в живописном портрете, скульптуре) происходит встреча с собой (в этом сходны трактовки и парадного портрета, и фотографии на паспорт, и всегда в единственном числе научная картина мира). Надо ли напоминать, что встреча с собой есть одновременно встреча с другим, искаженным идеологией, предрассудками и мифами настоящего.

В этой связи интересны выводы, к которым приходят историки астрономии, отвечая на вопрос, как формировалась научная картина небесных тел. «В современном научном виде астронимия начиналась с единства ученого и художника». Так, И. Кеплер в 1619 году в своей книге «Гармония мира» («Harmonices mundi») утверждал, что «в основе художественного наслаждения и астрономического исследования лежит единый по своей природе духовный порыв». Он имел все основания утверждать так, поскольку изображения звездного неба паредполагали от их создателей «качества внимательного наблюдателя, образованного астронома и искусного гравера». Так, «в 1603 году в Аугсбурге появилось издание – звездный атлас "Уранометрия" Иоганна Байера (1572-1625), представляющий одновременно выдающееся произведение и науки и изобразительного искусства. <...> "Уранометрия" блестяще сочетает научную и художественную традиции»<sup>1</sup>. Тем не менее, мало-помалу пути искусства и науки расходятся. Практика изготовления изображений «раскалывается на две неравные половины, зарезервировав за ними различные аудитории: тех, кто может смотреть и умеет чувствовать. И тех, кто может смотреть и способен понимать»<sup>2</sup>. С тех пор картины природы и искусства создаются с разными целями и по-разному же воспринимаются: они четко дифференцированы, никем не смешиваются.

### Художественная достоверность научной теории

В конце XX века происходит попытка возвратить концепцию целостности изображения, опирающуюся на тождество художественной и научной картины мира. К примеру, сегодня от методологов науки можно услышать неожиданные выводы о возможности трактовать научную теорию как форму искусства. «Чтобы понять научную теорию как метафору, целесообразно рассмотреть ее как специфическую форму искусства, а для этого необходимо воспользоваться идеей художественного стиля». Этот шокирующий (не потому что до этого подобный тезис не звучал, вспомним, например, мысль П. Фейерабенда о тождестве произведения искусства и естественно-научных структур, а потому что он прозвучал в цитадели историко-научных исследований) для историков и методологов науки тезис выдвинул в своем докладе С. Улис Мулин, последователь известного методолога науки Вольфганга Штегмюллера, в Мюнхенском институте философии, логики и теории науки. Эстетические категории можно сознательно применить к научной теории, подобно тому как их можно применить к таким видам искусств, как живопись, музыка или

 $<sup>^1</sup>$  *Кузьмин А.В.* Оптика и небо: От Тихо Браге до Галилео Галилея // Историко-астрономические исследования / Ин-т истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. Вып. 30 / Отв. ред. Г.М. Идлис. М.: Наука, 2005. С. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Иванов К.В. Регистрация наблюдений в оптической астрономии XVI–XVII веков. // Историко-астрономические исследования. С. 86.

стихосложение. То, что «художник представляет в ландшафте или портрете, теоретик науки предпринимает, когда он пытается заново, синтетически репрезентировать или реконструировать вещи, столь же знакомые любому студенту естественных наук, как классическая механика или понятие энтропии».

Степень интенсивности нашего переживания художественной репрезентации объекта не зависит от точности его дескриптивной или фотографической репрезентации. Скорее, отражение объекта, например дерева, для эстетической ценности репрезентации неважно. В точности так же обстоит дело с научной теорией. Конечно, противостояние этому дескриптивному пониманию научной теории велико. Здесь заложена, согласно Мулину, «семантическая категориальная ошибка»: адекватную репрезентацию предмета путают с его изоморфным изображением. Тем, с кем случается эта ошибка, любые реконструкции или представления, которые не изоморфны, кажутся безуспешными.

В то время как рядовой посетитель современной художественной выставки более не ожидает, что «Герника» Пикассо будет точным графическим воспроизведением местности, подвергаемой бомбардировке, рядовой читатель научных текстов все еще реагирует негативно или даже с раздражением, когда он в предлагаемой логической реконструкции механики не встречает того, что он привык там находить. Если, как предлагает Мулин, мы откажемся, однако, от идеи, что метатеории науки должны быть дескриптивной символьной системой, и примем, что они репрезентативны, то многообразие логических реконструкций одной и той же теории потеряет свою видимость невыносимого произвола и окажется естественным и даже желанным результатом. Не-эквивалентные реконструкции одних и тех же научных теорий могут иметь одинаковую действенность в том смысле, что они показывают различные, но принципиально в равной мере интересные глубинные структуры одного и того же объекта. Мы не должны

при этом упускать из виду искусство, в котором нет и намека на тревогу из-за факта, что тот же самый символический объект – например, Христос на кресте – представлен по-разному у Веласкеса и Дали. В теории науки структуралистская репрезентация «классической механики», разработанная Мулином, выглядит совершенно иначе, чем теоретико-множественное представление Патрика Зуппа. И также как бессмысленно спрашивать «истиннее» ли «Распятие» Веласкеса, чем Дали, бессмысленно задаваться вопросом, вернее ли структуралистская репрезентация, чем теоретико-множественная.

Отличия в научных теориях возникают из-за отличий в стиле, а именно в эстетическом смысле. Так, по Мулину, «Логическое построение мира» Карнапа следует читать как аутентичное произведение искусства, как одно из великих в теории науки нашего века. Оно обладает тем же порывом – увлекательное и рациональное одновременно – как, например, композиции Албана Берга или здания «Баухауза». Вскоре после публикации Карнап отказался от конструктивно-феноменалистического стиля. Как и всякий художник, прощающийся со стилем, который позволил ему создание значительного произведения, ради экспериментирования с новыми техниками он перешел к совершенно другому — формальному — подходу к реконструкции эмпирической теории.

Это, однако, не значит, что «исходя из постулата anything goes так же, как из неописательной природы языка искусства не следует, что одна картина обладает равной эстетической ценностью с другой. В обоих случаях у нас есть ценностная шкала. В случае метатеоретической реконструкции мы можем так же говорить о «внутренней истине», как критики искусства говорят о внутренней правде романа или картины. Внутреннюю истину, к которой стремятся теоретики науки, можно сравнить с идеей адекватности, которая применяется для художественных представлений. Однако этот тип адекватности нельзя путать с адеквацией «res et intellectus» классической теории корреспондентной истины. Точнее, следует интерпретиро-

вать термин «адекватность» в смысле соразмерности, как, например, мы говорим, что это одежда конкретного человека. Одежда не может быть «истинной» или «ложной», она может более или менее подходить человеку или нет. Типичными выражениями, которые можно осмысленно применять, если мы отдаем предпочтение какой-то метатеории, будут: элегантность, когерентность, прозрачность, ясность, глубина или пластичность»<sup>1</sup>.

И если в науке стали говорить об эстетическом качестве теории, а теорию рассматривать по аналогии с живописной картиной, а формы философского высказывания (гномы, диалог, трактат, исповедь, эссе, афоризм, медитации и пр.) уравняли, то в отношении к произведению искусства от философа во второй половине XX века требуется соразмышление столь же интенсивное, сколь и сопереживание с ним. Художникам общество не только позволяет вольности, но также числит за ними исключительную способность: «Художник не нарушает течение жизни, никто не чувствует в его взгляде контроля и наблюдения, поскольку всем ясно, что он видит иначе и удерживает нечто иное, чем это дано в актуальный момент... Нарисованный образ не доно-сит ни на кого персонально»<sup>2</sup>. В концепции философа, как и художника, философу противопоказано в техно-информационном мире «чистое» умозрительное творчество. Мыслитель обращается к искусству в силу того, что «коммуникация в художественной системе - это единственная форма коммуникации, которая транслирует не только формы смыслов, но вместе со смыслом передает физическое ощущение» (Н. Луман), которое как никогда востребовано

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Moulines C. Ulises: Der Stil in der Wissenschaftstheorie. 1997 // Information Philosophie. 1999. № 4. S. 86–87; Bilder in der Philosophie & in anderen Künsten & Wissenschaften // J. Steinbrenner; U. Winko (Hrsg.). Paderborn [u.a.]: Schöningh, 1997. S. 41–59.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Arnheim R. Über die Natur der Fotografie // Theorie der Fotografie. In 1945–1980 / Hrsg. von Wolfgang Kemp. München: Schirmer/Mosel. 1999. S. 171.

при попытке поставить диагноз. Философ, живший «по своей мысли», приходит не столько к телу (проблема телесности звучит у многих современных философов) и бессознательному, сколько, реализуя единство своего экзистенциального переживания и мысли, к публичному действию, к искусству коммуникации, к синтезу слова и жеста, сближается с художником-акционистом, художником-концептуалистом, медиахудожником.

### Власть изображения

Поскольку в основании запалной мысли лежит идея тождества, напряженный поиск которой пронизывал все сферы жизни, постольку не было исключением желание тождества человека самому себе, о чем недвусмысленно писал Сенека: magnam rem puta unum hominem agere (великое дело – всегда быть одним и тем же). Соответствие своему образу пробуждало желание власти изображения над временем, а затем и власти как таковой. Заключение М. Фуко о том, что портрет из знака престижа и избранности становится средством надзора и репрессии, стало общим местом. Интересное преломление эта мысль получает в сфере эволюции паспортизации населения: переход от словесного портрета к визуальному свидетельствует об изменении техники надзора. Столкнувшись с ростом числа перемещающихся лиц, с интенсивностью их коммуникаций, власти потребовались новые формы контроля, в том числе и над преступниками. Портрет (телесные знаки, письменное описание, фотография) в культуре отвечал стандарту опознания человека, наблюдению над его перемещениями, реактивности в идентификации и признании<sup>2</sup>. На опреде-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> С изложением концепции «Философа как художника» можно ознакомиться в кн: *Савчук В.В.* Режим актуальности. СПб, 2004. С. 28–54.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Как свидетельствуют архивы, «с 1724 г. запрещалось выезжать без паспорта из своей деревни дальше чем на 30 верст. Паспорт подписывал местный воевода или помещик. Все часовые на заставах и стоявшие по деревням солдаты тотчас хватали "беспаспортных" людей... А если у задержанного находили "знаки" – следы казни кнутом, клеймами или

ленном этапе отпадает нужда в нанесении татуировки, клейма или тавра; на смену приходит иной способ. Вначале снимали слепок с лица – посмертная маска – на память об умершем, затем фотографический – на память о живом, а после и для контроля над ним. Фотография дает новую основу для идентификации. И пока не придумали (точнее пока не нашли более дешевые и легитимные в демократическом, точнее считающем себя таковым, обществе) иные формы, нежели фотографические формы контроля. При этом чем опаснее человек для общества, тем более детальный делают снимок (анфас и профиль), к тому же ровно в 1/8 натуральной величины – бери линейку, измеряй фотографию и умножай на восемь – получишь реальный рост, расстояние между глазами, величину носа, плеч и сличай с оригиналом.

Прежде ставили клеймо или вырывали ноздри, — что было принято в традиционном обществе, ибо иные формы означивания были неразвиты. Знаки на теле позволяли легко идентифицировать, воспроизвести его историю, сличить с письменным описанием примет. Сегодня удостоверяющую функцию исполняет визуальный образ, который, как известно, необходимо создавать заново через определенное время для коррекции соответствия фотографии и меняющейся со временем внешности. На этапе смены способа контроля, на сломах старых и рождения новых его форм интригуют как отличия, так и сходства процессов идентификации. Вполне жизнеспособным, полагаю, был бы исследовательский и художественный проект, в котором со-

щипцами... то его вновь били кнутом, рвали у него ноздри, клеймили, а потом отправляли на каторгу» (Анисимов Е. В. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 271–272). Замечу, что образованный человек той поры имел навык сличать описание с реальным человеком, как и навык представлять того, кто был «описан» на паспорте. Это имело влияние и на чтение художественной литературы, описание портрета героев до фотографии читали с большим пониманием — а точнее, представлением, — поскольку была развита способность переводить словесное описание в образное.

поставлялись бы два ряда идентификации: письменный портрет и фотопортрет одних и тех же людей. Историколитературный портрет и фотопортрет в своем становлении пересекаются в идеальной точке репрезентации в точке тождества (сличения) образа и оригинала.

На серьезные размышления наталкивает художественный проект Станислава Чабуткина «Фотография на паспорт» 25-летней девушки с неизлечимой формой церебрального паралича? Шестнадцать снимков не отсылают к единственно приемлемому снимку человека, который пребывает в покое, я бы сказал, замершем под взглядом камеры, власти, пограничника. Ведь мы всегда под пытливым взглядом пограничника вначале делаем независимое лицо (ровно так же, как и перед камерой) и неловко улыбаемся, а затем теряемся и делаем «отсутствующее» выражение лица. Мимика свидетельствует о жизни; отсутствие ее — о принятии порядка и послушании. Как известно, смеющиеся и кривляющиеся фотографии на паспорт не принимаются, они — знак в лучшем случае неуважения власти, в худшем — презрения к ней.

В фотографиях Чабуткина деспотическое означающее сталкивается с бунтом тела, тела, которое, подобно шизофренику и одновременно шизореволюционеру Делеза и Гваттари, ускользает из сети власти, из принуждения к седированию (покою и сидению. – Д. Кампер). Оно демонстрирует не статику, но динамику лица, постоянство непостоянства. Собственно говоря, для такого рода случаев весь блок фотографий должен быть вклеен в паспорт, поскольку образ девушки редуцируется не к состоянию лица, пребывающего в покое, но из молусов «кривляющихся» лиц («грустных», «блаженных», «страдающих» и т.д. гримас); он собирается из состояний экстатических и к ним же отсылает. Безликие цифры номера паспорта совпадают с дисциплиной общества, которая выравнивает состояния и выражения отдельного человека, добиваясь, и мне здесь не избежать оксюморона, «безликости» его лица. Проявление же лица болезни есть серийное производство сбоя, которое отбрасывает маску нормы и устойчивое проявление мимики лица. Как заметил Э. Юнгер, то, что «в либеральном обществе понимают под "хорошей" миной — это собственно её (боли) лицо, нервное, подвижное, изменчивое и открытое всевозможным влияниям и волнениям; дисциплинированное лицо, напротив, закрыто. Оно обладает твердой точкой взгляда и в высшей степени однобоко, овеществленное и застывшее. При любом виде специализированного образования легко обнаруживается, как вмешательство четких и внеличностных правил и предписаний даёт осадок в виде закалки и фиксации лица» 1. Иногда мина лица взрывается, превращая его в гримасу боли, наслаждения, ужаса.

Проект Чабуткина вступает в диалог с известным проектом немецкого фотографа Томаса Руфа, который дает нам то, что якобы является представлением человека, а на самом деле представляет пустоту взгляда власти, который смотрит на образы людей, лишь выполняя функцию: сличить, идентифицировать, уравнять в конвейере признания. (Соглашусь с Уте Эскильдсен, что «Руф утрирует документалистскую установку, согласно которой фотоизображение ценно только с точки зрения сообщаемой им информации. Руф нарушает зрительские ожидания, отказываясь от психологического портрета, ориентированного на отражение индивидуальности модели».) Отсюда такое удручающее отсутствие «характера» и отказ от самопрезентации на «фотографии на документ». Но современному человеку для самопризнания недостаточно визуального образа, который он прочитывает как взгляд власти, и тогда он активирует иные механизмы: аутодеструкцию, боль, кровь и рану. Не заостряя внимание на этом, укажу на соответствующие разделы, исследования образа крови в культуре<sup>2</sup>. В случае Руфа мы имеем образ человека общества обезболенных. утратившего объем и полноту телесных проявлений. Обре-

 $<sup>^1</sup>$  *Юнгер* Э. Эссе о боли // Ступени: Петербургский альманах. 2000. № 1 (11). С. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Кровь и культура. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

тение тела, жизнь коего лоббирует свои потребности, мы обнаружим не только в социальных бунтах, но и в опустошенности и смирении плоти репрессивной функцией опознания. Фотопроект «Портрет на паспорт» обыгрывает репрессивный механизм власти, смиряющий миметические движения и редуцирующий их к покою. Он активирует программу идентификации, идущую от множества к единичности, от движения к обобщению. То есть мы имеем движение не от покоя к улыбке, гримасе, но от гримасы к другой гримасе, и так методом перебора наличных состояний (требующего гораздо больших затрат времени и концентрированного внимания) до тех пор, покуда экстатические состояния не обнаружат серийный (подобно серии в паспорте) характер.

Но пора вернуться и вспомнить оставленный на время сюжет пустоты, рождаемой удвоением зеркал. Аннигиляции видимости, пустоты на другом полюсе соответсвует всевидение, бесконечность образов видимого. И речь здесь не о серийности, мультиплицированности равнозначных рефлексов постструктуралистов, но то, что продумывалось как путь выхода из себя, путь экстаза. Маркиз де Сад следующим образом объясняет необходимость многочисленных образов либертена: «Мадам де Сент-Анж, воспитывая Эжени и посвящая ее в либертеновскую философию будуара, развивает теорию зеркал, точнее теорию игры зеркал. Эжени: О, Боже, какая чудесная ниша, только зачем здесь все эти зеркала?

Мадам де Сент-Анж: Дело в том, что, повторяя наши позы тысячью различными способами, они бесконечно умножают одни и те же наслаждения, перед глазами тех, кто предается им на этой оттоманке. Тем самым ни одна часть тела не может оставаться скрытой. Все должно быть открыто взорам; эти образы окружают тех, кто предается наслаждению, и, повторяя их, являют восхитительные картины, которыми упивается их сластолюбие и которые доводят его до экстаза»<sup>1</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Цит по: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена.

В открывающемся горизонте оптической видимости несколько иначе прочитывается частота употребления таких понятий, как «видимость», «наличность», «являют себя» и др., а также смещается понимание или, по крайней мере, прочерчивается канва для визуализации не только таких выражений, как отмеченное «движение от ничто к ничто», но и таких как: «рефлектированные же определения имеют форму в-себе-и-для-себя-бытия» или «рефлексия есть остающийся внутри себя процесс определения. В ней сушность не выходит вовне себя; различия всецело положены, приняты обратно в сущность». В первую очередь это относится к истории философии, поскольку согласно Гегелю: «история, развертывающаяся перед нами, есть история отыскания мыслью самой себя»<sup>1</sup>. Что, по сути, повторяет мысль И. Микраэлиуса, который, как мы помним, указывал, что луч отражения, если он «падает перпендикулярно, в зеркале отражает сам себя», содавая эффект абсолютной ясности, что, как мы знаем, равнозначно ослепленности, ведущей к столь же абсолютной темноте. Иначе говоря, абсолютная рефлексия, во-первых, зеркальная, во-вторых, та из всего спектра отражений, которая «падает перпендикулярно».

Здесь уместно вспомнить как «первичные», так и «вторичные» значения слова рефлексия, которые своеобразно преломляются у Гегеля, представляющего ее как объективный процесс. Начало процесса рефлексии и конец ее совпадают постольку, поскольку начало положено внутри сущности. Но «поскольку понятие начала вообще не подвергнуто критике как таковое, радикалистскому предприятию всегда угрожает та мифологизация абсолютного начала, которую так замечательно осудил Фейербах в работе «К

СПб.: ИЦ «Гумантарная академия», 2005. С. 181.

 $<sup>^1</sup>$  Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 12.

критике гегелевской философии»<sup>1</sup>.

Трудно не обратить внимание, что отслеживание оптических метафор в классических текстах не может обойтись без использования их же в своем анализе. Оптический слой метафор укоренен в философском дискурсе столь же основательно (как, впрочем, и строительные (архитектурные) и метафоры ткачества), что, по-видимому, удалить их безболезненно для передачи смысла, сопрягающегося с нормами пред- и настоящей эпохи вряд ли возможно. Для этого потребуется иной язык и иные формы рефлексии задевающих человека процессов, которые неизбежно войдут в конфронташию (что в принципе и происходит, например, в революционно ангажированной теории шизоанализа) с тотальным господством визуальных средств информации и коммуникации. Непосредственность становится непосредственностью в себе не в силу недостаточности рефлексивных усилий, но, напротив, в силу тотальности существующего попоставщика «видеоряда», поставляемого средника и зрителю ежесекундно. Опыт восприятия участника событий перепоручается «рецепторам» коллективного тела фото- и видеокамерам журналистов. Сегодня непосредственность выступает в форме симуляции непосредственности, что как никогда, проблематизируя идентификацию и самоидентификацию, требует нового зеркала, в котором человек обретет достойную его видимость, позволяющую ему физически и психологически выжить в современном мире. От избытка «ничтожности» (Nichtigkeit) происходит отрицание того основания, которое за этим «ничто», за кантовскими «очевидными признаками истинности», за абсолютным тождеством Фихте и единством Шеллинга скрываются социально верифицируемые принципы буржуазного общества, или, иначе, модернистского проекта. На конструкцию «очевидности», надо признать, четко указали ориентированные на критику существующего (доставшегося им) порядка основоположники марксизма: «рефлектирующие индивиды» полагают, что «в рефлексии и посред-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996. С. 79.

ством нее они возвысились надо всем, тогда как в действительности они никогда не возвышаются над рефлексией»<sup>1</sup>. Но и марксистская апелляция к первобытному равенству, густо замешанная на идеалах Руссо, отрицает реальность обретения равенства в ритуале жертвоприношения, в экстатическом, ужасном.

#### Работа традиции

Рефлексия в немецком идеализме ограничена тождеством мышления и бытия, - тезисом Парменида, загипнотизировавшего Западный мир; тождество - словно прямая линия связи между рефлексирующим и тем на что или кого направлена рефлексия. Рефлексия замкнута меж двух параллельных, указывающих границы луча разума. Никаких кривых, выпуклых или вогнутых зеркал, никаких рефлексов и незеркальных отражений. Впрочем, ограниченность рефлексии тождеством не укрылась от исследователей: «Рефлексия, если она свободна ео ipso абсолютная рефлексия, и именно ее тотальная необусловленность позволяет ей свободно обосновать себя саму в некоей ничем непринужденной действительности. И только тогда, когда она сможет найти в этой действительности саму себя, она откажется от своей негативной реакции на эту действительность»<sup>2</sup>. Выйти из круга абсолютоной ео ірѕо самотождественной рефлексии – значит встретить и признать себя в жертвующем, в торжествующем, в мистериальном предке, - значит положить опыт доразумия в основание мысли, расширить зону рефлексии, уйти от замкнутости системы и завершенности истории. Это значит еще признать нашей не только «нашу эру», но и то, что было до.

Родство с мифологическими героями и первопредками,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Маркс К., Энгелс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 257.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kümmel F. Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968. S. 186.

через кровавые человеческие жертвоприношения творящими мир, до недавнего времени основательно вытесняемое (ни дарвиновское признание биологического предка. ни фрейдовское вменение ответственности за коллективное «убийство отца» не меняют сути дела и оставляют закрытыми зоны экзистенциального сопереживания торжества и возвышенности основного мифа - космоустроительной жертвы), торжественно удостоверяется признанием их в качестве носителей правелности и подлинности опыта: не стыл и горечь за их неразумие, а гордое признание причастности к ним. В письме А. Кожеву Ж. Батай, делясь своими творческими планами, говорит о том, что он будет разрабатывать то, что Гегель «не знал или чем он пренебрег (доисторические времена, современность, грядущее и т.д.). Не думайте, что я хотел бы посмеяться над принципом совы, ибо он, как никогда раньше, кажется непреложным (я имею в виду возможность, может быть, даже неотвратимость финальной катастрофы); нет, речь идет о том, чтобы в основание или конец гегелевской мысли положить опыт безумия»<sup>1</sup>. Классика, а она в лице Гегеля четко осознавала свои контуры, полагала, что рефлексия всегда имеет дело со смыслами и понятиями. Дорефлексивный, архаический и бессознательный слой сознания не предмет философии. Эту же точку зрения много позже отстаивает перед лицом разрушения метафизических оснований прогресса Ю. Хабермас.

Мне представляется, что упрек в незнании и пренебрежении доисторическими временами имел реальную почву. В своих лекциях по эстетике, касаясь истории поэзии, Гегель говорит о народной поэзии, которую «можно сравнить с особенностью первобытного эпоса под тем углом зрения, что поэт как субъект не выделяется, а теряется в своем предмете... в котором еще не проснулась самостоятельная рефлексия и творчество... Народы, которые не доходят до эпопеи и драматических произведений, в большинстве

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. С. 333.

представляют собою полудикие варварские нации с неусовершенствованным строем, охваченные мятежами, с зыбкой судьбой... Что представляется восхитительным фантазии одного народа, может другому представиться безвкусным, зловещим, противным. Так, например, есть народная песня, повествующая об истории одной женщины, замурованной по приказанию мужа; в результате ее просьб она добивается лишь одного – ей представляются открытые дыры для ее грудей, чтобы кормить ребенка, и женщина живет до тех пор, пока ребенок не перестанет нуждаться в материнском молоке. То варварская зловещая картина. Так же разбой, смелые и просто дикие подвиги отдельных лиц сами по себе не заключают в себе ничего, чему бы чужие, более образованные народы могли сочувствовать. Итак, народные песни... слишком чужды общечеловеческого» 1. Диагноз образованным народам – «скорбное бесчувствие» к архаическому опыту-поставлен Гегелем на основании очевидности, без кропотливого и в других случаях (случаях разумных понятий) неизменно добросовестного обоснования.

История Гегеля прогрессивна, тогда как на повестке дня все более актуальным оказывается опыт трансгрессии, опыт работы на границах мысли и чувства (сочувствия), опыт обретения нового образа тела, опыт невозможности коммуникации и опыт-признание Другого. Под «доисторическими временами», полагаю, Гегелем подразумевался опыт жертвоприношения, который объединяет и фиксирует единство на ином – нерефлексивном – основании, единство в ритме чередования страха перед неизвестностью и ощущением полной безопасности в постжертвенный период перед лицом враждебных стихий. Допустить в поле рег

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XIV. М., 1958. С. 302. Такое отношение к истории Ж. Деррида называет догматической опрометчивостью, проявляющейся в том, что «многие философы, от Аристотеля до Гегеля и Бруншвига, не находили в прошлом ничего, кроме неуклюжих предчувствий собственной мысли» (Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996. С. 16).

флексии опыт в его экзистенциальном качестве, признать его своим опытом — это значит открыть границы разума доразумному опыту, то есть занять позицию, исходя из которой можно «увидеть» не только то, что отражается в принятой «системе зеркал», но и то, каким образом устроена сама система зеркал и, следовательно, как работает механизм рефлексии, который преломляет и возвращает «луч света» разуму с целью признать естественность исходных позиций самого же разума. Эта позиция может оказаться на границе еще не мыслимого, либо на границе уже повсеместно осуществляющейся, но не схватываемой метафизикой представления, постсовременности.

Кантовское определение места рефлексии и изобретение способа ее описания, несомненно, нашло свое продолжение. Трансцендентальная рефлексия со временем становится абсолютной, теряя потребность в согласовании рассудка с чувственными данными. Наиболее ярким примером этого явилась фигура Фихте. Рефлексивные процедуры Я – у Фихте это показано, пожалуй, наиболее отчетливо – познают то, что сами же и полагают, не покидая круга сознания.

# 5. Романтическая критика рефлексивного разума

#### Поэтическая негация

Шеллинг — философ романтиков, задает основы критики классической рефлексии: «Если бы Бог был для нас чисто логической абстракцией, то все должно было бы следовать из него с логической необходимостью; он сам был бы только высшим законом, из которого все вытекает, но не обладал бы сознанием этого и не был бы личностью». Атрибут личности — воля, каковая, по Шеллингу, присуща Богу: «Совершенно несомненно, что личность в Боге основана только на его связи с природой и, напротив, Бог чистого идеализма, как и Бог чистого реализма, необходимо есть

безличное существо, наиболее очевидным доказательством чего служит понятие о Боге у Фихте и Спинозы. Однако поскольку в Боге есть независимая основа реальности и поэтому два одинаково вечных начала самооткровения. то Бога в его свободе следует рассматривать в отношении к обоим этим началам. Первоначало в творении есть стремление единого порождать самого себя, или воля основы. Второе начало есть воля любви, посредством которой в природу изрекается слово и посредством которой Бог только и делает себя личностью. Поэтому воля основы не может быть свободна в том смысле, в котором свободна воля любви. Она не есть свободная или связанная с рефлексией воля, хотя не есть и воля, полностью бессознательная, движимая слепой механической необходимостью, но нечто среднее, подобно вожделению или стремлению, и ближе всего она к прекрасному порыву становящейся природы, которая стремится раскрыться и внутренние движения которой непроизвольны (не могут быть предотвращены), хотя она и не чувствует себя принужденной ими. Полностью же свободная и сознательная воля – это воля любви, именно потому, что она такова; откровение, которое из нее следует, есть деяние и акт. Вся природа говорит нам, что она существует отнюдь не вследствие простой геометрической необходимости; в ней присутствует не только чистый разум, но также личность и дух (это столь же очевидно, как возможность отличить автора разумного от просто остроумного); в противном случае столь долго господствовавший геометрический рассудок (Verstand) уже давно должен был бы проникнуть в нее и в большей степени, чем это происходило до сих пор, утвердить незыблемость своего идола – всеобщих и вечных законов природы, тогда как, напротив, он с каждым днем вынужден все более признавать иррациональность отношения к нему природы»<sup>1</sup>.

Шеллинг - философский гуру романтиков, реабилити-

 $<sup>^1</sup>$  Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989.

руя органичность природы и ее творческий характер, полагает границы рефлексии совпадающими с границами разума. Он «корректирует» понятие рефлексии Фихте, исправляя ее тотальность и самозамкнутость (что не дает фихтевскому Я возможности рефлексировать над природой), замечая, что никогда не преодолевается тождество объекта, о котором мыслят, и субъекта, который мыслит, мыслит и одновременно рефлексирует над размышлением. Разум видит в природе эксплицированную развертку своего же становления, зеркальное отражение его истории: природа втягивается в форму разумности, не оставляя за границами этой формы того, что могло бы быть названо иной формой разумности или неразумностью, превышающей по тем или иным характеристикам ставшую завершенной форму модернистского проекта. В итоге разум в явлениях (проблесках) природы видит самое себя – экспонированный путь своего становления, готовые формы интеллигибельности. То есть в природе разум видит лишь ее разумность. Рефлексивные процедуры совпадают с рефлективными (поистине не случайна повсеместная подмена – вплоть до наших дней – первых вторыми, как в работах, посвященных проблеме рефлексии, так и в повседневном словоупотреблении<sup>1</sup>), а познание – с самопознанием.

Оппонирующее рационализму движение романтиков, опираясь на критику чистого идеализма и реализма, конкретизирует и развивает идею рефлексии, связывая утверждение рефлексии с потерей естественного состояния и отказ от непосредственности, нашедшие свое афористичное выражение в положении Руссо: «l'état de réflexion est

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> При том что самые последние издания словаря русского языка говорят не только о тождестве рефлектировать и рефлексировать: глагол рефлексировать означает «то же, что рефлектировать», но и о кривотолке их: «Глагол рефлектировать зафиксирован в 1) физиол.: отвечать рефлексом на что-либо, реагировать на внешнее раздражение; 2) книжн.: анализировать свои мысли, переживания (в 1 знач.). Отсюда следует, что "рефлексировать" может употребляться только в "физиологическом" значении. (Большой академический словарь русского языка. Т. 8. М.: Наука, 2004. С. 432).

сопте nature» (состояние рефлексии противоестественно). Рефлексия развертывается по прямой линии принуждения, преломляясь и отражаясь в хитроумном устройстве зеркал. Отражаясь от поверхности непосредственности и возвращаясь в плотные слои однозначности, она приобретает независимость в передаче знаний, а, по сути, зависит от целеполагания и целесообразности. Ее гарантированность основана на реактивности ответа: она бежит (неся смысл, который не пресекает границ разума) от «темного» к очевидности самоудостоверения.

### Рефлексия и пластика

Романтики вкладывали в понятие рефлексии специифическое содержание. Новалис, например, характеризовал рефлексию как углубление во внутренний мир<sup>1</sup>. В своих заметках «Пыльца» он пишет: «Обращаться во внутрь себя

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Близки к такому прочтению отечественные мыслители. Так, В.В. Розанов полагал, что «Шекспир предсказал то, что должно было свершится и действительно свершилось в человеческой душе. - и предсказал это в веке непосредственной жизни, так совершенно чуждой рефлексии и внутреннего разлада» (Розанов В.В. О понимании. М., 1996. С. 463). Рефлексия тождественна разладу, сомнению, беспокойству, неопределенности - всем тем качествам, которые, как мы видели выше, она призвана преодолеть в классической рационалистической философии. Розанов лишь выразил то. что стало обшим местом в последующей самоинтерпретации российской интеллигенции, раздваивающейся в сомнениях, лишенной твердой почвы, рефлексирующей. В этом удивительным образом солидарны и правые и левые, и интеллигенты и неинтеллигенты, и наблюдающие себя изнутри и оценивающие ситуацию извне. Со времен Радищева и до Чехова главным героем произведений часто выступал рефлексирующий интеллигент, рассуждающий о смысле жизни, осуждающий несправедливое общество, но не способный к борьбе, поскольку полон сомнений и колебаний. Собственно такое обыденное понимание рефлексии, подменяя философское его определение, нерефлексивно воплощается в словарях: рефлексия – «размышление, полное сомнений и колебаний, склонность анализировать свои переживания. Впасть в рефлексию. Рефлексия заела» (Большой толковый словарь русского языка / Сост. и глав. ред. С.А. Кузнецов. СПб., 1998. С. 1120).

означает абстрагироваться от внешнего мира. У наделенных духом земная жизнь есть внутреннее созерцание, уход во внутрь себя, имманентное деяние. Так, земная жизнь проистекает из первичной рефлексии – элементарного ухода в себя, сосредоточения на себе самом»<sup>1</sup>. Соотнося рефлексию с пластикой, Генрих фон Клейст в своей работе «О театре марионеток» приходит к следующему выводу: «По мере того как в органическом мире рефлексия меркнет и ослабевает, все более властно и блистательно проявляется грация»<sup>2</sup>. (Вспомним, что для Канта, напротив, утрата рефлексии, происходящая в азартной игре, не приводит к изяществу<sup>3</sup>. Надо думать, что человек, согласно Канту, утративший самоконтроль на основании рефлексии, становится безрассуден, безответственен и безобразен.) Грация, как совокупность определенных движений, подчиненных оптимальности нападения или защиты, ускользания или устрашения, являет собой идеальный образ естественности<sup>4</sup>. Однако из ясного осознания Клейстом невозможности стать животным и обрести его грацию (или, быть может, вернуть забытую в себе животность) есть выход – стать марионеткой или богом: «Как изображение в вогнутом зеркале, удалившись в бесконечность, оказывается вдруг снова вплотную перед нами, так возвращается грация, когда познание словно бы пройдет через бесконечность; таким образом, в наиболее чистом виде она одновременно обнаруживается в том человеческом телосложении, которое либо

<sup>1</sup> Novalis. Blütenstaub (1797–1798) // Novalis. Schriften. Hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel. Stuttgart, 1981. S. 431.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kleist H. von. Werke in Žwei Bänden. Bd. 1. Aufbauf-Verlag Berlin; Weimar, 1976. S. 321. («Wir sehen, daß in dem Maße, als in der organischen Welt die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie immer strahlender und herrschender hervortritt»).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 351.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Желанный, но недостижимый образ предстал герою новеллы в виде фехтующего животного: «Мало того что все мои удары медведь парировал, как лучший фехтовальщик на свете, ложных атак он просто не принимал... гляда в глаза мне, словно видел в них мою душу, он стоял с поднятой для удара лапой. И, если мои выпады были обманными, не шевелился» (Клейст Г. фон. Избранное. М., 1977. С. 517).

вовсе не обладает, либо обладает бесконечным сознанием. то есть в марионетке или боге»<sup>1</sup>. Попытки «сознательного уполобления» не только животной грации, но и совершенным образцам искусства прежней, в частности античной, эпохи обречены на неудачу. Клейст повествует о шестнадцатилетнем юноше, «чье телосложение обладало удивительным изяществом... первые признаки тщеславия, вызванного расположением женщин, были едва различимы». Но вот происходит событие, неизгладимо повлиявшее на него. Рассказчик вместе с молодым человеком некогда видел в Париже скульптуру юноши, вытаскивающего из ноги занозу. Однажды взгляд, который бросил молодой человек «в зеркало, поставив ногу, чтобы вытереть ее, на скамеечку, напомнил ему о парижской скульптуре; он улыбнулся и сказал мне, какая мысль у него мелькнула. В самом деле, у меня в тот миг мелькнула эта же мысль; но то ли чтобы испытать уверенность его грации, то ли чтобы немного умерить, на пользу ему, его тщеславие, я засмеялся и ответил, что его, кажется, одолевают видения. Он покраснел и поднял ногу еще раз, чтобы меня посрамить; но эта попытка, как легко можно было предвидеть, не удалась. Он смущенно поднимал ногу в третий раз и четвертый. Он поднимал ее еще раз десять – напрасно! Он не был в состоянии воспроизвести то же движение – да что там воспроизвести! В

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Сведение воедино полюсов божественного и марионетки кажется странным. Однако вспомним пример из другой традиции, где в даосском трактате Чжуан-цзы: «Младенец действует, не зная для чего, идет, не зная куда; телом подобен сохлому дереву, а сердцем остывшему пеплу», и совершенный мудрец также «телом подобен сохлому дереву (как вари-ант: иссохшей кости), а сердцем – остывшему пеплу». Безжизненность марионетки, как и «иссохшая кость», «сохлость», «одеревенелость» – абсолютный итог превращений и соприкосновение с вечностью, с «прахом», который, в свою очередь, означает источник новой жизни, потенцильную возможность быть всем. Быть всем потенциально, но не актуально, не включаясь в стратегии тела, подчиненного логике желания, тела вожделеющего, репродуктивного, претерпевающего боль и сохраняющего себя

движениях, которые он делал, была такая доля комизма, что я с трудом удержался от смеха... С того дня, как бы с этого мгновения в молодом человеке произошла непонятная перемена. Он теперь целыми днями стоял пред зеркалом: и лишался одной привлекательной черты за другой. Какая-то невидимая и непонятная сила опутала, казалось, свободную игру его жестов, как железная сеть, и когда прошел год. в нем уже не было ни следа той приятности, что прежде услаждала глаза людей»<sup>1</sup>. Сцена рефлексии, «убиваюшей» естественность, не случайно разыграна Клейстом на фоне оптических декораций. В первом акте - плоское зеркало, впитывающее в себя жизнь, втягивающее и убивающее непосредственность, которая может появиться в нем лишь боковым взглядом, как мимолетное видение, без усилий и подражания. Во втором акте появляется зеркало вогнутое, отразившись от которого чистый свет фокусируется в абсолютном (бесконечном), преломляется и,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же. С. 516. Еше более неприглядную картину представлял собой человек, пожелавший проникнуть в тайну зеркал, сокрытую от людей: «Истошив свою фантазию по части зеркал, мой приятель изобрел нечто оригинальное - забраться в зеркальный шар самому. Но увидел он там нечто такое, что повредился в рассудке. Что же именно?.. Во всяком случае нечто такое, чего не способен выдержать человеческий разум» (Рампо Э. Ал зеркал. М., 1991. С. 211–212). Это романтическая версия японского прочтения негативности зеркального образа. В эпоху отказа от модернистского проекта европейское зеркало утратило цельность, стало равнодушным, а затем и пустым, о чем повествует герой Жака Риго лорд Пэтчог, сомневающийся в своем существовании и для проверки решает попасть в зазеркалье. «Переход происходит легко, потому что он не "содержит" в себе ни нарушений, ни запретов, ни запретного: нет никакого чудесного мира, который мог бы пробудить созидательное воображение; нет более никакого «Я», связанного со сновидениями или бредом, как нет и никакого объективного «Я»; внешнее и внутреннее взаимозаменяемы и лишают всякого смысла любое усилие, направленное на самонаблюдение и самоанализ... Субъект становится объектом, объект - субъектом. Переход сквозь зеркало похож на самоубийство, столь безболезненное и приятное, что оно доставляет радость, на самоубиство, лишенное налета трагедийности...» (Мельшиор-Бонне С. История зеркала. М., 2005. С. 401-402.).

сконцентрировавшись, возвращается полнотой смысла и грацией.

#### Зеркало вогнутое и выпуклое

Архитектор и основатель новоевропейской физиогномики Джакомо делла Порта (1540–1602) полагал, что именно кривое зеркало позволяет с большей определенностью и ясностью выявить сущность человеческой натуры, поскольку в представлении верующих «XIV и XV вв. выпуклое зеркало, рассеивающее и преломляющее солнечные лучи, "использовалось" для обозначения людей светских, легкомысленных, беспутных, считавшихся "игрушками в руках иллюзий и тщеславия", в то время как вогнутое зеркало, концентрирующее солнечные лучи, обозначало светочей духовности» 1. Несоразмерность, соотнесение себя с тем, что превышает тебя и в высоком, и в низком, никак не могла смириться с банальностью утверждения Я есмь Я (столь объяснимые и исторически оправданные), закрывающего путь роста, путь творчества и самовоспитания. Зеркало романтиков возрождало то, что Ницше позже назвал «преображающим зеркалом»: «Тот же инстинкт, который вызывает к жизни искусство, как дополнение и завершение бытия, соблазняющее на дальнейшую жизнь, - создал и олимпийский мир, как преображающее зеркало, поставленное перед собой эллинской "волей". Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, - единственная удовлетворительная теодицея!»<sup>2</sup>

В истории европейской культуры тему зеркала, отражения и мифологии, с ним связанной, активно использовали не только романтики, но и наследующие их идеи экспрессионисты. В драме «Человек из зеркала» Франца Верфеля герой, прежде чем он станет монахом, должен был выдер-

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мельшиор-Бонне С. История зеркала. С. 295.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Нишие Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1990. С.67.

жать искус своего отражения в «таинственном зеркале». Во время испытания он, потрясенный увиденным, стреляет в зеркало, высвобождая тем самым своего двойника. Борьба «естественного» человека со своим двойником приводит его вначале к побеле, а затем к самовозвеличиванию и использованию «лжи и насилия для лостижения своих благородных целей». Перестав быть «настоящим собой», он впалает в раскаяние и отравляет себя ядом. Со смертью героя его двойник возвращается в «зеркальное небытие». Роковое зеркало исчезает, превращаясь в окно, «распахнутое в многоцветный мир высшей действительности» 1. Попытка экспрессионистов разбить зеркало самоидентификации и обрести открытость миру, «полному тайн» и «необъяснимости жизни», является, по сути дела, попыткой отказа от жесткости самоидентификации, построенной на принципах разума. Но возвращение к самому себе происходит посредством встречи не себя, но иного в себе, встречи с божественным, бесконечным, совершенным. Духовному росту и монашескому пути противно самомнение человека. Когда разбивается зеркало, то уничтожается лишь его плоскость. но человек не разбивает принцип зеркала, он просто начинает смотреться в иное - в зеркало «высшей действительности». Это религиозно-мистический путь, но он не единственная альтернатива, ибо есть и иные: экологический путь, новоархаический, путь новых технологий и порождаемых ими новых реальностей.

Следует заметить, что на дорефлексивной (архаической, мифологической) стадии опосредствование столь же «эффективно» в жизни человека, как и рациональный просчет в жизни современного, ибо бессознательная структура выживания рода задает такую траекторию согласованных с конечной целью действий, что «непосредственность» кажется насмешкой над причинно-следственной связью. Последнюю определенно демонстрирует лишь «наклонная плоскость» и упруго «сталкивающиеся шары». Правда, в результате деятельности рефлексии у индивидуализиро-

 $<sup>^{\</sup>rm 1}$  Экспрессионизм / Отв. ред. Б.И. Зингерман. М., 1966. С. 51.

ванных субъектов появляется гораздо больше неожиданных и случайных связей, нежели в поведении архаического человека, которое задается жестким схематизмом сохранения рода. В чем они тождественны, так это в нарушении равновесия, уход от самотождества, отказ от пресловутой гармонии с окружающей природой. Движение от первобытной включенности в циклы природных процессов к неравновесному, противоестественному и принудительному миру культуры — универсальная стратегия, которой мы следуем в современности.

Архаика – это не количественная сумма звериного и человеческого, которая селективно допускается в качестве собственных истоков, отождествляясь с разумностью нововременного субъекта в тех моментах, в которых разум встречает самое себя. Она есть нечто третье, являющее собой экстерриториальное пространство, находящееся вне прямой линии рефлексии. Рефлексирующий субъект встречается с самим собой именно потому, что в прошлом он видит лишь готовые формы настоящего. Отражаясь от неизвестного, такая рефлексия соединяет настоящее с тем, что уже было в прошлом, то есть представляет собой гомеомерию – исток готового настоящего. В противоположную сторону, в сторону будущего, она проецирует иное в той степени, в какой оно укладывается в прогресс – а по сути, прямолинейность тенденций настоящего. Таким образом, история Гегеля есть история, начало и конец которой самозамкнуты. Вот как это, повторю, предстает у Гегеля: «История, развертывающаяся перед нами, есть история отыскания мыслью самой себя». Мысль здесь самообосновывает себя, замечает, встречает и имеет дело только с самой собой. Она согласовывает начало и конец, знание о себе со знанием о своем истоке, знание и предрассудок, истину вывода с началом первого умозаключения - в итоге мысль фиксирует лишь то, что мыслью или, точнее, в образе мысли является, тем самым производя операцию исключения того, что предшествует мысли, то есть откуда мысль

происходит, из чего она произрастает: доисторию, например. С другой, в равной мере отстоящей от истории позиции – постистории, история есть лишь момент истории, отождествившей себя с мыслью.

Метафора зеркала оказывается продуктивной в объяснении механизма рефлексии и его ограничений. Призыв же прорваться сквозь амальгаму зеркала 1, посмотреть сквозь него – означает не только уничтожение зеркала, но и самой возможности чистого видения. Но зеркало потому является онтологическим условием возникновения сознания, что человек обнаруживает себя в качестве человека. лишь смотрясь в другого. Как ни загадочны корни сознания, как ни темны его первые проявления, как ни иррациональны его стратегии в настоящем, оно каждый раз открывается тому зеркалу, в которое смотрится, в котором обнаруживает и идентифицирует себя. Разбив зеркало и увидев конструкшии образа, им производимого, обнаруживаещь другое зеркало: разбив венецианское, обнаруживаешь стоящее за ним медное, разбив начишенное и блестящее мелное, увидишь зеркало из полированного камня<sup>2</sup>. Но что стоит за «оптиче-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Gasché R. The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Из недавних раскопок Джеймса Мелларта (первого из открытых на сегодняшний день городского поселения эпохи неолита на территории современной Турции) стало известно, что первые зеркала были известны уже 10 тыс. лет назад и делались они из обсидиана. «Для археологов и историков это - город (Чатал-Хююк), с которого начинается цивилизация. Фактически же это начало эпохи поселений и обработки земли, эпохи неолита. Здесь были обнаружены свидетельства беспрецедентного уровня развития технологии: сотни ножей, кинжалы, наконечники стрел и копья из кремня или обсидиана, сработанные с поразительным и невиданным мастерством, намного опережающим уровень технического развития любых других культур, известных на Ближнем Востоке того времени. Обсидиан, в частности, является чрезвычайно твердым вулканическим стеклом, и отбитые куски этого стекла могут иметь невероятно тонкий режущий край, гораздо более острый, чем любое современное металлическое лезвие. Были также найдены великолепно отполированные обсидиановые зеркала, бусы с тончайшими отверстиями, ювелирные украшения и тканые изделия высочайшей пробы, в их числе ковры свидетельство жизни в комфортных условиях» (http://www.gumer.info/

ским» зеркалом, прямолинейно отражающим взгляд? Имело ли место зеркало в архаические времена — времена первобытности? А если было, тогда что оно из себя представляло? Полагаю, не будет неожиданностью увидеть в изображениях и рисунках древних то же зеркало, в которое всматривался и с помощью которого идентифицировал себя первобытный человек. В нем была особая система отражения и система репрезентации, особый механизм сборки коллективного тела. Иная рефлексия. И вся проблема в том, сможем ли мы посмотреться в это зеркало, увидеть в нем и признать себя? Или так и останемся в ныне привычном убежище нашего идеального образа?

Отражая, любое зеркало отражает настойчивое любопытство заглянуть внутрь его, увидеть конструкцию устройства самоидентификации, так как зеркало выступает чертой, пределом, завесой, перед которыми угасает, получив удовлетворение познавательный инстинкт и потребность признания. О него разбивается неискоренимая жажда трансгрессии, но одновременно, возвращая, оно укрепляет человека в его самопредставлении и актуальности. Но есть иная актуальность, актуальность совершенной линии, которая является недостижимой вне рамок своего зеркала. Именно эта актуальность потеряна в случае подражания воноши античной скульптуре, или в попытке воспроизвести «раскованный и совершенный» дух живописи палеолита

bibliotek\_Buks/Culture/Baidgent\_Arheolog/beidzhent\_04.php).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Тотальность самопредставления, скроенного по мерке зеркала, отшлифованного наукой и техникой нового времени и ставшего настолько ровным и плоским, что предстает в своем «превращенном», «кривом» виде, поскольку исключает возможность другого взгляда, о коем нам говорит Колет Пеньо: «Мы знаем, что так называемые пленники реальности смотрятся в выпуклые или вогнутые зеркала и ни разу в жизни не склонялись над чистой водой лесного ручья» (Бамай Ж., Колем П. (Лаура). Сакральное. СПб., 2004. С. 152). Парадокс в том, что идеология певцов разумности, опирающейся на метафору естественного света, отвергается слева, призывом к естественной природе же, к природе пола и плотской любви

(А. Маттис). Каждая эпоха смотрится в свое зеркало. Но каждое новое зеркало, наследуя «рефлекс» старого, не позволяет прикоснуться к изнанке (темной стороне его) или придать ей какой-либо смысл.

Итак, очевидно, что любое зеркало – это система искушения и принуждения к самотождеству: оно настраивает взгляд и заставляет готовить выражение лица, выпрямить спину. Оно с безразличием удваивает уникальное по своей природе, но при этом способно отразить лишь то, что претворяется в бестелесный и бескровный образ. (Вампиры. как известно, в зеркале не отражаются, ибо зеркало само питается кровью своих создателей.) Но оно способно отражать то, что не видимо в одной системе координат, в традиционной системе экспозиции фигур, поставляя при этом образы новоевропейской картины мира: «Вместо того чтобы иметь дело с видимыми объектами, это зеркало проникает сквозь все пространство изображения... и воспроизводит видимый облик того, что недоступно любому взгляду»<sup>2</sup>. Нововременному зеркалу предшествовало традиционное зеркало. Последнему, а тем более древнему, зерка-лу приписывалось качество проявлять сокрытое (здесь надлежит вспомнить крылатую фразу «глаза – зеркало души»), приоткрывать невидимое, увеличивать крайности (вспомним различие выпуклого и вогнутого зеркала романтиков).

Ведущее свою родословную от венецианского (для его производства требовалась ртуть, уносившая здоровье ре-

<sup>1</sup> См.: *Савчук В.В.* Нам зеркало – вам пир // Фигуры Танатоса. Вып. 5. СПб.. 1995. С. 7–11.

<sup>2′</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-саd, 1994. С. 45–46. Развивая мысль Фуко, Евгений Барабанов показывает, что «для европейской науки и зеркало также было стимулом увидеть недоступные глазу объекты макро- и микромира. После появления в XVII веке идей зеркальных телескопов (Цучи − 1616 г., Грегори − 1663 г., Ньютон − 1668 г.) и сложных микроскопов научное и прагматическое использование зеркальной рефлексии, например посредством перископа, телескопа-рефлектора, гелиоустановки, лазера и т.д., сохраняет свою актуальность по сей день» (Барабанов Е. Зеркало и окно. Художественные авангарды Запада и России: Различия оптиковизуальных кодов // АРТ-АЗБУКА: Словарь современного искусства (http://www.gif.rtu/azbuka/media-art.htm)).

месленников, которые тем самым приносили себя в жертву набирающей силу интервенции разума), зеркало Нового времени настолько заворожило смотрящегося в него человека, что, пожалуй, он не в состоянии увидеть предостережения в мифе о Дионисе, тоже засмотревшемся. (Дионис по одной из версий превратился в Двуликого Януса.) Два образа – Нарцисс и Двуликий Янус – говорят о том, что увидеть себя, смотрящегося в зеркало, невозможно, как первый, так и второй не способны увидеть себя-со-стороны, расширить границы видения. Рефлексия, отождествляемая лишь с одним типом рациональности, исчерпывающимся паноптической метафорой, не дает возможности взгляда со стороны, то есть не позволяет обозреть широкий культурный контекст; защищена от вторжений иных образов себя. Она забывает о существовании зеркала Гефеста, в котором можно увидеть не только настоящее (лучше предстоящее), но прошлое и будущее.

Елинственное, что определенно не может дать зерка-ло, - это возможность увидеть себя смотрящего на себя, подсмотреть работу, которую совершает человек, перед тем как неосознанно готовится себя увидеть таким каким знает, и во время того, когда он производит работу удостоверения видимого образа в зеркале и представляемого. Двуликий Янус – вывернутый, точнее говоря, абсолютно зеркальный образ смотрящегося. Итак, рефлексия не мо-жет представить, чтобы ее объект существовал сам по себе, вне и без актов рефлексии, посредством которых он дан. А, с другой стороны, рефлексия (впрочем, как и психоанализ) не может произвести саморефлексию. Поскольку она существует лишь направленной на нечто, внутри разделения мира на субъект и объект, она не способна подвергнуть рефлексии свои собственные предпосылки. Эта зона умолчания – alter едо рефлексии.

По аналогии с алхимией, которая давала «теневой» образ культуры Нового времени, можно сказать, что зеркало являлось инобытием «глубины» обоснования разума с помо-

щью рефлексивных процедур. Ощущение глубины, спрятанной за амальгамой, и мистический страх, неизменно сопутствующий зеркалу в алхимических лабораториях, может быть основан на использовании ртути (Mercurius – один из основных символов алхимии) в производстве зеркального слоя, которая медленно убивала его создателей. Зеркало есть абсолютная глубина и абсолютная поверхность, или, иначе, идеальная поверхность неба и ада.

## 6. Рефлексия незаинтересованного субъекта

## Пренебрежение почвой

Заслуженно важное место в понимании современной специфики рефлексии занимает Э. Гуссерь. Он обозначил кризис не только европейских наук, но и рефлексии, присущей нововременному типу рациональности. Различая естественную и трансцендентальные установки мышления, он указывает на то, что в «трансцендентально-феноменологической рефлексии мы покидаем эту почву (почву мира, предданного в качестве сущего. -B.C.) благодаря универсальному epochē в отношении бытия или небытия мира»<sup>1</sup>. Признавая за Декартом серьезность проекта радикального избавления от предрассудков, Гуссерль тем не менее осуждал схоластику, которая как непроясненный предрассудок присутствует в декартовых «Размышлениях»; вкупе с другим недостатком, а именно: «преклонением перед математическим естествознанием». Однако не об имплицитно проводимых идеалах естествознания идет речь у самого Гуссерля, когда он утверждает, что «новая рефлексия, которая будучи трансцендентальной, снова требует занятия именно этой позиции незаинтересованного наблюдения - с единственным остающимся для него интересом: видеть и

 $<sup>^{1}</sup>$  *Гуссерль* Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 97.

адекватно описывать»<sup>1</sup>. Видимо, здесь нам не избе-жать универсальности формулировки, которую предложил Э. Юнегер: «Упрек в нигилизме сегодня популярен, и каждый приписывает его своему противнику. Весьма вероятно, что правы все. Поэтому нам нужно обратить упрек к себе, а не разделять позицию тех, кто неутомимо ищет виноватых»<sup>2</sup>. Трудно не заметить проявления оптикоцентризма в постулировании единственности интереса видеть и адекватно описывать увиденное. Экзистенциальные и психоаналитичесикие режимы субъективации проигнорированы, словно после Платона и Аристотеля не анализировались истоки мотивации, желания, воли. Математическое бессознательное, которое, несмотря на критику «предрассудка, проистекающего из преклонения перед математическим естествознанием, - который как давнее наследство тяготеет над нами самими»<sup>3</sup>, присуще Гуссерлю в той же мере. Это тяготение отчетливо проявляется у него в определении феноменологически размышляющего Я, которое «может не только в отношении частностей, но и в универсальном смысле стать непричастным зрителем, созерцающим самого себя и всякую заключенную в себе объективность, которая есть для него, и так, как она для него есть»<sup>4</sup>.

Опираясь на феноменологическую редукцию, освобождающую сознание от его естественного содержания, и конституирование модусов предметности, задающие феномены как данности сознания, но одновременно и схватывающиеся в качестве их собственной само-данности, Гуссерль разводит естественную и рефлексивную (философскую) установки мышления. Согласно Гуссерлю специфика рефлексии заключается в том, что она «изменяет первоначальное переживание... именно благодаря тому, что ре-

<sup>1</sup> Там же. С. 99.

<sup>4</sup> Там же. С. 102.

 $<sup>^2</sup>$  Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль: Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 63.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Гуссерль* Э. Картезианские размышления. С. 82.

флексия делает предметным то, что прежде не было предметным, будучи переживанием»<sup>1</sup>. Но есть переживания особого рода: ужас, гнев, боль, радость и другие аффективные состояния, которые не дают превратить их актуальность в предмет рефлексии. Структура плотного, неделимого и тотально захватывающего переживания-аффекта во времени такова, что перед ним отступает феноменологическая рефлексия.

Благодаря Я.А. Слинину одному из первых в современной России, кто читал лекции по феноменологии, а затем Н. Н. Ивановой, на философском факультете Петербургского университета целый ряд молодых исследователей предприняли анализ специфики феноменологической или трансцендентально-феноменологической рефлексии. Они пришли к выволам, определяющим ее границы в отношении таких феноменов, как ужас, гнев, боль и радость. К нерефлексируемым, но оттого не ставшим менее важными составляющими опыта, относится ужас. «В ужасе Dasein встречается с самим собой, и эта встреча по существу означает не только открытость, но и смятение открытым, отталкивание. Открытое всегда превосходит само Dasein или. точнее, всегда опережает его и поэтому отбрасывает в ужас. Именно это смятение мы и называем чувством страха, собственно ужасом. Оно, следовательно, никогда само по себе не удерживается во встрече и только обозначает возможность такого удержания»<sup>2</sup>. Согласно Д. Внукову, поставившему себе цель определить границу трансцендентальной рефлексии, таковой является аффект гнева: «При попытке интенционального анализа феномена гнев Гуссерль сталкивает с неспособностью рефлексии адекватно раскрыть последний»<sup>3</sup>. Аффективные состояния не бурутся трансцендентально-феноменологической рефлексией, как об

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же. С. 98.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Шевцов К.П. Темпоральность субъекта и природа памяти. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003. С. 44.

 $<sup>^3</sup>$  *Внуков Д.А.* Функции и границы трансцендентальной рефлексии в феноменологическом исследовании: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2004. С. 18.

этом пишет Г.Р. Хайдарова: «Необходимость различать состояние тела, ускользнувшего от боли, и тела, ужаленного, уязвленного, страдающего, в тот момент, когда, кажется, что боль невыносима, что она никогда не кончится, когда весь мир предстает как сплошная боль. Океан боли, заполняя собой все, лишает человека опор. Свидетельства Б. Паскаля, Ф. Ницше, М. Пруста подсказывают, что боль может провоцировать рефлексию, но как актуальное состояние она подавляет мысль. Остается возможность лишь рефлексии минувшей боли. Боль, не имеющая меры и образа, требует иного типа рефлексии, не геометрического, но топологического» 1

## Боль в акте cogito

В связи с этим позволю себе подробность, касающуюся спора о присутсвии боли в акте cogito, воспользовавшись дневниковой записью Ж. Батая в апреле-июне 1944 г. (и год здесь важен): «Я шел по набережной, возвращаясь с острова Святого Людовика (где я повстречался с Моннеро). Меня окликнули из окна Лейрисов. Там был Сартр, которого я как-то упустил, которого хотел видеть. Я поднялся. Сразу завязалась какая-то абракадабра по поводу cogito (между мной, Кено, Сартром и Симоной де Бовуар): а именно совпадает ли я, которое мыслит, с тем я, что страдает от мозоли на ноге. В ходе этих словопрений я обнаружил глубокое различие между мной и Сартром: для Capтpa cogito является неуязвимым атомом, вневременным, неустранимым основанием. Для меня содіто существуєт только в отношении: это узел реальных человеческих связей, имеющих место во времени. Атом отсылает к волне: к языку, к словам, которыми мы обмениваемся, к написанным и прочитанным книгам. Если я умираю, книга остается. В книге Сартр

113

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хайдарова Г.Р. Феномен боли: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003 С. 32

останавливается на отсутствии атомической устойчивости. Наши книги подчинены чтению – ненадежным интерпретациям. Сартр сводит книгу к авторскому замыслу, к автору. Но если, как мне кажется, книга есть не что иное, как сообщение, то автор это всего лишь место соединения различных прочтений» Соглашусь с С.Л. Фокиным, что «этот фрагмент требует длинного комментария, в котором можно было бы продолжить анализ двух концепций cogito»<sup>2</sup>. Кроме очевилных и во многом опережающих выволы структуралистов тезис о смерти автора и определяющей роли читателя, весьма важна в контексте нашего анализа его мысль о боли. Вспомним, что акт рефлексии требует места во времени, которое не есть чистая длительность. Отказывая устойчивой привычке трактовать место времени как чистую длительность, мы приближаемся к пониманию места: места как топоса с неустранимыми геоклиматическими особенностями, с позой мыслителя и топами аргументации. Как нет места вне времени, так и времени без местопребывания, без развертывания его в пространстве осуществимости, без усилий его сохранения и воспроизводства. И нет нужды доказывать, что в каждом месте свои отрезки длительности, свои ритмы и своя интенсивность смены состояний.

Пойму и, насколько пойму, настолько же соглашусь с поэтической интуицией О. Мандельштама: «И Батюшко-ва мне противна спесь: // "Который час?" — его спросили здесь, // А он ответил любопытным: "вечность"». Зоесь не исчерпывается и не покрывается вечностью. Разумный человек не человек вне места и времени, не агент вечности, не застывший кадр: разумный человек, человек чуткий к своеобразным ритмам ландшафта, климата, социума; он суммирует их уникальности, но самый уникальный опыт — опыт медленного проживания, сопереживания порядку ме-

<sup>2</sup> Там же. С. 163.

 $<sup>^{1}</sup>$  Цит. по: Фокин С.Л. Философ и его фавн: Ж.-П. Сартр и Ж. Батай // Ж.-П. Сартр в настоящем времени: Автобиографизм в литературе, философии и политике. СПб., 2006. С. 162.

ста<sup>1</sup>. Порядок не существует без усилий его воспроизводства, труда, праздника и жертвоприношений. Его разрывают хаос ярости, себялюбие и своеволие. Порядок собирается и удерживается традицией. В доавангардную эпоху медленного времени, обычай был деспотом и тираном (usus tyrannus). Сегодня тиранами являются новизна, скорость, смена порядка, получение удовольствия без усилий, ре-жим актуальности, «тирания настоящего времени» (П. Вирильо).

Здесь – это целый мир, отнестись к нему необходимо не как к окружающему меня миру, не созерцательно, но как к части себя, значит, найти новый тип отношения, новую форму восприятия, отказывающую зрению в привилегии. Возможно, новой метафорой могло бы стать кредо Деррика де Керкхова (Derrick de Kerckhove, директор института культуры и технологий Маклюэна): «Мир как продолжение кожи – намного интересней, чем мир как продолжение

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Человек вне непосредственного, вне времени и места – не разумен. а, по Аристотелю, так просто сумасшедший. Представитель Александрийской школы неоплатонизма Иоанн Филопон «бранит Парменида с его сторонниками за то, что они считали, что не следует обращать ни малейшего внимания на непосредственную очевидность вещей, а лишь на непротиворечивость теории». Аристотель идет дальше, полагая, что даже если «в теории эти утверждения (Парменида. – В.С.) представляются верными, но полагать так о реальных вешах похоже на сумасшествие» (Фрагменты ранних древнегреческих философов. Ч. І. М.: Мысль, 1989. С. 280). Умеренный и склонный к оговоркам, Кант осознает данную пропасть, анализируя ее под видом поговорки (См.: Кант И. О поговорке «может быть, это верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 158–204). И, наконец, в этом же ключе идет критика русскими мыслителями отвлеченной, неучаствующей мысли немецкой метафизики в лице Гегеля, на которого С.Н. Булгаков ополчился за то, что он «вместе с другими идеалистами, смешивал абстрактность с всеобщностью и принимал систему наибольшей отвлеченности за систему наибольшей универсальности... Действительность в смысле Гегеля противоположна непосредственной конкретности жизни, она имеет идеально-метафизический характер» (Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 27).

взгляда»<sup>1</sup>. Отнестись к миру «как к продолжению кожи», быть уместным, — значит обрести онтологическую почву и практически, то есть отказаться от безусловности метафизических ориентиров и математических проекций присвоения мира и действия в нем. Присвоение имеет иной, нежели чисто буржуазный смысл: оно указывает на отношение к миру, как к себе. Опыт такого присвоения дан не агенту вечности, но человеку чуткому к уникальности места, ибо самый уникальный опыт — опыт медленного проживания и сопереживания порядку места.

Трансцендентально-феноменологическая рефлексия не отменяется, но относится к сфере чистого и незаинтересованного Я, редуцированного до гомогенного эвклидового пространства и ньютоновско-лейбницевского времени. Она как классическая физика - частный случай неклассической. Она адекватна сфере «индустриального платонизма» (Г. Андерс)<sup>2</sup> и комплиментарна количественной универсальности и математической строгости. Чистая рефлексия есть частный – идеальный – случай таковой, поскольку она остается правомочной в сфере интенциональных объектов. феноменов и ими же ограничена<sup>3</sup>. Она как этап становления рефлексии топологической, получившей прививку от количественной универсальности и математической принудительности. Чистая и незаинтересованная рефлексия исходит из внешнего, отражаясь лишь от однокачественной зеркальной – поверхности предметов, топологическая же –

<sup>1</sup> Kerckhove D. Täuschung der Eigenwahrnemung und Automatisierun // Kunstforum. Die Zukunft des Kürpers II, 1995. Bd. 133. S. 124.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См. интересную работу на данную тему: Павлович Е. С. Феномен индустриального платонизма // АнтропоТопос: Теоретический журнал в области философских наук / Под ред. докт. филос. наук, проф. В.И. Разумова. Омск, 2009. Вып. 5-6. С. 136–143.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Предваряя читательский импульс освоить «картезианские размышления» Гуссерля, Я.А. Слинин указывает на результаты феноменологической редукции: «Аподиктическим оказывается не только "тощее" декартовское cogito ergo sum, но и богатейший мир интенциональных объектов, феноменов» (Спинии Я.А. Э. Гуссерль и его «картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 31).

из разнокачественных, внутреннего сопереживания, сочувствия, сожжения. А субъект чистой рефлексии отличен от субъекта топологической рефлексии, как отличается крестьянин А.С. Пушкина от крестьянина А. Кольцова<sup>1</sup>, как «непричастный зритель» и участник событий.

В свете этого топологическая рефлексия, о концепте которой будем говорить дальше, исходит из центра событий. анализирует причины происходящего, рискует предложить свое решение. Она реанимирует вопрошание об истине, полагая ее уместность и разрешимость лишь в определенном топосе. границах, пространстве-времени, о чем законно полагал Хайдеггер: «Первый закон мысли есть уместность речи о бытии как о событии истины». Но истина неотделима от искренности чувства, точности проживания, усилий продумывания и ответственности. Если в классическом понимании образов поэта и философа тезис Фердинанда Алькье, заявленный им в 50-е годы XX века, справедлив: «Одиночество поэтов не имеет ничего общего с одиночеством философов. Драма философа не в том, что он обнаруживает себя в редких, неизведанных другим состояниях души, как это бывает с поэтом. Драма философа – это драма человека, который чувствует себя носителем универсальных истин и понимает, что он не может передать эти ис-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Алексей Кольцов писал о крестьянском труде изнутри: «Весело гляжу я / На гумно из скирды, / Молочу и вею... / Ну! тащися, сивка! / Пашенку мы рано /С сивкою распашем, Зернышку сготовим /Колыбель святую». Или другое: «Ах ты, степь моя, /Степь привольная, / Широко ты, степь, /Пораскинулась, /К морю Черному /Понадвинулась! /В гости я к тебе / Не один пришел: / Пришел сам-друг / С косой вострою;/ Мне давно гулять /По траве степной, / Вдоль и поперек /С ней хотелося...». У А.С. Пушкина иной – внешний, «просветительский» — взгляд: «Здесь рабство тощее влачится по браздам / Неумолимого владельца. /Здесь тягостный ярем до гроба все влекут, /Надежд и склонностей в душе питать не смея». (Комментарии различных исходных позиций раскрытия темы крестьянского труда см.: Успенский Г.И. Избранные произведения. М., 1958. С. 320–322.)

тины другим, несмотря на всю их очевидность» 1, то в отношении неклассического философа, который подходит к жизни как художник, а не как непричастный зритель, человек, исходящий из топоса и принужденный принимать решение в данных обстоятельствах, равно как и для концептуального художника, который создает не только образ, сколько концепт, это уже не столь очевидно. Принужденные отвечать на проблемы как внутренней логики развития своей дисциплины, но более адекватностью времени, художник все более движется к осознанию некоей истины, а философ к подлинности переживания. Надеяться ли нам на совпадение, растворение одного в другом? Скорее всего, нет. Каждый из них (и поэт, и философ) стремятся из противоположного пространства навстречу друг другу, но, как вершинам, так и физиологам и психоаналитикам² – не сойтись.

## Империя непричастного Я

Непричастность есть нереальность, есть страстное желание быть в ином месте, сообществе, устройстве. Она нереальна и утопична в разъясненном К. Манхеймом смысле: «"Трансцендентальным бытию", нереальными являются все те представления, которые не согласуются с существующим жизненным устройством»<sup>3</sup>.

Но рефлексия чистого, незаинтересованного, непричастного Я является итогом не только неустранимой склонности человека к созданию утопических грез и проектов, но и логики развития европейской науки, на определенной – зрелой – ее стадии. Как замечает Г.Х. фон Вригт «запад-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Алькье Ф. Как понять философа? // Романский коллегиум: Сб. междисциплинарных науч. трудов / Отв. ред. С.Л. Фокин, Н.В. Решетняк. СПб.: Изд-во СПбГ УЭФ, 2009. С. 173.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Молва донесла слова И.П. Павлова, высказанные им после знакомства с психоанализом: «Мы идем с противоположных сторон, но к одной цели».

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление / Общ. ред. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991. С. 115.

ная наука развилась настолько, что созрела до критической рефлексии над своими собственными рациональными основаниями. Органоном новой научной картиной мира была математика, и совершенно естественно, что рефлексию должны были начать люди, которые были изначально математиками, как два основоположника современной логики: Буль и Фреге» К каковым, собственно говоря, относится и Гуссерль.

Весьма продуктивной представляется задача соотнести историю логики с историей рефлексии. Начало рефлексии положено, подкреплено и имеет достаточное основание в законе тождества, в тезисе Парменида, в разуме. Развиваясь и эволюционируя, логика через апории разума, диалектическую логику, логику чистого разума, приходит к деструкции своих оснований. Ныне она приходит к выводу (запрещаю себе уязвление ее самоуверенности, самотожества и гордыни, не говорю - изводу) о возможности и закономерной необходимости разработки неклассической логики, логики, отрицающей закон тождества и исключенного третьего, берущей начало у Яна Лукасевича и Николая Александровича Васильева (не потому ли, что страны авторов ее лежат на границах Западного мира, раздираемы противоречиями, двойственны в процедурах самоидентификации). Логики, описывающей фрагменты (фракталы), возможности, допустимости, особенности ситуации и предметной области. Логики выживания, радикально отучающейся от логики империи, захвата, покорения. Формальная логика царства разума питалась энергией угля, мощью паровых машин, размерами растущих банковских империй, универсальный язык которых «говорит громче местных диалектов» (Кристофер Лэш), уни-фикацией типографского знака и скоростью распростра-нения книгопечатного текста как ведущего медиасредст-ва XVIII и XIX веков, подрывающе-

.

 $<sup>^1</sup>$  Вригт Г.Х фон. Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 82.

го рукодельность и уникальность вещей феодального общества. Она шла рука об руку с рациональным договором с Богом и протестантской этикой, колониальной экспансией крепнувшего капитализма на окраинах мира и становлением буржуазной демократии в центре. Непричастный вешам идеал чистого Я оказался эффективно работающим принципом расширения и господства цивилизации, его исповедующего. В соответствии с проектом разума философия делала легитимными средства рациональной стратегии захвата и приручения мира. Возможно, проверкой как неклассической логи-ки, так и топологической рефлексии, идущих с противоположных сторон к одному и тому же - к более адекватному, а в нашем контексте и более уместному пониманию настоящего положения дел, что включает разрешение противоречий (разрешение принципиально в двух смыслах одновременно): во-первых, снять, преодолеть, вовторых, допустить их в жизни в снятом виде, смириться с их упрямым нежеланием исчезать. Противоречия настояшего положения дел требуют не только логико-понятийных операций для их разрешения, но и зон самоорганизации риска, крови и боли, ритуалов и жертвоприношений. В ситуации стерилизации пространства, тактильной депривации, комфорта и стратегии общества потребления как никогда прежде востребованы аутодеструктивные преформансы, экстремальные виды спорта и боль как практика признания истины.

Если грязь, как остроумно заметил французский хи-мик Клод-Луи Бертолле (1748–1822) и часто цитировал 3. Фрейд, – это вещество не на своем месте, а чистота – стало быть, вещество на своем месте, то предел чистоты – отсутствие другого вещества, и как следствие – отсутствие жизни. Чистота в медицине предстает стерильностью, в теологии – раем, в философии – абсолютом. Но, как яркий свет ослепляет, переходит в свою противоположность – тьму, так и культивируемая незаинтересованность, доведенная до одиночества, а с другой – выдает истовую заинтересованность в другом. Непричастность в модусе ли идеала, уто-

пии, грезы есть инобытие страстной вовлеченности. Так, отстаивание чистоты механического естествознания совпало с целями открытия и освоения новых Земель и покорения проживающих там народов. Позиция незаинтересованного, чистого субъекта неуязвима, поскольку заде-тым — уязвленным — может быть лишь живой, чувствующий, заинтересованный в деле постижения естества человек. Кризис европейских наук в XX веке преодолевается не на путях сохранения проекта модерна, не спасением чистого трансцендетального субъекта, но посредством критики основ этого проекта постструктурализмом, инициировавшим в конечном счете поиск новых стратегий выживания в современном мире, новых средств аналитики настоящего.

## 7. Игра рефлексов

#### Стратегии саморазрушения

Редукция (Reductio) и конституирование (Constitue-re) Гуссерля, деструкция (Destruction) Хайдегтера и деконструкция (Deconstruction) Деррида – имманентный рациональности путь утраты надежных основ мысли, путь отказа от господства классической рефлексии В итоге всеобщий разум смущен, он в замешательстве поскольку рас-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> В своей едкой критике книги Джонатана Куллера Дж. Серль делает важную оговорку, частично оправдывающую учителя Куллера – Деррида: «Философская традиция, идущая от Декарта до Гуссерля, — а в сушности большая часть традиции, восходящей к Платону, — тесно связана с поиском оснований: метафизически достоверных оснований знания, оснований языка и значения, оснований математики, морали и т.д. <...> Теперь, в ХХ столетии, большей частью под влиянием Витгенштейна и Хайдетгера мы пришли к убеждению, что этот всеобщий поиск такого рода оснований неуместен. Нет никаких оснований морали или знания — в том смысле, в каком это полатала классическая метафизика» (Серль Дж. Перевернутое слово // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 66).

крыты как его рыночные основания тотальности, так и метафизические умолчания, указывающие необоснованность любой претензии на всеобшность, а следовательно.

на власть. Разум - фрагмент субъекта, который сегодня не может свести воедино расколотые части: сознательного и бессознательного, рационального и иррационального, мысли и чувства, истинного и ложного. Именно за это отстраненное, равновозможное, невключенное и неучастливое отношение упрекает Р. Рорти постсруктуралистов в лице М. Фуко, который не берет на себя ответственности «идентификации себя с каким бы то ни было социальным контекстом, какой бы то ни было коммуникацией», который отказывается говорить «мы» и смотрящего на «на проблемы своих сограждан глазами историков будущего»<sup>1</sup>. Если серьезно отнестись к критике Рорти и строго проделать требуемое, то мы неизбежно придем к выводу об ответственности за место, за социальный контекст, за коммуникацию - за все то, за что не может не брать на себя ответственность современный мыслитель. Ответственно продумывая интересы топоса, выражая интересы его, интеллектуал всегда рискует войти в противоречие с исходной политической или идеологической позицией, совпасть с противником, оппонентом. Но эти трансформации говорят не о стратегии всеприятия и дозволенности, но, напротив, наполняют содержанием давно забытый смысл выражения «рискну предположить», где риск означал утрату авторитета, места службы и жительства, а порой жизни. Ставший риторическим оборот «рискну предположить» возвращает мучительное признание правоты противоположной позиции, непримиримой точки зрения, убеждений.

Но прежде начну издалека, обратившись к маргинальной с точки зрения логики нашего исследования фигуре Манфреду Франку – ученику Г.-Г. Гадамера и, как повелось издревле, радикальному критику философии своего учителя. Он представляет интерес не только тем, что популярно

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Рорти Р.* Хабермас и Лиотар о постсовременности // Ступени: Философский журнал. 1994. № 2. С. 127–128.

разъясняет отличие мышления от рефлексии, которую он, впрочем, сводит к самосознанию. Исходный тезис его таков: распространена ложная трактовка того, что «"самосознание" — это результат, второй этап «сознания». Снача-ла, де, имеется некая стадия не-сознательного или бессознательного, т.е. отсутствия сознания, а затем происходит "о-сознание" этого состояния и тем самым — рождение (само)сознания. Самосознание, согласно такой вере, возникает благодаря рефлексии, то есть обращению сознания на себя самого. Но в момент, когда я говорю "сосредоточься", "сконцентрируйся на себе", я не иду к "себе", а исхожу из себя. Самосознание, выходит, не отличается от сознания предмета, от предметного сознания.

Если я мыслю стену, то 9 - 3десь (hier bin ich) и мыслю я при этом не себя, но, напротив, стена есть содержание моего сознания. Следующий шаг – обращение мысленного взора со стены на того, кто смотрит на эту стену, т.е. на "меня", на "самого себя". Это и есть рефлексия. Но это значит. что "самость" – такой же предмет сознания, как и все другие. Чего не может быть. Ведь описание, получается, движется по кругу. А значит, оно ни к чему не приложимо. Ни один мыслитель не сможет приложить это описание к миру, даже если этот мыслитель - Хайдеггер. Каким образом я могу знать, что предмет, на который я направил свой мысленный взор, есть я, если я нахожу лишь предмет, о котором я знаю только то, что о нем до рефлексии ничего не было известно. Это лишь предмет, который никаким образом не может сообщить мне эту информацию, а именно, что этот предмет – я!

Если некто говорит: а) я думаю, что самосознание существует, б) я полагаю, что оно возникает так-то и так-то (а именно, посредством рефлексии), то автору этого допущения можно возразить следующее. Если ты думаешь, что самосознание существует, и в то же время допускаешь, что твоя теория о нем носит круговой характер, то ты должен допустить, что верной может оказаться и другая о нем тео-

рия. В том числе и такая, которая считает, что никакого самосознания не существует. Но этого не утверждает даже Хайдегтер. Тогда спрашивается, зачем разоблачать субъекта, лишать его полномочий и прочее, если никакого субъекта нет?!»<sup>1</sup>

Франк говорит нам о границе трансцендентальной рефлексии, которая исходит из «позиции незаинтересованного наблюдения», то есть опирается на идею интенциональности без субъективности. Франк реабилитирует субъект. который уже не есть простая производная социальных, экономических, лингвистических и прочих структур, и при этом делает радикальный вывод, что «предмет самосознания бессмысленно искать в мире объектов», что он как и субъект «ни-из-чего-невыводим» – важный, но все же ограниченный этап в преодолении забвения субъекта постструктурализмом. Постулировать уникальность и невыволимость, то есть полагать субъект не имющим основания, с одной стороны, и не возвращать ему плотность тела - с другой, - столь же сильное, сколь и неверное допущение. Иными словами, из верной посылки, что субъект самосознания не редуцируется ни к структурам языка, ни к экономике, ни к политике, не следует: а) что они не воздействуют на него, б) что нет других (не тематезированных исследователями) детерминаций и в) что именно в топосе уникальность находит свои действительные и достаточные основания, определяющие существование, его эстетический опыт и, вспомнив Аристотеля, топы убедительной речи об их понимании.

Вспомним греческие значения термина έπιστροφή, предваряющего латинский его перевод reflexio, «обращение назад, обращение внимания, забота, обращение или пребывание в каком-либо месте, останавливаться и оборачиваться назад», но остановка и тем более пребывание в подлинном смысле слова может быть только в определенном месте, как

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Манфред Франк и конец послевоенной немецкой философии: Беседа Владимира С. Малахова с Манфредом Франком // Логос. 1999. № 4 (14), С. 8.

в нем же только и возможны ошущение, точка зрения и рефлексия. Рефлексия, требующая остановки в пространстве и времени, требующая изъятия себя из монотонной повседневности, включенности в дела, она требует зеркальности плоскостей отражающей и воспринимающей ре-флексии. Она симметрична, как того требует тезис Парменида. Классическая рефлексия – есть возвращение того же самого, есть тождество зеркального образа и прообраза, начала и конца мысли, посылки и вывода. Зеркальность основа механической узнаваемости и повторяемости (вспомним: история есть «отыскание мыслью самой себя» (Гегель)) и механического отделения разумного основания и того, что в образ разумной самоидентификации не входит. Орудия труда – проявление культуры и сознания первого человека, а каннибализм и человеческие жертвоприношения - дикость и проявление животного начала, да и позже, присягая Римскому праву, самоидентификация человека разумного столь же последовательно отвергает битвы гладиаторов, казни христиан, кровавые жертвоприношения.

## Всеобщая условность

Следующий шаг в направлении установления четкой демаркационной линии между предметами доступными и недоступными процедуре классической рефлексии необходимости делает структурализм и его производное – постструктурализм. И хотя его основные представители настойчиво отрицают свою общность, однако есть, все же оговорки. Так, М. Фуко не уставал повторять, что если было у них нечто общее, так это не метод, «общий враг»: классическая рефлексивная философия и философия субъекта»<sup>1</sup>. Жак Деррида одной из первых трех книг «Письмо и различие» фиксирует важные для дальнейшей судьбы его

125

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Фуко М. Воля к истине. М.: Магистериум, Касталь, 1996. С. 354.

учения зрительные (оптические) коннотации рефлексии, связывая последнюю с платоновским мифом прямого и непрямого видения «света как естественной метафизической стихии истины», метафоры «разума-как-света» — таящей тайну мышления, раскрытие которой, по его мнению, подрывает основу западного мышления.

Постструктурализм, опушу различия его в этом пункте со структурализмом, апеллирует к контексту, который противопоставляется любым универсальным определениям и рефлексивным схемам. Анализ контекста к тому же вскрывает умолчания любых центраций структуры. Рефлексия твердых и надежных оснований подменяется вскрытием неявных допущений, игнорирующих ограниченность, локальность, контекстуальность всеобшности: европоцетризма ли, логоцентризма, фаллоцентризма и прочих надежных каркасов всеобщности. Сам же акт абсолютной рефлексии как удостоверения тождества исходного и конечного пункта мысли - а на его основе и истинности - посредством зеркальных взаимоотражений в них же и замкнут, ими же зеркалами – ограничен. Когда дело идет о зеркале иного устройства (не плоском), зеркале иной природы — тех «зеркал», в которое человек смотрелся тысячелетия, например, мифологические изображения, тогда «в отличие от философской рефлексии, которая якобы доходит до истока, те отражения, о которых речь идет здесь, касаются лучей, лишенных любого другого источника, кроме виртуального», - пишет Клод Леви-Стросс в работе «Сырое и вареное». Миф – возможен, поскольку реален. Ибо до определенной поры другой миф, миф разума и просвещения невозможен, непредставим, неизвестен.

Если обратимся к известным характеристикам постмодернизма, данным Ихабом Хассаном, то рефлексии посвящен последний, девятый пункт, звучащий следующим образом: «Имманентность — срастание сознания со средствами коммуникации, способность приспосабливаться к их обновлению и рефлексировать над ними»<sup>1</sup>. Рефлексия, ста-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hassan I. Making sense: the triumph of postmodern discourse // New

ло быть, выполняет функцию сознательного ориентирования в ситуации постоянно измененяющегося контекста. Она отказывается от серьезности игры по единым правилам и уязвляет самолюбие сознания отказом от единства мира и признанием принципиальной его фрагментарности: каждый фрагмент этого мира живет по своим правилам. К тому же крепко стоящую на ногах иронию модернизма постструктурализм повергает в смущение тем, что позволяет иронизировать над основанием своей иронии и иронизирует над возможностью иронии как таковой. Смяв дистанцию между субъектом и объектом (напомним, необходимой предпосылки классической рефлексии), отказавшись от любого центрирования и надежного трансцендентального означаемого, как то: «Бог», «Душа», «Природа», «Сущность», - деконструкция рефлексии ведет к тому, что она постоянно преступает границы, в которых она предстает самодостаточной; нет более зеркальной рефлексии, есть рефлексия диффузная, незеркальная и непрямая, проявляющаяся в отсветах и цветовых рефлексах.

Позиция радикального эклектизма распространяется и на сферу рефлексии — мозаичности мира соответствует коллейдоскопическая мозаика инструментальных процедур его — отдельного франгмента мира — постижения <sup>1</sup>. Так как

Literary History. Vol. 18, № 2. P. 446.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Постпозитивисткие методологические установки сближаются с исходными принципами постструктурализма. Исходя из того, что не существует универсального рецепта научного открытия, в силу чего прежняя научная методология должна быть заменена анархистским принципом: 'все дозволено' ('anything goes' − все сойдет, все подходит; в его собственном переводе на немецкий 'mach, was Du willst' − делай, что хочешь) (Фейерабено П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 498). Сюда же отнесем тезис Дюгема-Куайна о недопределенности теории фактами и тезис о теоретической нагруженности наблюдений. Научные теории являются способом концептуализации реальности или, как пишет Куайн, − концептуальные мосты, которые мы наводим с той лишь целью, чтобы упорядочить данные опыта. Критерий проверки истинности теории отвергается в пользу прагматической оценки. В сильной версии такая концепция ведет к критике корреспонденть.

«вне текста нет ничего», а любой текст предполагает бесконечное число истолкований, отказывая любому из них быть истинным, то исходя из такой онтологии естественным образом произрастает специфичная для данных условий аннигиляция классической рефлексии, отменившая классические оппозиции основания и следствия, флексии и рефлексии. Сложившаяся ситуация схватывается как единство многозначности (игра) языка и игра значений, работая только со знаками и рассматривая реальность лишь как артефакт средств массовой информации, как теле-, видео-, кино- или газетно-журнальную версию произошедшего, стирает различие между научным методом и литературным приемом, между логикой и воображением, означающим и означаемым. Знак же по определению есть то, что ставится, приписывается – нечто привнесенное, внешнее. Но внешнее становится внутренним. Все есть знак. Воздействие внешнего создает эффект, посредством которого отношения сходства исходят из отношения смежности, а связь по анапогии оказывается включенной в гомологию

#### Осколки Большого зеркала

Постструктуралистская онтология отказывает рефлексии в главном — в способности подтверждать тождество исходной и конечной мысли, основания и следствия, посылки и вывода. В том идеальном пространстве, в котором господствовала классическая рефлексия, обосновывая всеобщность и необходимость выводов разума, обнаруживаются не прочные основания мысли, не надежный фундамент ее, а зыбкие условности и равноценность противоположных толкований, но от этого, хотя быть может именно по причине этого, процедура обращения к истокам не подтверждает единство (и как следствие единственность) исходной позиции, а утверждает неопределенность истоков

ной теории истины, к отказу от смысла самого понятия истина, а также таких понятий, как «рациональность», «научное познание», «экспериментальная проверка», «обоснованность знания» и др.

мысли, уходящих корнями все дальше и дальше в историю. Классическая рефлексия раликально проблематизируется. Ее господство, заданное идеальным пространством, пространством, в котором превосходнейший ум Аристотеля «мыслит сам себя». Но напомним, согласно Аристотелю, «совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом», и, следует добавить, всегда предшествует «мышлению о мышлении», первично и самодовлеюще. Сила его в силе привычки, в общепринятости и повсеместности (не эта сила ли общего мнения вызывает неприязнь первых греческих философов). Ломать привычки, отказываться от принятой картины мира, своего привычного зеркала самоидентификации – дело весьма трудное и небезопасное (сопротивление философии обыденным сознанием обоюдно). Исторически рефлексии всегда предшествовал первичный нерефлексивный опыт, в свете которого рефлексия предстает странным случаем, а ее «мимоходность» (по определению Аристотеля) еще не стала главной залачей.

Если вернуться к метафоре зеркала, то трудно не увидеть, что стройная и отчетливая, но, как оказалось, хрупкая научная картина мира разбивается на куски (число коих, что атомов Демокрита). И в его осколки ныне смотрятся разуверившиеся в своем существовании авторы, субъекты, люди. Каждый смотрится в свое зеркало (повторю, среди осколков его есть зеркала различных эпох, различной природы и конструкции, дающие самые невероятные образы тех, кто смотрится в них), поэтому он не видит целого, принимая фрагмент картины мира за сам мир (не очень, впрочем, веря в это). Целое берется в кавычки. Искомый результат постструктуралистской неопределенности, неоднозначности и безначальности подобен такому отражению. которое собирает свой образ в точке, в которую сходятся многочисленные отражения фрагментов большого зеркала, к которым добавились фрагменты зеркал других эпох, другой конструкции образования образов, другого механизма самоидентификации. Разрозненные образы не претендуют более ни на выражение чего-то за ними стоящего, ни на истину, ни на отражение ценностей.

Тем не менее научная картина мира вопреки всему создается вновь и вновь, черпая ресурс у незавершенного проекта, с одной стороны, и лишаясь былой однозначности – безусловного рефлекса рационализма – с другой. Постструктуралистский образ не собирается в целое, он есть конгломерат многочисленных условных (в нашем случае уместно сказать - обусловленных контекстом) рефлексов света и цвета. Их игра, изменчивость, прихотливость – условие живописности, и они же – условие контекстуализации рефлексии. При этом четкость образа отдельного фрагмента может усиливаться, производя образ реальности как таковой. Его отличительная черта чрезмерность отчетливости и ясности, как это можно увидеть в образе маскирующегося ангелом дьявола. Но именно по этому признаку его можно было распознать на иконе. Сам же процесс рефлексии уже не описывается метафорой lumen naturalis. приобретая несвойственную ему многозначность и неопределенность, а косвенно лишая основания осмысленности классической философии. Меняются не только исходные посылки, но и способы аналитики основоположений. Основания жизни стремительно разрушаются самой жизнью. Поструктурализм лишь фиксирует данное. А демонтаж прежде надежных и прочных оснований указывает на безосновательность мысли, предпринимая отчаянные попытки найти адеватный язык описания того, что оказалось подвешенным в неопределенности после отказа от универсальности трансцендентального означающего и метафизики присутствия.

Надо при этом подчеркивать, что постструктурализм — это наиболее адекватная форма описания капиталистического общества в период переизбытка товаров и услуг. Он (и его общекультурный аналог — постмодернизм) присущ эпохе процветания и покоя, когда человек уверен в стабильности будущего, когда он уверен в защищенности и

неизменной перспективе преимуществ своего образа жизни, мысли и представления, когда он, наконец, знал, что за свои слова не несет ответственности ни перед интеллектуальным сообществом, ни перед властью. Но в 1990-е годы появляется странное ощущение исчерпанности проекта. Вооружившись концептуальной провокацией, интеллектуалы подвергли деконструкции всё – любые инстанции власти, этические, эстетические нормы, рациональность, истину и половую определенность – деконструировано всё, что составляло основы жизни западного человека. Но именно тогда же западный интеллектуал вдруг осознал, что ровным счетом ничего не изменилось: когла все инстанции власти, все умолчания всеобщности, все эстетические принципы и моральные нормы дезавуированы, но тогда же он осознал, что он по-прежнему платит налоги, живет в той же квартире, ходит в свое люби-мое кафе и стоит (или если он радикал, всегда идет) на красный свет. Существует огромное количество вещей, оставшихся неизменными, то, что скрепляет и удержи-вает жизнь в ее осмысленности. Началось осознание того, что уже не интересно, как что-то разбирается, вскрывает-ся, деконструируется. Гораздо более важным стал вопрос, что остается, что удерживает жизнь в устойчивых формах, что скрепляет сообщество, есть ли абсолютные ценности, объединяющие людей, есть ли любовь, Бог, трансцен-дентное?

Напряженное поле утративших ориентиры смыслов классической рефлексии, границ ее очевидности и полноправного господства, кроме всего прочего, задается противоборством мыслителей, взявших на себя труд продолжать и развивать проект «современности», находя его скрытые потенциальные возможности в решении актуальных проблем, и тех мыслителей, кто, напротив, говорит о завершенности эпохи «современности», эпохи модернизма, эпохи классического разума. Создавшаяся ситуация заставляет вновь обратиться к природе рефлексии, пересмотреть ее «статус-кво» в сознательной деятельности и продумать ее

вне ситуации спора наук, осознавая вес претензий и масштаб переопределения критериев истины, так и целей гуманитарного познания.

Итогом тотальной критики классической рефлексии явилось признание невозможности arché ни как начала, ни как исхода современности, ни как некоего эпистемологического основания, отсроченность любой возможной точки начала, имеющей смысл лишь тогда, когда есть следующее. второе, дающее смысл первому. В итоге, рефлексия, поворачивая назал, не может вернуться к исходным посылкам и. тем самым, удостоверить истинность настоящих стратегий отношения к миру, к другому, сообществу. Как нет единственной и надежной исходной позиции, так же не обнаружить верность настоящей. Подмечена закономерность: чем мы дальше продвигаемся во времени вперед, тем больше и глубже знаем прошлое, такую зависимость усматривает Дитмар Кампер, говоря: «чем древнее прошлое, тем позже оно осознается, то вскоре нам предоставится шанс выскользнуть из госполствующей ловушки воображаемого и избежать принуждения постоянно вязнуть в историях»<sup>1</sup>. Но что значит выскользнуть из ловушки? Что добавляет нам наш опыт с 1985 года, когда была высказана эта мысль? Сегодня выход видится не в поиске основания в прошлом, а в занятии ответственной позиции в настоящем. В картине мира постсовременности - сплошь симмуляционной настоящего нет, а посему нет возможности «переворачивать мир», что в случае классической рефлексии означает возвращать в исходную точку актуальную мысль. Но поскольку актуальность задана не традицией прямолинейного поступательного восхождения, но радикальным поиском новых стратегий мотивации и поведения человека. то сверх-задачей является обретение опоры в настоящем, которое зеркально даст нам и настоящее прошлое.

## Рефлексия настоящего

 $<sup>^1</sup>$  *Кампер Д.* Тело. Насилие. Боль. СПб., 2010. С. 30.

Как необходимый разрушающе-очистительный этап в понимании рефлексии ее постструктуралистская деконструкция сыграла свою позитивную роль. Отказавшись от жестких структур самопризнания и иллюзий непогрешимости своих оснований, она дает энергию поиска адекватной как времени, так и месту рефлексии настоящего времени; она же обнажает неотложные проблемы поиска новой терминологии описания, побуждая к инвентаризации старых схем анализа. Глорификанты классики искренни и благодушны – искренни в своем убеждении жизненной необходимости спекуляции, благодушны, поскольку в этом проекте, мнится им, есть потенциал незавершенного проек-та. - но выживание требует смены не только ориентиров, но и политики повседневности, медиаполитики, экономики решения локальных проблем в свете глобальных. Однако и противное постмодернистское решение: упование на игру, на отказ от любой тождественности и определенности, от твердости и надежности метафизических понятий, - сталкивается с проблемой выживания, выживания в той ситуации, когда на просмотр, следование по следам событиям нет времени. И так, когда вопрос стоит о качестве проживания, об уверенности в завтрашнем дне и равновозможной реализации противоположных способов принятых решений, тогда годится постструктуралистская онтология, когда же речь идет о выживании – топологическая рефлексия. Иными словами, проживанию соответствует игра рефлексов, а выживанию – ответственная рефлексия топоса, топологическая рефлексия.

11 сентября 2001 года постмодерн и философская основа его постструктурализм — утратили актуальность; из провокативного, открывающего новые способы понимания данности он стал реакционным. После теракта в Нью-Йорке уже нельзя делать там (по крайней мере в обозримое время) то, что художники-акционисты с успехом делали раньше, например разного вида аутодеструктивные перформансы. В контексте трагедии они потеряли выразитель-

ные свойства разработанного ими языка. Боль, саморанение, кровь уместны и эффективно работают там и тогда, где общество пребывает в гарантированном покое и самодовольстве. Что касается нынешней российской реальности. то я выделяю четыре позиции по отношению к постмолерну. Первая - когда существование постмодерна просто не заметили. Вторая – к нему относятся, как к врагу и ничего позитивного в постмодерне не замечают. Эти люди воюют с постмодерном, считают его философией безответственности, пустым умничаньем, игрой... Третьи не только читали, знают и могут пересказать основные концепты постструктуралистов, но могут работать в этой стилистике, создавать постструктуралистские тексты или художественные произведения. Таких людей существенно меньше. Но есть еще четвертая позиция. Необходимо не просто знать, что постмодерн был, но и признать, что это была целая историческая эпоха (несмотря на краткость своего существования), определенный способ философской аналитики, тип мировоззрения, а не только стиль в искусстве. Постмодерн нужно знать, но не считать его единственной актуальной формой стратегии познания, действия и поступка. Не знать его – это то же самое, что не знать немецкую классику, романтизм. Постмодерн сегодня - это наша история, это важный элемент культуры образования, это инструмент в высшей степени эффективной критики инстанций власти. механизмов манипуляции сознанием.

Ныне нельзя не заметить возрождение всего того, с чем XX век так истово боролся. В искусстве XX века боролись с предметом — теперь появляется новая предметность, новая вещественность. Боролись с искренностью — появляется новая искренность, с сюжетом — появляется новая сюжетность, с реализмом — новый реализм (не это ли дает основание Ульриху Беку называть настоящее время — рефлексивным модернизмом). В целом по всем позициям

٠

<sup>1</sup> См. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. / Пер. с немецкого В. Седельника и Я. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

заметно движение от тотальности к локальности <sup>1</sup>. Локальность осознается важнейшим фактором существования, так же как и простые факты существования — отношения между людьми, образ жизни, коммуникации. Наш изначальный идеализм и обращенность в будущее, в вечность, игнорирование повседневности — уже не удовлетворяют. События в своей стране, в своем регионе, на своей улице становятся вещами не менее значимыми, чем очередная драка в Южнокорейском парламенте, вручение «Оскара» или любовные похождения Берлускони. Для художников то, что происходит здесь и сейчас, — условие творчества.

Исторически оправданный отказ от зеркальной конструкции рефлексии, настоятельно инициирует поиск такой рефлексии, которая, с одной стороны, не имела бы тех негативных следствий, к которым привел проект рефлексии классической: тотальности, бесконечности и самотождественности, сводящий весь спектр переживаний, все желания к единственно легитимному – к внеличностному и незаинтересованному познанию, а с другой – лишила бы жизненной силы идею равнозначности всех версий, тотальности игры, ускользание от принятия решений, от поиска твердых оснований для мотивации поступков. Точнее, их выводы – симптом невыносимости, сдавленным стоном прорывающийся из-под маски безответственной игры и радикальной эклектики.

Топологическая рефлексия отталкивается от самого близкого (порядка сущего), а приходит к самому отдаленному, порядку бытия, то есть к условиям возможности сущего, к предельным условиям самого вопрошания. В терминах Хайдеггера это означает переход от онтического к

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> В качестве симптома укажу на тематику журнала «60 параллель»: «Народная культура. Утеряна ли она в обществе, переставшем быть традиционным, безвозвратно? Возможно ли естественное развитие традиционной культуры, когда общество оторвано от земли? В последнее время говорят не только о "народной", но и об "этнической" культуре. И это "этническое" – музыка, одежда, еда, праздники – всё больше привлекают к себе современного урбанизированного человека» (60 параллель. 2010. № 4 (39)).

онтологическому порядку, от сущего к бытию. Поскольку ни рефлексия в пространстве «частного случая», ни способы описания реальности, исходящие из отрицания претензии на истину, а. следовательно, отказа от надежных этических и эстетических основанияй, ни философия субъекта не способны быть надежным советчиком в принятии адекватного решения в стремительно меняющемся мире, ни тем более в ситуации тотального отказа от рефлексии в постструктуралистких регионах мысли. постольку функцию обретения новых оснований часто берет на себя художник. а уж затем на интеллектуальном рынке появляется производитель новых концептов – философ. Последний не может не видеть, что поиск новых форм восприятия и рыночно успешного реагирования обнаруживает типичную ситуацию: выбор необходимо делать, решение принимать при недостатке времени, в ситуации, еще не развернувшейся в своих следствиях картины случившегося, в ситуации, когда реальность подменяется медиареальностью. Растет ценность интуиции, перцепция сближается с апперцепцией. обостряется внимание к единичным фактам, в одних случаях претендующих, а в других - грозящих стать довлеюшей тенленшей. Отстаивание жизнеспособности и воспроизводимости места и живого реагирующего и мыслящего в данном месте тела, сближается с искусством выживания. В этой ситуации вновь возникает потребность если и не в надежных на все времена, то хотя бы надежных-навремя и в определенных регионах основаниях жизни в данном месте. Это дает шанс человеку остаться в рефлексивной позиции в той ситуации, когда на продуманную мысль не остается ни времени, ни средств, ни мыслящего в прежних ритмах тела.

## II. ОТ ТОПОЛОГИИ К ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

# 8. Гуманитарная версия топологической рефлексии

## Термин «топология»

Если в математике топология является ее важным разделом, то в гуманитарных науках это не так. Как уже отмечалось, гуманитарии в целом и философы в частности часто прибегают к использованию термина «топология». Это происходит вопреки мнению, что философский ресурс науки уже исчерпан, что опыт ее не продуктивен для понимания постсовременности, что «только искусство берет на себя функцию "становления" или проявления еще неизвестной реальности, так как открывает бытие в его новых версиях, оно вынимает формы бытия из хаоса. Признание сверхценности искусства, его сделанности, музейности отсылает нас к определенному типу понимания бытия, когда дана заведомо целостная картина мира. Этот способ понимания отсылает нас к метанарративу абсолютного развивающегося познания, в котором уже априорно присутствуют "картина мира" и познающее сознание, контролируемое иерархией ценностей. Ценностная концепция искусства вытекает из традиции европейской метафизики с приоритетами познающего разума и единого духа (или объединяющей всех духовности), разделения на "внутреннее" и "внешнее», на субъекта и объект и, наконец, "картины мира" как целого»<sup>1</sup>, — эта наиболее последовательная и артикулированная позиция петербургского медиафилософа Аллы Митрофановой имеет своих многочисленных приверженцев.

Термин "топология" стал популярен, на что обращает внимание Вольфганг Пихлер: «О «топологии» известно в связи с весьма специализированной математической дисшиплиной, а также то, что в более широком культурном смысле о ней говорят философы, психологи, кибернетики, авторы научно-фикционисткого подхода, литературоведы, историки искусств и архитекторы, термин «топология» присутствует в названии художественных выставок».2 Но если в математике и физике он имеет конкретное наполнение, выраженное в схемах и строгих формулах, то в гуманитарной сфере он скорее аппликативен, чем содержателен. Эта популярность имеет свою историю. Ученые в XX веке столкнулись с проблемой невозможности точного воспроизведения эксперимента: «В химии общепринято – что опыт в любое время и в любом месте одинаков... Кто доказал, что одинаковый результат должен получиться в разное время? Ведь время - одно из условий опыта - величина переменная... Поколения исследователей выбрасывали итоги ценнейшего экспериментального труда – золотой фонд науки – лишь потому, что полученные числа не сходились с константами. Никто из них не вспомнил о времени. Химикам просто невдомек было ставить под столбцами формул и цифр дату: год, число, месяц, час, минуту. А мгновения отличаются друг от друга так же, как лица, деревья, узор на пальцах. Потому что свойства "пространства-времени" беспрерывно изменяются. Все надо начинать заново»<sup>3</sup>. Пред-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Митрофанова А. Новый авангард или хаос как творческое наслаждение // Художественная воля. СПб., 1994. № 6. С. 41–43.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Topologie. Falten, Knoten, Netze, Stülpungen in Kunst und Theorie. / Hrsg Wolfram Pichler, Ralph Ubl. Wien: Turia + Kant, 2009. S. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Чижевский А.Л., Шишина Ю.Г. В ритме солнца. М., 1969. С. 96.

течей идей А.Л. Чижевского можно считать А.А. Ухтомского, который в 1925 году, опираясь на идеи Г. Минковского и А. Эйнштейна, вводит понятие «хронотоп». Он предполагал использовать этот термин в нейрофизиологии, но предполагал в нем также философский ресурс. Ибо хронотоп есть «спайка пространства и времени», но поскольку «мы живем в хронотопе», то этот концепт позволит перебросить «мост между естественными и гумантарными науками»<sup>1</sup>. Вот как он конкретизировал представление о хронотопе: «И траектория электрона в атоме, и траектория Земли в отношении созвездия Геркулеса, и траектория белковой молекулы в сернокислой среде до превращения ее в уголь, и траектория человека через события его жизни до превращения в газы и растворы – все это мировые линии, которые предстоит детерминировать в науке»<sup>2</sup>. Одновременно с идеями Ухтомского в область литературоведения и эстетику вводит это понятие М.М. Бахтин, благодаря чему оно становится широкоизвестным.

Говоря об идее Ухтомского—Чижевского, следует указать на ее плодотворность, поскольку она, впитав неустранимую опору на очевидное влияние географического положения и климата на жизнь и воззрения людей, развивает идею целостной среды. Позже, в конце ХХ века, это обстоятельство было переосмыслено как неэлеминируемые составляющие опыта: географические, включающие место проведения эксперимента над уровнем моря, влажность, окружающую температуру и так далее, — геомагнитные, уровень солнечной и прочей космической радиации. Со временем в условия опыта был включен экспериментатор, но не только в качестве конституирующей способности наблюдения (антропный принцип), но и как собственно физическое и биологическое тело. Вследствие чего научная объективность «отныне... определяется зависимостью от людей, бакте-рий

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ухтомский А.А., Платонова В.А. Эпистолярная хроника. СПб., 2000. С. 185.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 184.

или любых других жителей макроскопического мира» (И. Пригожин).

Современные теоретики географии в отличие, например, от физиков, как полагает А.Д. Арманд, у которых модель пространства «предполагает равноправие всех трех координат евклидового пространства (изотропизм), равноправие всех точек в этой системе координат и безразличие к выбору начала координат», приходят к выводу о том, что в географическом пространстве «каждая точка уникальна». имеет «свое лицо» 1. В свою очередь, физика имеет дело с уравнениями и интегралами движения не только идеального пространства, но и со средой со всеми ее реальными свойствами, скоростями, нелинейностями и сингулярностями. Поведение исследуемых систем, например нелинейных диссипативных, определяется локальными особенностями фазового пространства. Задачи, возникшие в последние десятилетия в нелинейной физике, в теории поля и особенно в компьютерном моделировании физических систем, вызвали интерес к топологии, к геометрическим или шире – топологическим инвариантам. В последнее время появились геометрические модели описания физических процессов - модели кинетического роста, случайного блуждания, фрактальные модели<sup>2</sup>, характеризующие в соответствии с общепринятой ныне гипотезой хаотическую динамику. В основе такого моделирования лежит традиционная умозрительная задача: проникнуть в ненаблюдаемую динамику системы, в скрытое распределение сил посред-

 $<sup>^1</sup>$  *Арманд А.Д.* География через призму дополнительности // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 116.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Отмечу, что и понятие фрактала, введенное в середине 1960-х годов Бенуа Мандельбротом, вышло из теории «фрактальной геометрии» или, как он ее еще называл, «геометрии природы». Целью последней являлся анализ изломанных, морщинистых и нечетких форм, которые более приближены к естественным формам, чем абстрактные плоскости и прямые. Мандельброт использовал понятие «фрактал» для более детального описания и исчисления природных форм (Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Изд-во Института компьютерных исследований, 2002).

ством исследования топологических свойств системы или геометрической конфигурации. Привлечение топологии, теории размерностей естественно, поскольку речь идет о подобии систем, имеющих совершенно различную природу, но характеризующихся одними и теми же топологическими инвариантами (например, критическими размерностями). Соответственно усложнение рассматриваемых динамических задач привело в конце XX века к усложнению геометрии фазового пространства: фазовые портреты становятся топологическими многообразиями и могут иметь дробную размерность, как в случае с фракталами.

Топология в исходном значении – раздел математики. имеющий своей целью выяснение и исследование идеи непрерывности... Предметом топологии является исследование свойств фигур и их взаимного расположения, сохраняющихся гомеоморфизмами, то есть взаимно-однозначными и непрерывными в обе стороны отображениями. Понятие гомеоморфизма не требует для своего определения никаких классических геометрических понятий типа расстояния, прямолинейности, линейности, гладкости и т.д. Понятие гомеоморфизма и лежащее в его основе понятие непрерывного отображения предполагают только, что точки и множества точек могут находиться в некотором интуитивно ясном отношении близости, отличном, вообще говоря, от простого отношения принадлежности.... Топология является наиболее общей геометрией. Главной задачей топологии является выделение и изучение топологических свойств пространств или топологических инвариантов<sup>1</sup>.

В теории информации топологический подход выражается в том, что информация определяется с точки зрения меры преобразования ее различных структур, которые остаются инвариантными при различных топологических изменениях. Этот подход разрабатывался американским

\_

 $<sup>^{1}</sup>$  Архангельский А.В. Топология // Математическая энциклопедия. Т. 5. М., 1985. С. 394–395.

ученым русского происхождения Н.П. Рашевским (N. Rashevsky) и им же был успешно применен к анализу социальных процессов.

Наряду с повсеместным отождествлением топологии и рефлексии в философии, в отечественной гуманитарной литературе термин «топология» употребляется в качестве оператора особенности места, о котором идет речь. Однако его применение далеко от естественнонаучной строгости. которая при экстраполяции на гуманитарный объект утрачивается. Его использование не предваряется трудом по обоснованию перехода от топографии или географии к топологии, и тогда остаются без внимания следствия признания несоизмеримости топосов. Переход от единого языка, и любой другой единой системы кодирования: единиц географической сетки, высоты над уровнем моря (как будто у моря один уровень, а тем более у океана), - к собственно топологии не приходит. Топология не покрывается и тем более не сводится к ландшафту, географии и топографии, особенности места. В гуманитарном дискурсе топология отсылает к более строгому значению, которое обретается онтологическим ее прочтением.

В понятийном аппарате философии XX века термин «топология» не нов. Сошлюсь лишь на работу немецкого исследователя Вольфганга Маркса, о ней будет разговор ниже, назвавшего свою книгу «Топология рефлексии» или точнее (исходя из ее содержания) «Рефлексия в топологии»<sup>2</sup>. В отечественной литературе И.А. Акчурин прослеживает возникновение идей, предшествующих понятию «топология» у Ф. Ницше, П.А. Флоренского и М. Хайдегера, последний в диалоге о мышлении утверждением о том, что «окрестность сама является и далью и длительностью», «вводит основное для теоретико-множественной топологии понятие окрестности в фундамент современ-ной философии»<sup>3</sup>. В.А. Подорога полагает, что топология «яв-

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: Рашевский Н.П. Математическая биофизика. М., 1938.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Marx W. Reflexionstopologie. Tübingen: Mohr, 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Акчурин И.А. Топология и идентификация личности // Вопросы

ляется геометрией события, а не мысли о событии» 1. С.А. Азаренко анализирует топологию культурного воспроизводства и перспективы социально-топологического способа описания в современном обществознании<sup>2</sup>. Отдельного внимания заслуживает изложенная в духе Д. Кампера мысль В.Ю. Сухачева, полагающего, что «топология описывает не феномены, а топосы, на которых они находятся, разрывы и дистанции между ними, над ними, под ними и те, которые проходят через них, это - топология перемещения потоков желания, развертывания тел. Обрашаясь к топологии, мы выходим из Времени не в безвременье, в омертвевшие и замершие ландшафты с неподвижно застывшими позиционностями, напротив, различная уплотненность, плотность пространства и времени, их размытость, диссеминированность, рассеянное пространство и время – все это становится темой размышления»<sup>3</sup>.

Стойкий интерес к телу – симптом радикального разрыва сознания и тела, провозглашенного Декартом в XVII веке, но достигший своего максимума к началу XX века. Но затем в западной философии (линия Кьеркегор, Шопенгау-эр, Ницше, Фрейд, Мерло-Понти и др.) приходит осознание негативных последствий такого разрыва. 4 Пришло понима-

философии. 1994. № 5. С. 144.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. С. 259.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Азаренко С.А. Топологія культурного воспроизводства: (На материале русской культуры. Екатеринбург, 2000; Его же. Перспективы социально-топологического способа описания в современном обществознании // Социумы. Екатеринбуюг. 2002. № 8.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. Этос сознания. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. С. 241.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> История проникновения термина «рефлексия», история рецепции – приятия и неприятия – его в России различными школами и направлениями мысли – весьма интересная, но самостоятельная задача. Приведу, к примеру, лишь одно из них, оттеняющих и «Критику отвлеченных начал», и «Апофеоз беспочвенности», и поиски всеединства: «Мечта Декарта о независимости духов от пространства и времени – решительная нелепость. Все ограниченное, по необходимости, зависит от про-

ние, что сознание зависит от контекста, что оно не противостоит телу, напротив, оно связано с ним неразрывно. На них влияет масса факторов: экономическая и политическая ситуация, состояние экологической, культурной и визуальной экологии. Топологическая рефлексия, учитывая это, собирает не только воздействия контекста, которые известны на данный момент, но и импульсы, идущие из тех условий, которые еще не схвачены и не удерживаемы в понятии. К последним можно отнести слабые взаимодействия. Но слабые воздействия в определенных условиях оказываются более сильными, чем воздействия, традиционно признаваемые сильными. Таким образом, топологическая рефлексия – это рефлексия разумного тела из определенного топоса: она есть результат их состояния, включающего все оттенки взаимодействия: и противостояние, и полемос, и hybris. и сострадание, и сожжение, и многое другое. Топологическая рефлексия не вне места, она всегда уместна.

С помощью термина «топология» современные психологи, например, различают феноменальное тело и эмпирические границы тела человека. Характерен вывод А.Ш. Тхостова: «Топология субъекта не совпадает с эмпирическими границами его тела: она может быть как вынесена во вне, так и погружена внутрь тела и даже в само содержание сознания». В психологии же в целом механизмы формирования образа себя, своего тела – феноменального тела связываются с самонаблюдением своих собственных психических реакций и состояний. Ограничив предмет рамками пересечения психологических и социологических методов, социальная психология включает объяснительный ресурс зеркальной рефлексии, своеобразно трактуемой ею в связи с конкретизацией предмета — абстрактного субъекта, до

странства» (Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти. СПб., 2011. С. 294). Искушение развернутого комментария по поводу интернациональной природы христианства, его интервенции далеких от Палестины топосов оставлю для другого раза.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Тхостов А.Ш.* Топология субъекта: Опыт феноменологического исследования // Вестник МГУ, сер. 14. Психология, 1994. № 3. С. 12.

уровня человека как носителя социальных и психологических качеств. В самоидентификацию, самооценку, самопонимание (саморефлексию) человеком самого себя включается оценка его членами малой группы, окружающими его людьми (см. теорию «зеркального» Я, «ролевую» теорию личности), способность отрефлексировать позицию «другого» и его оценку меня. Но, как известно, другой – не безучастное и механическое зеркало, оно отражает не только другого, но и свои состояния, и оценку другим оценивающего; налицо диалог взаимоотражений, интерактивность и взаимовлияние. Зеркало искривляется подобно зеркалу романтиков, становясь то вогнутым, то выпуклым, дающим и возвышающий и уничижительный, поощряющий или осуждающий, принимающий или отторгающий и т.д. образ. Наличие различных контекстов, оценок разных групп повышает критерий адекватности самовосприятия.

На характерные свойства топологии в гуманитарном пространстве указывает и К. Хюбнер: «Если использовать язык современной математики и физики, то можно сказать, что исторические архэ представляют собой как топологические, так и метрические сингулярности в профанном времени. Они являются топологическими сингулярностями, поскольку порядок и направление времени могут быть в них перевернуты так, что они в качестве прошлого способны оказывать влияние на настоящее без каких-либо промежуточных звеньев; метрическими сингулярностями их делает то обстоятельство, что никакой определенный отрезок длительности не является конститутивным фактором их идентичности» Курт Хюбнер различает природные и исторические архэ и показывает специфику использования термина «топология» в различных дискурсах. Внимательно (в силу своего естественнонаучного образования) относясь к естественнонаучному его содержанию, Хюбнер определяет допущения, при которых использование этого

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 316.

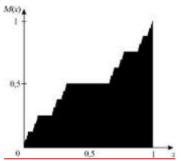
термина в гуманитарной сфере – корректно. Методологическую эффективность демонстрирует топологическое рассмотрение мифологического времени в соотнесении со временем смертных, человеческим временем или иначе, сакрального времени с профанным.

### Демарш чертовой лестницы

Поскольку топологическое измерение не количественно, а топология сравнима с мерой как Единое с единицей, постольку топология не дает возможности арифметического счета в той же мере, как мифологическое время нельзя измерить календарным. Она образует множество, прозрачное внутри себя, не воспроизводимое простым подсчетом его особенностей; топология не просчитываема, но прочитываема. Она включает как неметризуемое, так и метризуемое множество. В естественных науках к понятию топологического пространства (пространства с топологией) прибегают тогда, когда нет возможности найти универсальную меру, когда множество, во-первых, «не берется» простой разбивкой на «единицы» множества, а во-вторых, это множество не является случайным набором элементов. Топо-

<sup>1</sup> Проявлением такого методологического подхода является оценка В. Саксона работы Ю.Г. Симонова «Морфометрический анализ рельефа» (1998), в которой он исходит из общего мнения, что «область приложения математики поистине безгранична. Математические методы уже давно и смело проникли во все области человеческого знания, в том числе туда, где, по выражению В.И. Вернадского, «формализованные теории не позволяют увидеть ничего нового». Еще одной благодатной нивой для математики стала морфометрия, или наука о «геометрических свойствах рельефа земной поверхности». Однако недостатком рецензируемой книги является то, что «морфометрия пользуется сравнительно простыми методами. Ее главной преамбулой остается "геометризация рельефа", то есть несколько упрощенное рассмотрение последнего как совокупности простых геометрических тел. Такие направления современной математики, как теория случайных процессов и топология, где подобные проблемы давно и успешно решаются в рамках совсем иных методов, морфометрии пока неизвестны» (Саксон В. Математические тайны земного рельефа геоморфологически значимый результат // Книжное обозрение

логическое пространство всегда структурно, как это можно увидеть на схеме, получившей саркастическое название (не из-за чертовски спутанной и непредсказуемой высоты и длины ступеней?) чертовой лесницы, получившей еще иные названия: колючая линия, замкнутая линия бесконечной длины, математический ковер, – и все вместе ведут к тому, что Евклид отказывает нам в помощи понять ее (см. рис.). Математики ставят вопрос: а нужны ли строгие определения ее?



Но, говоря о топологической рефлексии, следует, возможно, оправдать (вопрос: нужно ли?) нестрогое использование математического термина в гуманитарных науках. Такая задача неявно исходит из презумпции, что подлинный смысл топологии раскрывается только в строгом математическом определении его. Исподволь строится нововременная иерархия научности, определяемой безусловным критерием — степенью математизации дискурса той или иной науки. Тогда ценным считается математическая строгость определения, и, напротив, нестрогое — это ненаучное, неточное, несущее неподлинный смысл. Истинность задана

<sup>«</sup>Ex libris HГ». 25.11.1999. C. 5).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Виленкин Н.Я. Рассказы о множествах. М.: Наука, 1965. С. 86–87.

максимой платоновской академии, выстроившей в западной культуре эту иерархию: идеальное, чистое, строгое - истинно и ценно само по себе, а неидеальное, нестрогое, грязное - неистинно и менее ценно (стоит ли здесь напоминать трудности определения идеи грязи, сора и «всякой другой не заслуживающей внимания дряни» Платоном?). Таким образом, мы имеем охватывающую весь горизонт картину использования термина: от истинного и ценного до менее истинного и не столь ценного, от чистого к нечистому. В ней нет изначального центра истинного высказывания, нет иерархии ценностей, но есть соприсутствие равноценных модусов, отражающих общую всем тенденцию. Есть попытка ответить на проблемы времени своими средствами, дополняющими друг друга в деле определения направления развития, способа решения как глобальных, так и локальных проблем. При том, что в этой картине, создаваемой топологической рефлексией, нет исходной математической строгости, но есть компенсирующий ее живой опыт про- и выживания в данное время и в данном месте. Тогда версии такого опыта в равной мере претендуют на понимание существа дела гуманитарно трактуемой топологии, поскольку события структурируются по признаку соответствия «моему» опыту, «моему» ощущению времени, «моим» ожиданиям, «моим» интенциям мыслить так, а не иначе. Даже там, где понятие «топология» не встречается, мы можем отследить ее присутствие в смене стратегий обрашения  $\kappa$  единичному и c единичным, по тому,  $\kappa a \kappa$  ставится вопрос о связи этого тезиса с контекстом, с конъюнкцией сил и политических ориентаций. Совершенно очевидно, что отказ от участия в политике и (что важнее) микрополитике на руку тем, кто политику проводит скрытым образом.

#### Обращение к порядку логоса

Обращение к топологии провоцирует поиск «нового»

звучания Логоса в современном контексте<sup>1</sup>. Свое собственное лицо  $\lambda$ óуоς начинает обретать путем негативного определения гатіо, вычитая из последнего счет, геометрическую плоскость и однокачественность, метафизическую чистоту разума (на что, собственно говоря, обратил внимание Хайдеггер, что было привнесено в  $\lambda$ óуоς при переводе на латынь, но и не менее важно то, что было изъято из его содержания). Именно потому, что греческий  $\lambda$ óуоς не покрывается универсальными единицами измерения и не исчерпывается ими, аккумуляция опыта отечественной мысли рождает сегодня способность познания, *участвующего* в познаваемом объекте и сопереживающего ему (что убедительно было обосновано В.Ф. Эрном еще в 1910 г.<sup>2</sup>). Интенция топологической рефлексии на реанимацию тех стратегий отношения к миру, которые были до поры до

<sup>1</sup> Насколько оно ново и не является ли возвращением на время забытым стратегиям отношения к миру, предстоит еще разобраться. Одно уже сейчас известно, что Логос Герклита, например, распространялся на каждый фрагмент его речей: «Четкая метрическая формула фрагментов Гераклита соответсвует принципу, им постулируемому, а именно, Логосу, который проявляет себя во всем, а, значит, и в речи, причем не только в смысле, что она о Логосе, но и в том, что она и есть Логос», пишет, ссылаясь на Карла Дайгребера (Deichgräber, K. Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit. Wiesbaden, 1963 переводчик поэтики Аристотеля Е. Алымова (Алымова Е. Миметическое начало поэтического искусства // Античный мимесис. СПб., 2008. С. 10). Строго говоря, не только речь есть Логос, но и остановка, и само обращение мысли на самое себя и сам ритм выражения того, что мыслью схвачено, подчинено все тому же самому Логосу, следует его неравнодушной ни к истине, ни к добру и красоте логике меры. Таким образом, и в речи, выражающей философский смысл. и в акте рефлексивного самоотчета и ритме постиженияизложения мы не можем разъять топос от Логоса, природу вещей как таковых и природу вещей, необходимых для выживания в данном месте. рефлексию и место (топос в аристотелевском смысле места в речи смысле), где эта рефлексия происходит.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См.: Эри В.Ф. Борьба за логос. Природа философского сомнения // Эри В.Ф. Соч. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 71–108. В современной отечественной философии эту тему активно исследует И.А. Кребель (см.: Кребель И.А. Территория предела: Эстетика мысли русского модерна. М.: «Канонт-» РООИ «Реабилитация», 2011).

времени преданы забвению при переводе λόγος а в режим в ratio. Со временем «забвение» обнажает проблему соотносимости культур, а затем и λόγος ов различных миров, их не конвертируемых друг в друга систем оценки жизненности культур (в том числе хозяйственного уклада) в данном месте и данное время. Потребность в соотнесении несоизмеримого, «соизмерении» уникальных топосов, не редуцируемых без остатка к третьему универсуму меры, поиск инвариантов там. где недееспособна универсальная и строгая мера, инвестирует поиск «внеколичественной» единицы меры. Но последняя никак не может быть простой констелляцией разнородного или поверхностным сопоставлением внешних свойств. В такой ситуации появляется необходимость в новом типе рефлексии - топологической рефлексии. Не перекодирование знаков и не сводящаяся к универсальному образу идентификация, но сопереживание и соотнесения себя с тем, что исключается из образа человека разумного (каннибализм, кровавые человеческие жертвоприношения, коллективные мистерии и оргии) составляют природу этой рефлексии. Топологическая рефлексия, в отличие от классической, получает более одного зеркального образа; топологическое восприятие, проникая сквозь поверхностный блеск, учитывает как изнанку, так и особенность внутренней структуры, а не только строго определенную «оптическую» конфигурацию. Она согласно ее изначальному смыслу древнегреческого слова есть поворачивание, обращение назад, обращение внимания, забота и, повторю важное для нашего исследования, обраще-ние или пребывание в каком-либо месте. Пребывание как нахождение, как про- и выживание, как ответственность за это место перед другими, перед собой и будущими поколениями. Если рефлексия говорит об общей схеме обращения, то логика топологической рефлексии приводит к уникальному, нигде в точности не повторяющемуся месту, той Земле, которая рождает соответствующий вид философии (метафизику, эмпиризм, прагматизм, восточную философию и т.д.).

Есть место задать себе крайне трудный, но неотложный

вопрос: кто проводит топологическую рефлексию? Поскольку отказ от индивидуального и антропоморфного автора, человека, субъекта требует имперсональных носителей целеполагания и воли достижения цели. Они безумны постольку, поскольку «ум», «активность», «целеполагание» и «мотив» переносятся на под-лежащее субъекту: контексту, топосу, языку, образу, медиа, подобно природе, которая «есть цель» и «ради чего» (Аристотель). Заостряя вопрос, спросили себя, какова природа самодвижения? Почему нечто само себя движет, например, зарождаются организмы, а затем, развившись, выползают на сущу?

Выживание всегла нелинейно, а посему и безумно и по импульсу, и по определению целей; между восприятием привычного и неприятием неизвестного внедряется то, что диктует выживание коллективного тела, то, что часто решительно противоречит инстинкту самосохранения индивидуального тела, установлению равновесия со средой. Если в XX веке открылось то, как «желание» бессознательнооблекалось рациональную форму, бессознательного в структуре внешне целерационального поступ-ка, то в архаике ситуация была прямо противоположна. В опыт выживания – изначально имперсональный, инстинктивный, коллективный – рефлексивное малопомалу встраивалось в мотивацию поведения. Гипертрофированный в современности до онтологического статуса принцип удовольствия на начальных ступенях антропосоциогенеза не играл такой важной роли. Жизненные процессы регулировались принципом симметрии ран архаического Космоса, который давал ни с чем не сравнимое удовольствие коллективному телу – чувство уверенности и равной платы за деяния. Была ли первая рефлексия бессознательна? Да и может ли быть бессознательной рефлексия? Эти непростые вопросы, надеюсь, найдут ответы в этой книге.

Принципы неклассической рациональности дают нам объяснение того, как возможна рефлексия топоса, притом, что условием существования самого топоса является чело-

век, несущий не столько психофизиологическую, сколько рацио-топологическую данность. Стихийно-разумная в своей нерасчлененности реальность удерживает в неразделенности метафоры мысли (как если бы признали, что метафора наличия сознания у деревьев, корней, животных обрела равноценный с понятием рефлексии статус, а надиндивидуальный дух, мысль поверх отдельного человека – тело). Доведенная до логического предела мысль о под-лежашем и пред-стоящем субъекту условии, дает основание для неожиданного вывода: в пределе, топос в топологической рефлексии мыслит сам себя. Топос – это мысле-место. Место, существующее при непосредственном участии человеческой разумной заботы, как культурное животное, природный заповедник, музей. Разумное попечение приобретает статус ноосферы Вернадского, но оно же может разрушить условия производства разумности, самое живое.

Топос реанимирует действенный и объяснительный потенциал греческого Логоса, который понимается не только как «тот способ, каким мы спрашиваем еще и сегодня, является греческим»<sup>1</sup>, но тот способ каким мы действуем в неотложных обстоятельствах, является по преимуществу греческим. Мир, взятый под категорией Логос, выражает существо рефлексии топоса и топологической рефлексии, вместе взятых. Посему не стягиваемый никакими усилиями разрыв рефлексии топоса и топологической рефлексии оставляет нам полноправное господство Логоса в его исходном и посему отвечающем существу дела выживания образом. Он вбирает раздражение, интуицию, провидение, немотивированные действия и остановку, возвращение и геометрическую проекцию настоящего. Топос есть единство неразумной ситуативной адекватности и разумной неукоснительной воли.

Под-лежащее открывает себя в образе персоны, героя, романитической фигуры художника (но вот ведь парадокс: образ бунтаря-индивидуалиста, возвышающегося над тол-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8 С. 113–123.

пой, опирается на дух земли, выражает душу народа, то есть то, что им лишь транслируется. Он – медиум, ставший выше соединения и соединяемых. Транслируя он занимет господствующее, противоречащее принятым нормам и правилам положение художника.

## Агон немецкой и французской мысли

Философия не сводима не только к дальним, но и к соседним, расположенным в одном регионе, топосам, о чем ведали издревле: «Ибо земля, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею, не такова, как земля Египетская, из которой вышли вы» (Втор. 11:10). Я же имею в виду, прежде всего Германию и Францию».

Агон немецкой и французской философских традиций имеет предысторию. Существует легенда, что Гегель на просьбу Огюста Конта изложить сущность своей философии вкратце, общедоступно и по-французски, ответил: «К сожалению, мою философию нельзя изложить ни вкрат-це. ни общедоступно, ни, тем более, по-французски»<sup>1</sup>. Сошлюсь на Ж.-Ф. Лиотара, который, объясняя, почему де-ло Хайдеггера - «французское» дело, писал следующее: «С конца XVIII века во Франции, по сути дела, отсутствовала сколь бы то ни было серьезная (то есть адекватная развивающемуся миру) философия. Философия была немецкой. Французы формулировали факты этого нового, буржуазного мира в исторических, политических и (быть может, в первую очередь) литературных и художественных терминах. Французские философы, как повелось со времен Просвещения, были одновременно политиками и писателями. Иными словами, отношение к мысли они разрабатывали вместе с социальными и лингвистическими отношениями. По другую сторону Рейна развивалась великая традиция

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> А. В. Гулыга приводит вариацию этого исторического анекдота в книге о Гегеле (см.: *Гулыга А.В.* Гегель. М., 1970. С. 38).

спекулятивного мышления (и в этом его глубинное отличие от французской мысли) непосредственным наследником теологии и пытающегося преодолеть кантовский кризис»<sup>1</sup>.

Широко распространено мнение, что хайдегтеровский проект поиска корней европейской философии, сбившейся с пути в переводе на латынь, включает всю Европу, частью которой является Германия. Речь у Хайдегтера шла о «спасении Запада». Французские мыслители указывают на социальный и идеологический контекст его предприятия. Деструкции подвергаются латиняне, франки и римляне в первую очередь. Исключив наследие латинского языка, германские народы вполне могут приобщиться к истин-ной – не испорченной – философии греков, и на этом основании полагать, что именно они являются подлинными их наследниками.

Еще Винкельман говорил: «Нам следует подражать древним, чтобы самим стать, коли это возможно, неподражаемыми». Но оставалось понять, в чем же следует подражать древним так, чтобы добиться коренного отличия немцев. Для прояснения сути дела мне придется привести довольно длинную цитату из Филиппа Лаку-Лабарта и Жан-Люка Нанси: «Ни для кого не секрет, что открытие, которое сделали немцы на заре спекулятивного идеализма и романтической филологии (в последнем десятилетии XVIII века, в Йене, где-то между Шлегелем, Гёльдерлином, Гегелем и Шеллингом) состояло в том, что было, дескать, две Греции: Греция меры и ясности, теории и искусства (в собственном смысле этих слов), «прекрасной формы», мужественной и героической строгости, закона, Града, светлого дня: и Греция погребенная, темная (или слишком уж слепящая). Греция исконная и первобытная с ее леденящими ритуалами, леденящими душу жертвоприношениями и повальными опьянениями, Греция культа мертвых и Земли-Матери, - короче говоря, Греция мистическая, на которой первая с большим трудом (то есть, «вытесняя» ее) воздвиг-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи»: пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома. 2001. С. 166.

ла себя, но которая все время глухо давала себя знать вплоть до конечного крушения, в особенности в трагедиях и мистериальных религиях. И след этого раздвоения Греции можно проследить по всей немецкой мысли, начиная, например, с Гёльдерлиновского разбора Софокла или «Феноменологии духа» и кончая Хайдеггером, захватив по пути «Миtterrecht» Баховена, «Психею» Роде или оппозицию дионисийского и апполоновского, структурирующую «Рождение трагедии»<sup>1</sup>.

Рефлексия, таким образом, производна не только от времени, но и места (заметим, как и генеалогия и герменевтика. так и «деконструкция имеет место», о чем писал Деррида своему японскому другу), условий топоса, ритма, темпа и качества преобразований на этом месте и самого этого места.<sup>2</sup> Она неотделима от нравственных составляющих мысли - того, что всегда отличало мысль соотечественника от западного мыслителя. Стоит указать на то, что не только мысль русских философов, но и жесты радикальных художников отличались этическим измерением, которое, вопреки намерениям художников, никакими усилиями не преодолевалось ими: «Русские художники, - замеча-ет тонкий знаток изобразительного искусства Д. В. Сарабья-нов, - даже в тех случаях, когда шли на крайние формальные эксперименты, искали способ выразить идеи духовного становления и душевный порыв; эксперимент приобретал значение содержательного опыта. Идея <чистой живописи>, владевшая умами французских живописцев и приведшая к небывалому очищению палитры, не привилась на

 $^1$  Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.Л. Нацистский миф: Пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 37.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Приведу позицию финского философа, непосредственно относящуюся к нашему вопросу: «Те же культуры, которые претендуют на универсальность, на самом деле являются локальными, но стремятся свою локальность скрыть» (Ваден Т. «Что такое «локальное мышление»? (Может ли существовать финская философия?)» // Хора, Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2008. № 1. С. 91).

русской почве. Русская культура, сохранявшая к началу XX века своеобразную синтетичность, была слишком одержима исканиями истины и добра, чтобы обрести конечную цель в живописном открытии»<sup>1</sup>. Следует заметить, что причина все же не в сознательном искании, но скорее невозможности творить иначе, ибо воспитание строя мысли и чувства, мироощущение, телесные и метафизические устремления воспитаны своеобразным контекстом, широта ландшафта которого, своеобразие исторического пути, деспотические скрепы, уравновешивающиеся плотной «заботой» общинного характера жизни – все в целом не давали иной перспективы творчества. Вспомним, когда Сартр поехал учиться феноменологии в Германию, стал ли он менее французским мыслителем.

Как для аналитики проблем современности, так и реконструкции архаического пространства во всех формах его проявления наиболее приемлемым оказалась «топологическая рефлексия». Она, замечу, принципиально воспроизводит элементы архаического отношения к миру, что совпадает с адекватной настоящему моменту рефлексией архаического, – поскольку оно не может не включать основание мысли в саму мысль. Топологическая рефлексия таким образом включает условие ее в процесс самой рефлек-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Каталог выставки: «Москва – Париж. 1900–1930»: В 2 кн. Кн. 1. Изд-во: «Советский художник», 1981. С. 26. Следует заметить, что причина все же не в сознательном искании, но скорее невозможности творить иначе, ибо воспитание, строй мысли и чувства, телесность и контекст - все в целом не давало иной возможности творчества. Самоотчет русскости в своем и по формам, и по эстетике интернациональном творчестве дает член известной отечественной арт-группы AES+F Татьяна Арзамашева: «Искусство несет на себе печать национального характера. Произведение француза нетрудно отличить от произведения черного американца. Различны темы работ, подходы к художественным задачам, точки зрения. Мы используем международную лексику, оперируем интернациональной проблематикой (в центре внимания - взаимодействие реального и виртуального, политических и социальных контекстов). Но в наших работах всегда ощутимо русское восприятие жизни» (Арзамасова Т. Образ не требует перевода / Беседу ведет и комментирует Сергей Анашкин // Искусство кино. 2010. № 6. С. 119).

сии, что означает необходимость отслеживать (рефлексировать), кто мною видит, чувствует, говорит, воспринимает. Ибо после той напряженной работы, проделанной философской мыслью в XX веке, мы уже не вольны быть наивно-благодушными, верить в исключительную самопобуждающуюся работу разума, активности субъекта, игнорируя активность языка, образа, контекста, среды, структур, объекта, наконец. Это последнее смещает фокус внимания с активности субъекта на активность объекта, его инициирующие и определяющие познание и деятельность субъекта интенции, его, например, самонастраивающаяся концентрация зрения на определенных прежними образами объектах, на производящиеся речевые акты посредством субъекта. Субъект ведом, его активность вторична, его рефлексивное самомнение опирается на исключительный (зеркальный) случай, трансформирующий и возводящий этот зеркальный случай до обоснованной и подтвержденной истины. Все это вместе указывает на способы его ведомости, на исполнение им тех ролей, которые задуманы и написаны не им: язык говорит мной, образ видит мной, медиа мной сообщаются, а «некто во мне воспринимает, но не я воспринимаю» (М. Мерло-Понти). Ситуация заданности внешней инстанцией «своболного действия человека» точно схвачена Гердером, когда он размышляет о том, почему же высшие существа невидимы: «Человек, созданный для свободы, должен был стать не бездумным подражателем высших существ, не обезьяной, а и там, где высшая сила руководит им, должен был предаваться счастливой иллюзии, будто действует по собственной воле, самостоятельно. И чтобы успокоить его душу, чтобы оставить ему ту благородную гордость, на которой держится исполнение им своего предназначения, человек лишен был созерцания высших существ; если бы мы узнали их, то, наверное, стали бы презирать самих себя»<sup>1</sup>. Человек нуждается в иллю-

 $<sup>^{1}</sup>$  Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука,

зии своеволия. Ведь одна из характеристик топологической рефлексии ее своеволие. Она проводится только по воле человека, выражая интересы топоса, как бы ни входили они в противоречие с интересами всеобщего, общепринятого, универсального. Видимо, в этом смысле раскрывается афористическая сила выражения «энергия заблуждения» Л.Н. Толстого, которое так любил цитировать формалист В.Б. Шкловский; в этом же вижу освежающее и открывающее новую оптику видения и дающее новый ракурс анализа утверждения структуралистов, обнажающих работу структур в восприятии, в речи, в видении отдельного человека, работу невидимую, производимую вне конкретного места и вне конкретного человека.

#### Замкнутая бесконечность

Рефлексия же в топологической структуре или, что здесь одно и тоже, топологическая рефлексия – это первое проявление отказа от lumen naturalis трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и тем самым отражающегося лишь от внешней поверхности однокачественных секторов: шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас уникальным образом, шаг от регулярного тождества к тождеству единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с абстрактной единиией, для которой равнотождественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии, хотя инвариантной, но неметризуемой структуры. Результатом ее являются не идеальные объекты, но концепты, которые есть продукт в равной мере и теоретического самопознания, и познания природы, и художественного обобщения, и эстетического опыта, и экологической и этической ответственности за топос.

Как только мы упоминаем этическую ответственность или моральную укорененность топологической рефлексии,

тотчас неотступно возникает мысль об общечеловеческих ценностях, о моральном законе, о религиозных заповедях. Мыслить локально и мыслить морально – абсолютно несовместимые стратегии мысли ни в трансцендентальном, ни в абсолютном модусах рефлексии. По строгому разумению, как раз напротив, кто не мыслит исходя из этической размерности, тот вообще не мыслит, он налагает общие схемы на уникальное, смотрит поверх топоса, игнорирует чувственное восприятие, и, вспомнив диагноз Аристотеля, становится «похож на сумасшелшего». Всегла мыслят за кого-то: полис, империю, Бога, науку, запад, комфорт. Но всегла мыслят (после разделения умственного и физического труда) элиты за свой народ, поэты чувствуют за него, художники видят и изображают за него. В настоящее время у нас критики цинического разума быть не может. Она не про наши просторы, как не про нас критика развитого капитализма, поскольку ни первого, ни второго у нас нет. Будет ли – вопрос отдельный. В период строительства развитого демократического, а, по сути, капиталистического, общества это неуместно. Мы не циничны, мы реактивны, нетерпеливы, недальновидны, недисциплинированны, безграничны<sup>1</sup>, без гордости и боли за малую и большую Родину, без жертвенного к ней отношения. А земля без жертвоприношений – территория, которой жертвуют во «благо» центра, в интересах центра. И чем дальше центр, тем легче жертвовать своей периферией. Посему критику цинизма государства по отношению к идеалам, им исповедуемым, мы можем примерять лишь к себе будущим. Возможно будущим. На сегодняшний день у нас цинизм частного лица

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Надлежащая дисциплина коллективного тела в рамках соответствующих границ, опирающаяся на «Воспитание чувства границы» (см.: Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет. М., 2001), не ведома нашим соотечественникам по вполне очевидным топографическим — территориальным — причинам. Замечу, что идея всемирной революции исходила из революции, победившей на 1/6 части суши. Поэтому она с легкостью экстраполировалась на оставшиеся 5/6 частей.

обогащающегося. Но парадокс опережающей критики в том, что будущее в полноте своего проявления может не наступить. Посему такая критика «цинического разума» контрпродуктивна. Но если быть внимательным и подозрительным, тогда надо спрашивая себя, какие интересы выражает критикующий, из какого места он говорит, интересы кого тела он выражает (нас не должна смущать присушая искренность говоряшего – способность увлеченности другим, как давно подметили отечественные мыслители. есть одна из неистребимых особенностей национального телоса). У нас нет прагматизма (который составляет как смысл римского права, воплощеного в известной формуле: «Польза – мать доброго и справедливого»), нет понимания интересов целого, нет признания ответственности за большой и малый топос: «это моя страна», «это мой край». Налицо – идеализм и производные его: инфантилизм. выражающийся в том, что воспринимается, примеряется чужая мера витринной демократии, чужого собирающего в свете глобальных медиа взгляда. взгляда конституирующего нас изнутри. Когда-то Чаадаев с печалью заметил об отсутствии в прошлом у нас религиозных войн, кои были в Европе: «Пусть поверхностная философия вопиет, сколько хочет, по поводу религиозных войн и костров, зажженных нетерпимостью, - мы можем только завидовать доле народов, создавших себе в борьбе мнений, в кровавых битвах за дело истины целый мир идей, которого мы даже представить себе не можем, не говоря уже о том, чтобы перенестись в него телом и душой, как у нас об этом мечтают»<sup>1</sup>. (Замечу, хотя он и чувствовал себя европейцем: «В злосчастном искусстве войны были ли v них (китайцев. – B.C.) Фридрихи и Бонапарты, как у нас?» Понимаю и тем объясняю, что китайцы тогда, как сегодня инопланетяне, собирали всех – европейцев? – в одно человечество.) Нынешним соотечественникам Чаадаева не хватает прагматизма, выражения интересов своего топоса и споров внутри топоса,

 $<sup>^1</sup>$  Чаадаев П.Я. Философские письма // Чаадаев П.Я. Соч., М., 1989. С. 115.

внутри своей культуры, ответственности за локальное. Заметим с прискорбием, что Чаалаев объявлен сумасшелшим за то, что не признавал отечественную филосфскую мысль. Поэтому так легко – все еще и в который уж раз – у нас так действенны пафос, демагогия капитализма-либерализма, идеи революции. Возможно, повторюсь, но ответственно продумывая интересы места, выражая интересы его, интеллектуал всегда рискует стать циником, войти в противоречие со своей исходной философской, идеологической или политической позицией, совпасть с противником, оппонентом. Но эти трансформации говорят не о стратегии всеприятия и дозволенности, но, напротив, о мучительном продумывании концепта до логического конца, до ситуации, когда все посылки из тезиса сделаны, когда ты с неизбежностью приходишь к признанию правоты противоположной исходной позиции, чуждой тебе точки зрения, к противным убеждениям.

Топологическая рефлексия есть восхождение от абстрактного к конкретному, есть движение от тотального к локальному, которое – на поверку – дело трудное и опасное, здесь выражение «рискну предположить» не безобидный риторический оборот, но поставленный на карту авторитет. Когда, например, мировая экономическая элита думает за слаборазвитые страны, запрещая им вырубать свои леса, то мыслит ли «за них» или, быть может, больше за себя, за свое комфортное существование, а за них «в конечном счете»? Очень трудный вопрос - найти общность интересов выживания одних и потребления других, интересов стратегических и местных, извне и изнутри. Абсолютно невозможна фигура мысли «за нас», но только так мысль возможна, поскольку мысль из себя самой пуста. Но есть другой, для меня более важный момент, чувство меры, которое имманентно топологической рефлексии. Важно понимать, кто мыслит «вместо», а кто «из места», сочувствуя, например, телу, расположившемуся, распростершемуся на бескрайних просторах, телу, чувствующему за монгольско-казахской разреженностью угрозу распрямиться до предела сжатой пружины Китая, развившихся Драконов. Наше тело ино-, а глядя из плотности посаженных рядом домов Запада, его городов и уделов, людей в очереди на профессорское, адвокатское и другое место престижной работы, — еще и недодисциплинированное тело.

Концепты топологической рефлексии проверяются не всеобшей формой предметов, не взглядом, паряшим над ними, но выживанием в реальных условиях и обиходе с реальными предметами. По этому признаку к понятию топологической рефлексии примыкает концепт рефлексивной монадологии, который разрабатывала Н.Н. Иванова: «Топос интеллигибельного, целостный в себе и для себя, не только оригинально представляет философскую рефлексию в ее созидательном потенциале, ее способности обратить в свою собственность «сами вещи», ее миротворческом замахе, но и побуждает возвратиться к рефлексии как имманентной многомерности мышления, восстановить ее полной и неурезанной, без карикатурных передержек, сводяших рефлексию к зеркальному отражению или к унылому самоповтору»<sup>1</sup>. Топологическая же рефлексия не есть разовый акт, который повторяет себя в режиме зеркального тождества, поскольку производится каждый раз заново, внося коррективы исходя из изменения как рефлексирующего, так и объекта рефлексии, учитывая к тому же практическое воздействие на состояние места, исходя из результатов предшествующей рефлексии. Она по необходимости многократна и многомерна. Многомерность ее задана не только многообразием способов самоотчета, но и истоков мысли, различных форм рациональности и, наконец, разнообразия практик признания истины.

В топологической рефлексии трудно не усмотреть общих тенденций возвращения идеи замкнутости и ограниченности, из которой исходит современная модель мира: «Во вселенной Галилея и Ньютона пространство разомкну-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Иванова Н.Н Рефлексивная монадология // Метафизические исследования. Вып. 6. Сознание. 1998. С. 43.

то и бесконечно простирается во все стороны: оно замкнуто в космосе Аристотеля и новейшей модели мира Эйнштейна»<sup>1</sup>. Классическая рефлексия, формирующаяся в контексте формирования идеи разомкнутой бесконечности в Новое время, топологическая – замкнутой. Замкнутой, но не статичной. Классический субъект подобен художни-ку «деспотично установившему неподвижную точку зрения. Отныне картина рождается из единого акта видения, и предметам стоит немалых усилий достичь зрительного луча. Зрачок художника водружается в центре пластического космоса, и вокруг него блуждают формы вещей. Неподвижный зрительный аппарат направляет свой луч-видоискатель прямо, без отклонений, не отдавая предпочтения ни одной фигуре. Сталкиваясь с предметом, луч не сосредоточивается на нем. и в результате вместо округлого тела возникает лишь поверхность, остановившая взгляд»<sup>2</sup>. Человек, руководствующийся топологической рефлексией, пребывая среди предметов, не статичен. Ибо топологическая рефлексия обращена как на собственное мышление – здесь рефлексия идет бок о бок с саморефлексией, - так и на местопроизводство акта рефлексии. Таким образом, субъект рефлексии постоянно обращается, а тем самым и превращается в выразителя интересов (идеолога) топоса. И. напротив. проблемы выживания влекут переосмысление абстрактных идеальных схем, накладываемых на ландшафт, телесность, мотивы принятия решений. Все, что мы знаем о глубине цивилизационного кризиса, переносится на кризис допущений рефлексивного разума. Акт топологической рефлексии венчает не итог, но гарантирует процесс. Если рефлексия классического типа исходит из допущения самопрозрачного сознания трансцендентального субъекта, раз за разом удостоверяющего тождество исход-

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб.: Наука, 2001. С. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ортега-и-Гассет X. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 196–197.

ного и конечного пункта мысли, то топологическая рефлексия предполагает процесс видоизменения доклассической в классическую, классической в неклассическую фигуру мысли, то есть исходит из того, что начало и конец не тождественны. При этом она удостоверяет тождественны. При этом она удостоверяет тождественного, обосновывает вывод при неполноте оснований и принятие решения с допущением всегда непредсказуемых последствий. Принципиально то, что топологическая рефлексия — это процесс напряженного диалога и взаимоотражения двух составляющих, каждая из сторон которых перманентно трансформируется и видоизменяется.

Примером кризиса абстрактных схем, или, иными словами, модернистской рациональности, может служить возведение современных микрорайонов города и населенных пунктов «городского типа». Их античеловеческий масштаб, их безликость, однообразие и всепоглащающая неуютность для человека, живущего там, купируются сказочным уютом маленьких домиков и зеленью деревьев на макетах архитекторов, которые предъявлялись высокому начальству на утверждение. Работает машина «индустриального платонизма» - термин ученика Гуссерля Гюнтера Андерса, охватывающий систему массового производства образов и объектов. Отсюда утверждение массового же взгляда в качестве устроителя жизни по рациональному проекту. В результате мы имеем еще одно подтверждение лозунгу: чем чище рефлексия, тем более загрязнена окружающая среда. В данном случае происходит выравнивание (т. е. загрязнение среды, поскольку «грязь — это вещество не на своем месте») не только ландшафта, но и визуальной среды, поскольку прямые линии, четко прочерченные прямые углы и любое однообразие противно природе в целом, и человека в частности, а посему создает агрессивную визуальную среду, ухудшает и тем загрязняет визуальное пространство, экологию видимого, поскольку производит насилие над потребностями человека жить в природной (родной ему искривленной, не геометрически прямолинейной) среде, над его витальной потребностью в визуальном разнообразии. Странный для западной цивилизации вывод о том, что прямолинейность, стерильность, однообразие ведут к загрязнению, полтвержлается, например, тем, что молернисткий проект квартала Прютт-Айгоу архитектора Минору Ямасахи (Minoru Yamasaki), получившего премию Американскго института архитекторов в 1951 году, который «был полон солнца, пространства, и зелени», – того, что Ле Корбюзье назвал «тремя основными радостями урбанизма»... В квартале было предусмотрено разделение пешеходного и транспортного движения, значительное игровое пространство»<sup>1</sup>. При кажушейся привлекательно-сти (а по отечественным критериям превосходных харак-теристиках этого комплекса) власти Сент-Луиса 5 июня 1972 года взорвали несколько его жилых домов. Причина – из-за геометрических плоскостей, визуальной монотонности, приведших к повышенному уровню преступности, психическим заболеваниям и вандализму. Вот уж поистине роковая, становящаяся символической роль архитектора Минору Ямасахи, с разрушением зданий которого связывают закат двух эпох: в 1972 г. – модерна, башен Торгового центра (он был их главным архитектором): в 2001 г. – пост-модерна.

Привлекательность во многом объясняется предъявленным макетом, дающим возможность увидеть проект сверху вниз, свысока. Но такой «взгляд сверху» или «снизу» на архитектуру был открыт в авангардистских экспериментах А. Родченко, спор о которых развернулся на страницах журнала «Новый ЛЕФ». Ее инициатором был Борис Кушнер, опубликовавший в журнале открытое письмо А. Родченко<sup>2</sup>. Он резко выступал против его ракурса съемки «сверху вниз» и «снизу вверх», который активно разрабатывал в своем творчестве выдающийся фотограф. С точки зрения Кушнера, экспрессия вертикального ракурса искажает объект, вносит помехи в фотоинформацию и тем самым противоречит принципам целесообразности и утили-

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодерна. М., 1985. С. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Кушнер Б. Открытое письмо // Новый ЛЕФ. 1928. № 8. С. 38–40.

тарности. Ныне мы столь однозначно оцениваем позиции авангардистов, в том числе и по вопросу ракурса съемки, который, на первый взглял, имеет лишь сугубо эстетическое значение. Оказывается, нет. В конкретной ситуации принятия решения искусство задавало специфический характер видения «взгляд сверху». Последний оказывается не только антиутилитарным, но и переведенным в иную нехудожественную сферу, в практическую сферу принятия решений, становится не-, а точнее сказать античеловеческим. Дело в том, что взгляд сверху рождает мелкий масштаб. который не может вмещать разнообразие природных, антропогенных ландшафтов и климатических особенностей, но именно на этом же основании подобные модели становятся универсальными и бессодержательными. Земля становится территорией, пятном, зоной, площадкой - пространством воплощенного модерна.

Предполагаю, что существует устойчивая зависимость самотождества и надежности оснований от степени абстракции субъекта. Трансцендентальный субъект обладает самотождеством, поскольку у него нет ни тела, ни информашии о расположении тела в месте производства акта рефлексии. Ему и только ему дана власть абсолютной точки зрения, исходя из которой «луч, падая перпендикулярно, отражает сам себя» (И. Микраэлиус). Так, с помощью зеркальной рефлексии обретаются надежные основания классики. Но и у рефлексии, ограниченной в пространстве и во времени, есть свои надежные основания. Архаическая основа – результат ограниченных усилий. Она строга в своей применимости и воодушевлении, которое – в отношении таких феноменов, как человеческие жертвоприношения. каннибализм - ныне именуется не иначе, как ужасом «проявлением дикости»<sup>1</sup>. Совестью, не ставшей еще внутрен-

Что, собственно, говорит нам Ю. Хабермас: «Отдельные эпохи теряют свое лицо в героическом поиске родственных уз современности с самым дальним и самым ближним: декадентство узнает себя непосредственно в варварском, диком, первобытном. Цель анархистов – взорвать исторический континуум – объясняет разрушительную силу эстетического сознания, которое восстает против нормативности традиции, жи-

ним рапорядителем, но пребывающей во внешнем, в совместной вести как законе о порядке проведения борозды на Земле, поведения во время ритуала, о со-стоянии человеческого сообщетсва и природы, понимания суровой неотложности ее законов. Земля для крестьянина, что холст для художника — чистая потенциальность, возможность самореализации, место приложения сил, радость сделанного труда.

По аналогии с математической топологией, топологическую рефлексию можно соотнести с таким созерцанием, которое предполагает обшую природу созерцаемого и созерцающего, но вместе с тем ясно, что она не сводит их к всеобшей единице, поскольку для топоса характерно геометафизическое измерение, гласящее, что мера в каждом конкретном случае обретается мучительно трудно. Фактически это является следованием принципу «подобное познается подобным» в том смысле, которое неявным образом, зачастую умалчивая это, содержит это положение, что одно подобное не тождественно другому, но лишь подобно ему, откуда всегда остается некоторый неверифицируемый остаток. Тем самым, идея топологической рефлексии не только ставит, но и актуализирует проблему соотносимости несоизмеримого. Крылатое выражение: «Понять другого – значит уподобиться ему» («comprende c'est égaler») говорит о том же, но *уподобиться* – еще не значит *стать* другим. В этом пункте мы находим моменты тождества топологиче-

вет опытом бунта против всего нормативного и нейтрализует как доброе с точки зрения морали, так и полезное с точки зрения практики, продолжает инсценировать диалектику тайны и скандала, алчно упиваясь тем ужасом, что исходит от кощунственного акта профанации, и вместе с тем отшатываясь от его пошлых результатов. Так, согласно Адорно, "признаки разброда суть печать подлинности модерна; то, благодаря чему он отчаянно отрицает замкнутость неизменного; взрыв – один из его инвариантов. Антитрадиционалистская энергия перерастает во всепоглощающий вихрь. Поэтому модерн – это миф, обращенный против себя самого; его вневременность становится катастрофой мгновения, разбивающего непрерывность времени"» (Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 42).

ской и архаической рефлексии. Так, духи места не только охраняли его, но и задавали механизм идентификации проживающим на этом месте людям. О том, что предпосылкой рефлексии в архаическом мышлении является мифологический принцип тождества человеческой природы коллективного тела и природы, окружающей человека, не на основе тождества мысли и то, о чем мысль, на основе сочувствия и симпатии, симметрии ран, боли и кровопролития. Человек не только выражал в слове, но и воплощал в чувстве, тотеме: отождествляя себя с животным, удостоверяя биологическое родство и историческую с ним связь, он устанавливал жизнетворную протоформу тождества. Если перед лицом экологических проблем отношение к миру становится сегодня более участливо, то такой диалог не утрачивает изначального смысла симпатии, воскрешая память саморанения, сожжения, самопожертвования, так отчетливо заявляющего о себе в актуальном искусстве. В топологической рефлексии - и в этом вижу всеприсутсвие архаического опыта, ушедшего в подсознание homo sapiens. - отменяется иерархия высшего и низшего, активного и пассивного начал, истока и итога.

Топологическая рефлексия совпадает с рефлексией архаического в тех моментах, в которых она есть возвращение к топосу мысли, во время первобытного состояния, состояния мысли и тела, единства индивидуального, коллективного и природного тела, то есть того истока, где мысль невычленима из других форм отношения к миру, где реакция непосредственно связана с потребностью/желанием/мыслью, где активность среды ощущается и осознается как собственная активность. В отождествлении с животным открывается для человека опыт животного, то есть более древнего, более надежного, с точки зрения выживания, опыта отношения к миру. Воскресить забытое, напомнить о чувство-действии до-родового тела, активировать до-индивидуальную и до-персональную память животно-го - которая, замечу, много длиннее, чем память культурная, его адаптации к меняющимся условиям жизни, - всё это позволяет архаический ритуал.

Для топологической рефлексии важно дойти и преодолеть болезненную точку жизни, точку жизненного роста и адаптироваться к новым условиям, для этого ей необходима и достаточна возможность каким-то образом трансформировать нечто, не сводя его к унифицирующей единице. Эта рефлексия не менее приблизительна, чем классическая. вымывающая посредством соответствующих процедур иные формы приближения, нежели количественно-числовое подобие, но приближающаяся в ином – не количественном, соучастливом - смысле. Она лишь понимает степень своей приближенности, не питая иллюзий, проистекающей из железной логики тождества. (Не странно ли. что мысль руководствуется железной логикой, а чувство – алмазной сутрой?) Заметим, что тождество - с необходимостью иллюзия, иллюзия события, для которого нет места в реальной жизни<sup>1</sup>. Мир тождеством удваивается, но не раскрывается<sup>2</sup>. Нетождественность классической рефлексией

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Как только покидаем сферу идеального, отвлеченного и пытаемся объяснить род или вид, мы попадаем в ситуацию неразличимости причины и следствия, вспоминаем о взаимокоррекции и взаимовлиянии. Так, к примеру, Аристотель, попытавшийся оспорить пифагорейцев и доказать правоту своей мысли, вовлекает себя в сферу, где его безусловный принцип становится обусловленным, сферой непрерывных изменений и взаимозависимостей, не дающих надежного первопринципа: «Неправильно мнение тех, кто, как пифагорейцы и Спевсипп, полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных хотя и причинны, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами. Неправильно потому, что семя происходит от того, что предшествует ему и обладает законченностью, и первое – это не семя, а нечто законченное; так, можно сказать, что человек раньше семени – не тот, который возник из этого семени, а другой, от которого это семе» (Аристогель. Мет. XII 7, 1072b130-1073а).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> В природе нет прямых углов. Если они случаются, то необходима зеркальная поверхность, от которой луч света вернется к самому себе, если падает прямо. Желание четкости своего образа (а наскальные рисунки и есть то первое зеркало, в которое смотрелся человек) двигало первочеловека: «Даже в наиболее раннем пещерном искусстве часто встречаются попытки подготовить некоторые каменные поверхности»

поглощается, территория иного схватывается, демифологизируется и покрывается всеобщностью разумного устройства, правами человека, информационной сетью. Топологическая рефлексия по природе своей ограничена топосом. она не ведет к экспансии и, тем самым, дает основу локальным культурным сообществам сопротивляться тотальности. Для топологической рефлексии важно, что при переходе от одного места к другому, происходит трансформашия одного в другое, сохраняя непрерывность, то есть, как сказал бы физик, пробоям соответствуют другие, в какомто реальном отношении тождественные, перебои. И такая рефлексия, несмотря на отсутствие четко фиксированной единицы познания или единицы разумности, не является «случайным приближением», а имеет устойчивую структуру (топологию), обеспечивающую вечный возврат - воскрешение исходного состояния понимания, состояние слитности первомысли и первочувства, первораны и первознака, боли другого как своей боли и, наконец, жжения и сожжения, насилия и священного.

## Заинтересованная рефлексия

Прообразом топологической рефлексии можно считать Ветхозаветное понимание места вопрошания: Иудей — «на земле», грек — «на небе». Иов спорит с Богом «из глубины» (Псал. 129. ст. 1) «своей беды, своей конкретной жизненной ситуации, а не с бесстрастных высот интеллектуальной отрешенности и «внемирности». Мечта Архимеда о точке

(4

<sup>(</sup>Филиппов А. К. Истоки и природа искусства палеолита: Дис. ... докт. ист. наук. СПб., 1991. С. 126.) Древний писец, художник, график и скульптор не только двигались по формам предметов, но, вначале робко, а затем все настойчивее и увереннее выравнивали их самобытные липии, преодолевая сопротивление материала (См. подробнее в моей книге: Сав-чук В.В. Кровь и культура. СПб., 1995. С. 132–134).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Пробой в физике – это нестационарное, аномальное поведение системы; в математике ему соответствует понятие сингулярности, означающее точку, в которой функция терпит разрыв, в которой она, следовательно, не определена.

опоры вне земли - это поразительно емкий символ греческой мысли: ближневосточной мысли такие искания были чужды»<sup>1</sup>. Именно в грезах о ней видим призыв к тому пространству, в котором «душа философа решительно презирает тело и бежит от него» (Платон). Вся история рациональности есть отказ от встречи с конкретным местом, культурой, человеком (ибо только Киник мог искать встречи с ним, с конкретным человеком, и, верится, получив шанс встречи, он не уклонился бы от нее), ибо постижение его сопряжено с непереносимой катастрофой идеального. чистого, необходимого, он требовал невероятной интенсивности проживания жизни здесь и сейчас. Тот, кто приближался к нему, подобно Гегелю, пришедшему, как я уже приводил слова его выше к выводу, что «Дух достигает своей истины, только обретя себя самого в абсолютной разорванности», разрываемый крайностями, отрицающий свою имманентную чистоту саморазвития – все это применимо к конкретному топосу, мыслителю, культуре. Тот же, кто отказывается от встречи с непомерным делу философской мысли удерживать противоположное в едином образе, получает в награду безусловность разумности, ее чистоту науки логики, но утрачивает способность мыслить среди вещей и событий. где больше говорит художник или мистик. Но часто, «пока искусство не становится понятным, его всегда называют магией; только потом - просто наукой»<sup>2</sup>.

Картина мира, открывающаяся с помощью топологической рефлексии, вбирает опыт художественного взгляда, а по ряду существенных характеристик совпадает с целостной картиной мира человека архаического периода (при внимательном же рассмотрении ориентация на органическую целостность отечественной философии близка ми-

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Аверинцев С.С. Риторика и истоки современной литературной традиции. М., 1996. С. 60.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986 С. 331

фопоэтической картине мира, близка она «участливости» топологической рефлексии). Это же наследует топологическая рефлексия, включая основание мысли в саму мысль; она – рефлексия из определенного места и времени, приоритетом имеющая контекст мысли и чувства в их неразложимости на составляющие элементы, рефлексия, помещающая тело в дело мысли и сферу заботы, рефлексия, понимающая, что ее порождающая структура – тело и топос, точнее тело-топос как целое - создает онтологические условия его существования, возникла прежде осознанной целерациональности и, наконец, рефлексия, реабилитирующая Логос в качестве принудительной силы конкретного действия, разворачивающегося скорее по логике опыта выживания в данном месте, чем по траектории, задаваемой всеобщностью и универсальностью геометрии мысли. Неустранимость моральной и эстетической оценки, главным критерием которой является выживание и жизнь, достойная людей этой Земли, есть еще одна сторона топологической рефлексии.

Характеризуя топологическую рефлексию как рефлексию заинтересованную, рефлексию уместную и рефлексию изнутри, не впадаем ли мы в противоречие, поскольку рефлексивная позиция предполагает «рефлексивную дистанцию», вненаходимость, отсроченность, то есть размышление над уже произошедшими событиями, оставшимися в прошлом. Предел ее — эмоциональная нейтральность, та нейтральность, о которой говорил Спиноза, и слова которого часто цитируют: «Не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие и прочие движения души — не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как природе воздуха свойственно тепло, холод, непогода».

Противоположная, заинтересованная позиция исключает равнодушие, она строится по логике внутренних интересов, по логике аффективного жеста. Так, например, для этнолога, излишне «погруженного» и «вовлеченного» в

«материал» изучаемого сообщества, есть опасность не вернуться «с поля», стать на сторону сопротивляющихся, воюющих, живущих согласно архаическим обычаям и ритуалам древних – не рефлексивно. Каков же выход? Как и в случае концепта мышления тела (Д. Кампер) речь идет не о «строгой форме», поскольку тело несет на себе влияние, оно – конверсив топоса, и в то же время само влияет на топос, видоизменяя его. Тело собирается и столь же быстро реагирует, перестраивается, осциллирует между единичным и общим, внутренним и внешним телом, местными условиями и общими принципами. Уместный результат такого мышления дает не точка зрения человека, но восприятие мира, места его про- и выживания. Для топологической рефлексии очевидно, что нет более безусловно общего основания, нет чистого разума и зеркальной рефлексии. Есть движение от тотальности к локальности, к учету обстоятельств и резонов. Существо ее продумывается, воскрешая категории субъекта, истины, этики, метафизики в смысле – геометафизики. И логически, и топологически рефлексия изнутри есть продукт и мысли, и тела, а не порознь или поверх их. Самое трудное в этом – найти меру соприсутствия, не впадая в чистые формы мысли, с одной стороны, и «нечистые» желания тела – с другой.

Но изнутри не значит непосредственно. В главном речь идет о том, что локальное немыслимо из концептов другого, удаленного топоса, в свете иных композиций сил, традиций, культурных реалий. Вывод топологической рефлексии столь же соразмерен чистой мысли, сколь и уникален, столь же познание, сколь и оценка; она производится здесь и сейчас, целостно, значит, всегда при неполноте достаточных оснований. Замечу, почему идеалисты обычно непереносимы в жизни, не только потому, что отвечают «тем хуже для фактов», народа, топоса, а потому что таят в себе тоталитарный проект, насилие над несхватываемым и удерживаемым в понятии. Эта целостность топоса означает еще и то, что, с одной стороны, в нем нет гносеологических или

практических в кантовском смысле привилегий. Уместность порывает и с высокомерием классики (судить поверх топоса) и гордыни угнетенного абстрактными схемами художника («Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам»). Хотя и призыв учета в равной мере противоположных сторон столь же пространен, легок, сколь и невыполним. Ибо для него нужны не дотошность, а вкус, чувство меры: ответственность пополам с художественным вдохновением. Ибо знать о равной мере и проводить единство, идя по тонкому лезвию меры, – не одно и то же. Прилагая раздел «Опыт топологиче-ской рефлексии», я пытаюсь декларативные утверждения сделать инструментом анализа. Насколько это удалось – судить не мне.

Продумать топос – значит обрести почву под ногами. Для этого необходимо двигаться практически на ошупь: «И всякая мысль подло, как змий, по земле ползет, но есть в ней око голубицы, взирающия выше вод потопных на прекрасную ипостась истины»<sup>1</sup>. Сочетание противоположного: земной близости, укорененности в «подлости» частного умысла и причастности миру идей – выдает трагическую двойственность мысли о топосе, ее разорванность, ее ранимость несоимеримым. Отказ от дискурсивных ориентиров и геометрических проекций классической науки непременное условие новой инстанции, возникающей на месте субъекта, растворившегося в инперсональных потоках, интенсивностях, сингулярностях. Замечу в скобках, что увлеченность отказом и переоценкой, деструкцией и деконструкцией имплицитно заданы как трансцендентальной традицией, так и ограниченным местом ее здесьбытия.

От зова бытия Хайдеггера топологическую рефлексию отличает нравственный, экологический и демографический параметры. Не осуществлять требования зова бытия, — всю интеллектуальную и моральную ношу, всю ответственность перекладывающего на внешние условия, на посылающее бытие. Но отказавшись от господства одного из уни-

 $<sup>^{-1}</sup>$  Сковорода Г. Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 12.

версалистских проектов: «Запад там, где работает логика капитала, логика прибыли», «религия там, где исповедуют веру ее», «Китай там, где китайские товары», - следует принимать решение в ситуации исключающих друг-друга интенций. Всегда есть другие Земли, религии, способы производства, желания. Топологическая же рефлексия исходит из того, что «различное есть не то же самое» – таков тезис Лумана в отношении природы, таков же и в отношении топоса. Топос производит разнообразие. Решение политической проблемы нельзя найти в газете – таково неписанное правило политиков. Почему? Потому что в газете оно абстрактно, нетерпеливо, очевидно и безответственно. Кто не отвечает за слова, тот решителен, смел и безответствен. Действительное принятие решения мучительно, трудно, часто досадно, но его необходимо делать сейчас. Компромисс ведь – всегда смесь поражения и победы, всегда жертвоприношение с надеждой на благосклонное воздаяние. Люди же, лишенные знания всех обстоятельств, вынуждены принимать решение вопреки мнениям. Топологическая рефлексия вскрывает изнанку выбора, процесс претворения частных интересов в неотложность общего решения. Интенция к высказыванию из места своего переживания воплощается в мужественном движении к ближайшему, к местоположению современного человека. А так как топологическая рефлексия должна быть произведена здесь и сейчас, поэтому у нее нет люфта, задаваемого академической отстраненностью или незаинтересованностью познающего субъекта. Интенция к ближайшему как важнейшему согласуется со справедливой инвективой Ницше: «Хулить землю – самое ужасное преступление».

«Жизнь – есть усилие во времени» – эта случайно оброненная Марселем Прустом фраза, подмеченная и многократно откомментированная М. Мамардашвили, имеет прямое отношение к нашей теме. Топологическая рефлексия не одноразовый акт, не однажды доказанная теорема, не вечное правило идеальных, а потому и неизменяющихся

объектов. Имея дело с реальным топосом, существующим во времени, в изменении и развитии, топологическая рефлексия — это рефлексия, производящаяся каждый раз с учетом активности объекта, учитывающая и фиксирующая изменение своего местоположения. Сочувствие топосу не формально; оно принимает деятельное участие в изменившихся условиях, оно есть сила сочувствия, выдержанная во времени.

Опираясь на замечание Хайдеггера о реальности мира, которая есть то, что позволяет «ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности», можно сказать, что таковую реальность дает рефлексия топоса.

# Конфигурация зеркал

В итоге, если вновь воспользоваться метафорой зеркала: топологическая рефлексия собирает свой образ, отражаясь от зеркал различной природы, находящихся в обшестве, в природе – и в этом моменте ее сходство с рефлексией в постструктурализме очевидно. Но отличие ее образа, от образа, сиюминутно рождаемого игрой рефлексов в постструктуралистской парадигме, в том, что она реабилитирует интерес к локальному месту, к условиям производства жизни. Не равнозначность альтернативных прочтений и интерпретаций, а ответственное решение найти решение реальной проблемы и отстаивать его в данном топосе, в настоящем времени. Истина, истинное решение – не плод незаинтересованного желания. Они проистекают из отчетливого осознания невозможности существования в данных условиях. Лютеровская формула «не могу иначе», наполняясь нравственным и экологическим смыслом, преображается в формулу «не могу более», например, жить при таком режиме коррумпированной власти, дышать загрязненным воздухом, пить зараженную воду и есть отравленные продукты, смотреть на окружающую грязь в повседневности и т.д.

Если классическая рефлексия по типу своему зрительная рефлексия, то топологическая имеет дело со всеми ор-

ганами чувств, опирается на всю совокупность полученной информации, но особое место в ней занимает тактильная информация (прилагательное tactile производно от латинского глагола tango – трогать, прикасаться, пробовать, испытывать)<sup>1</sup>. В этом ключе топологическая рефлексия соответствует методу анализа постинформационной эпохи, о которой мне приходилось говорить прежде<sup>2</sup>.

Тезис де Керкхова «мир как продолжение кожи» – важен и продуктивен для понимания интенции топологической рефлексии. Топологический образ обусловлен напряжением и экзистенциальными проблемами; он возникает в контексте того единого тела и той единственной тепритории. в которых находится тело рефлексирующего. Вследствие этого он обретает определенность и настоятельность самоидентификации и надежного ориентирования, включающих ответственность и побудительность практических действий в решении проблем, рождаемых существующей формой воспроизводства жизни, формой производства и реализации желаний, разыгрывающихся теперь уже в обществе потребления, главной целью которого является потребление удовольствий. Неизбежность прихода к новому способу мысли, дающему ответ на вопрос о том, кто же видит нами, кто чувствует нами, кто желает и волит нами – является одной из главных задач топологической рефлексии. Но если классическая «рефлексия конструирует абсолют» (В.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Подобный смысл соприкосновения и подлинности (тактильности) переживания запечатлен в ставших крылатыми словах Христа, обращенных к Марии Магдалине: «Noli me tangere» («Не касайся Меня» или в контексте канонического перевода: «Не прикасайся ко мне, ибо я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20:17)). И еще, чтобы удостовериться в подлинности его воскрешения и преображения плоти, Иисус предлагает ученикам начинать с тактильного прикосновения: «Осяжите Меня и рассмотрите» (Лк. 24:39-43).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См.: Савчук В.В. Человек постинформационного общества // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 1998. Вып. 3 (№ 20). С. 18–23; Постинформационное общество // Проективный философский словарь / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003 С. 304–310.

Беньямин), то топологическая рефлексия обращена к дольнему миру, к месту жизни, которое всегда несет опасность выживания. И оттого насколько она была проведена строго и последовательно, насколько бескомпромиссно отстаиваются интересы места изнутри, настолько же она будет эффективна и истинна.

Позволю себе привести общирную цитату, проясняющую существо сказанного. Автор термина «ориентализм» Эдвард Саид высказывает важное для нашего исследования замечание: «Интеллектуальный кризис исламского ориентализма - это еще один аспект духовного кризиса «позднебуржуазного гуманизма». Однако в соответствии со своей формой и стилем исламский ориентализм считает, что проблемы человечества можно рассматривать в рамках раздельных категорий под названием «восточный» и «западный». При этом считалось, что для восточного человека освобождение, самовыражение и саморазвитие - не столь насушные вопросы, как для западного. Напротив, исламские ориенталисты выражали свои соображения по поводу ислама таким образом, чтобы подчеркнуть присущее ему, и якобы всем мусульманам, сопротивление переменам, достижению взаимопонимания между Востоком и Западом, движению мужчин и женщин от архаических, примитивных классовых институтов к современности. В самом деле, это ощущение сопротивления переменам было столь сильно, и столь глобальны были приписываемые ему силы, что из докладов ориенталистов становилось ясно: апокалипсис, которого нужно опасаться, - это вовсе не крушение западной цивилизации, а, скорее, крушение барьеров, разделяющих Восток и Запад. Когда Гибб (Г.А.Р. Гибба (Gibb) - автор книги «Современные тенденции в исламе». – B.C.) обсовременных пичап нашионализм испамских государствах, он делал это потому, что понимал: национализм разрушает внутренние конструкции, которые делают ислам событием восточной жизни. Секулярный национализм в конечном итоге приведет к тому, что Восток перестанет отличаться от Запада. Однако нужно отдать должное исключительной силе симпатической идентификации Гибба с чужой ему религией, поскольку свое неодобрение он выразил так, будто говорил от лица исламского ортодоксального сообщества. В какой степени подобная защита была возвратом к давней привычке ориенталистов говорить за туземцев, а в какой – честной попыткой представить интересы ислама, это вопрос, ответ на который лежит где-то посередине»<sup>1</sup>.

Топологическая рефлексия — это совмещение истории и географии мысли, или, иначе, это такая рефлексия, которая связывает географические сведения, историю, социологию, экономику, искусство, данные естественных дисциплин о ланном топосе.

Но она же выявляет различные - и, что здесь важно, скрытые, не бросающиеся в глаза современному аналитику – источники формирования экономики, общества и культуры. Она дает показания, как традиция всеобщего мышления, с одной стороны, и особенности географического места - с другой, работают в противоположных направлениях, воздействуют на человека как со стороны унифицирующей и калькулирующей универсальной логики рассудка, так и географически, тяготеющей к особой чувствительности к своеобразию, уникальности места – в результате создавая событие местной культуры. Но это совмещение имеет и другое определение – биография мысли и тела в их неразрывности. Еще древние китайцы полагали, что «только величайшим удается установить неразрушимую живую связь с телом своей культуры». Установить живую связь с телом отечественной культуры – задача совре-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Саид Э. Ориентализм. СПб, 2007. С. 308. В этом сюжете любопытны сбои разных точек зрения извне и изнутри, идущие с другого края Востока — Дальнего: профессор политологии Университета Чикаго (США) Ван Юцинь отмечает, что «некоторые западные теоретики постмодернизма, такие как Ален Бадью, по-прежнему превозносят «культур-ную революцию», игнорируя факты казней и арестов. Их пропове-ди оказали существенное воздействие на китайских студентов на Западе» (Русский Журнал. Тема недели: Риски исторической политики. 2009. № 20 (34). С. 21).

менных отечественных мыслителей, но она кажется куда как сложнее, чем овладение современными техниками зарубежного письма. Философ ничего не предписывает жизни, но участвует в ней, сопрягая способность понимания с изменениями жизни. И здесь нет границы между переживанием внешнего и внутреннего, мыслью и рефлексией истоков этой мысли, частного взгляда и общего настроения, настроения и концепта времени. Концепт. в котором переплавилось и отлилось, вобрав сферу необходимости, сочувствие данному топосу. Иначе говоря, философ не может не схватывать мир как целое, но целое мира открывается в локальном. Конструкция взгляда исследователя, практикующего топологическую рефлексию, опирается не столько на представление мира как продолжение взгляда, скорее мыслит и чувствует его как продолжение кожи (метафора: он всей своей кожей ощутил, обретает здесь дополнительное звучание). Она не может не задевать рефлексирующего, не может не втягивать в противостояние сил топоса, в мучительное соизмерение общего и частного, принципов и обстоятельств, взгляда извне и изнутри. Здесь восприятие рефлексирующего устроено так же, как и восприятие художника, претворяющего безразличное фактическое через личное отношение в самостоятельную реальность художественного образа. Понимаемая таким образом, она есть степень приближения к уникальному, в котором имеет место участие, сочувствие, ответственность за его существование. Она подозрительна к атопичным концептам ровно настолько, насколько пронзительно чувствует боль другого существа. Облегчает ли она при этом жизнь? Естественную да. неестественную – нет. То. что мы неумолимо отделяем себя от климата, чувства ландшафта, местности - момент в истории цивилизационного пути – будет скорректировано в режиме адекватного поведения человека на Земле<sup>1</sup>. Да и

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мейстер Экхарт приводит притчу: «был языческий мудрец, который посвятил себя некоему искусству, искусству считать. Он сидел перед золой, писал числа и предавался своему искусству. Вот приходит некто с обнаженным мечом ... и говорит: «скорее говори как тебя зовут или я убыо тебя!»... Враг долго кричал, а он не отвечал, враг отрубил.

сами категории естественного и искусственного в настоящее время претерпевают существенную трансформацию. Если прежде огород, город были местом, выгораживаемым из дикой природы, противопоставленные ей (отсюда противопоставление культуры — натуры). То сегодня самым искусственным, то есть требующим культурных усилий, является дикая природа, которая выгораживается из антропогенной среды, на которой устанавливается запрет на ведение хозяйственной деятельности, которую нужно оберегать от туристов, браконьеров, лесорубов и землепашиев.

Наглядная иллюстрация: отдаление мегаполисов от географических условий и климата, купирует нашу естественную способность адаптации. Адаптация требует усилий, внутренней работы, воли, упражнений на выносливость и сопротивляемость, а цивилизация создает комфорт, делающий наши адаптивные способности ненужными. Адаптация энерго- и трудозатратна. Поскольку с ее помощью человек встраивает себя в свою природу, в свой локальный топос и тем позволяет миру встраивать человека в его настоящее и в его перспективу. Человек выбирает и принимает на себя ответственность за выбор того варианта развития, в случае неудачи которого наступает угнетение не только земли, но и человека. Человек же, действующий сообразно с вещами мира, в ритме их – естествен. Естественность – плод усилий и высочайшей культуры. И в случае с сохранением «естественной природы» и в случае «естественных» движений актера и т.д. Но именно желание про-

ему голову. И все это случилось ради того, чтобы обрести естественное искусство» (Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: 2000. С. 85). Не отсылкой к известному мифу о Пифагоре, но о странности в современном смысле понимания естественности интересна интерпретация Экхарта. Забвение контекста, реальных условий абстрактной мысли (мысли о естественном) интересна нам мысль средневекового мистика. Ныне мы в своем увлечении разумным полаганием цели, удовлетвореннем «разумных» же потребностей повсеместно не замечаем занесенный над нами меч природы (включая природу культурной и религиозной самобытности).

никнуть в естественный ритм идеологически оформляется усилиями топологической рефлексии, которая видит конфликт ритмов тела и мегаполиса. Время ускоряется. Что-то происходит с показанием стрелок наших часов: стрелки двигаются все быстрее и быстрее (вначале была одна стрелка, указывающая часы, затем появилась другая, отсчитывающая минуты, затем дергающаяся (и дергающая меня) – секунды, а сегодня в спорте счет уже идет на десятые и сотые доли секунд), движение столь ускорилось, что мы уже не видим стрелок - но сплошной плотный круг дел современного человека, круг спиц колеса. Время замерло, как стекло падающей воды, как провал беспамятства, как фотография. Взвинчивающийся – в пределе остановившийся в своем изменении - темп жизни корректирует стратегию работы со своими эмоциями, желаниями, своей телесностью. Проводником в медленные ритмы проживания мовыступать художник, ибо согласно Гердеру мыслителю эпохи медленных скоростей: «Красота в мире созда-на только для тихого наслаждения»<sup>1</sup>. Художник доводит до логического конца всеобщую информированность, воз-врашая нам шок, боль и наслаждение как единицы сцепки тела в неразрывное и цельное (пусть и на миг) тело. Фик-сируя внимание на топосе, мы идентифицируем себя, местоположение своего тела и географических условий, их определяющих. Кроме этого, художник предвосхища-ет возможность постинформационного (то есть связанного с миром всеми каналами его восприятия) состояния человека.

Адекватный человек (человек который «в порядке») исходит из системы, структуры, дискурса – все это имена тому надприродному порядку, захватывающему и поглощающего современного человека<sup>2</sup>. Адекватность моде, системе

-

 $<sup>^1</sup>$  *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 152.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Кант, например, распространял порядок не только на сферу разума, но и на повседневную жизнь. Так, во время лекций Кант имел обыкновение «устремлять взор на одного из студентов, сидевших на первой скамье. Однажды случилось так, что Кант избрал студента, у которого не

вешей, принуждающей силе образов, которые привычно встречаются человеку в его повселневной жизни, приволит к тому, что режим актуальности вытесняет существо дела и, в конечном счете, само существование. Искусившись противоположным надприродном образованием – цивилизацией удобства, мы вынуждены исходить из всеобщего цивилизационного пути, требующего всеобщего согласия. Естественное забывается в пользу комфорта, поскольку усилие помнить требует режима воспроизводства памяти или усилия во времени. Актуальных усилий. Однако чистая актуальность, как заметил в связи с Кантом М. Фуко, не пытается понять настоящее, исходя из всеобщего или в свете будущей завершенности... она ищет отличие: «какое отличие несет «сегодня» по отношению к «вчера»? Значение событий исчерпывается тем, что они есть сегодня. Активность только в свете сего дня. Так как продумывание бытия здесь и сейчас наталкивается на сопротивление привычки так – согласно общему правилу – воспринимать, мыслить, лействовать.

И наконец, если использовать юридический термин, у топологической рефлексии алеаторные (рискованные) отношения с топосом, взрывная сила противорочий которого взывает к открытому реагированию, риску и надежде, к спасительному. Непредсказуемость событий топоса определяет событие мысли. Задача актуальной мысли отвечать

хватало на сюртуке пуговицы. Этот пробел в костюме молодого человека до такой степени нарушили покой Канта, что он был крайне рассеян, сбивался и вообще прочел совсем неудачную лекцию. Кант вообще не любил «пробелов». Он чувствовал крайнее раздражение, когда видел, например, человека с неполным рядом зубов, и говорил, что когда видишь такого человека, то против воли стараешься смотреть в пустое место (Филиппов М.М. Эм. Кант. Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1893. С. 28). Пробел, лакуна, разрыв это как раз то, что не терпит порядок, система, опирающаяся на идею всеобщности и необходимости.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? / Пер. с фр. С. Л. Фокина // СТ (Ступени). Петербургский альманах, 2000. № 11. С. 137.

не на запросы покорения и экспансии (требующей прямой, как дороги Римской империи, и всеобщей, как наднациональное Римское же право, логики классической рефлексии), а взгляду, ищущему ресурсы выживания, вынужденному реактивно менять тактику реагирования, способы обхождения с контекстом. Взгляду заинтересованному и вовлеченному. К тому же своеобразие события неустранимо залано не только уникальностью единичного, но и конфликтом интересов сознания, всегда мучительно отбираюшего тот его фрагмент, те интересы, те подходы, которые, как регистры, включаются на объекты разной степени незаинтересованности. Две открытые системы – всегда флексибельного топоса и многообразия установок сознания усиливают алеоторность отношений. Спецификация порядка рефлексивных актов - вынужденный ответ на присутствующий всегда момент непредвиденного, опасного, чудовищного. Инструментарий ее – рефлексии – изощряясь ухватить и удержать силу единичного в оковах повторяемости и воспроизводства (машинообразности) средств жизни. с неизбежностью изощряется, растет его разнообразие, способы схватывания и удержания в понятии, а. следовательно, и принятии актуального положения вещей. Стихийные бедствия и техногенные катастрофы, внутренне глубоко связанные, - вид жервоприношения техническому, его обособленности в противостоянии человеку, сколь бы мы ни говорили вслед за Хайдеггером о власти технического полхола к бытию.

#### Ресурс топологической рефлексии

Редукция (Reductio) и конституирование (Constituere) Гуссерля, деструкция (Destruction) Хайдеггера и деконструкция (Deconstruction) Деррида – имманентный рациональности путь утраты надежных основ мысли, путь отказа от господства классической рефлексии? Висит в воздухе вопрос: какое место топологическая рефлексия занимает в отмеченном ряду? Это трудный, но неогложный вопрос. В ответе на него я буду опираться на прецеденты: XX век вы-

двинул и сделал легитимными целый ряд философских методов: феноменологический, экзистенциально-феноменологический, герменевтический, структуралистский и постструктуралистский (о последнем речь особо), аналитический.

Обращу внимание к объяснительным метафорам, используемым ранее. Классическое ровное и чистое зеркало подвергалось критике романтическим его прочтением: зеркалом выпуклым и вогнутым. В дальнейшем под натиском структуралистских и постструктуралистских прочтений зеркало классической рефлексии разбивается на множество осколков, к которым добавляются фрагменты зеркал различных эпох и разной конструкции. Когда разбивается нововременное зеркало, то разбивается лишь конкретный вид его, но человек не разбивает принцип зеркала как способа самоиденификации, он просто начинает смотреться и собирать свой образ в ином зеркале. Есть, вспомним Джакомо делла Порта, вогнутое зеркало, отсылающее к высшей действительности, характеризующий религиозно-мистический путь, но он не единственная альтернатива, ибо есть и иные: экологический, новоархаический путь, путь новых технологий и порождаемых ими новых реальностей. Сборка и самоидентификация мыслителя в условия постмодернизма становятся равновозможной, лишенной надежной опоры, незыблемости флексии, априорности.

Отмечалось выше, что топологическая рефлексия принимает ситуацию отдельных зеркал, зеркал, отражающих сиюминутную ситуацию и преломляющих в него смотрящихся в соответствии с собственной конструкцией зеркала. Принимая и соглашаясь с картиной многообразия зеркал, топологическая рефлексия, или рефлексия топоса, корректируется каждый раз, когда меняется размер топоса, переопределяются его границы. Размер топоса, степень общности его схватывания и уровень методологического абстрагирования зависят друг от друга с необходимостью: изменение одного параметра с неизбежностью влияет на

другие.

Топологическая рефлексия всегда дает эффект, который не представлялся, не предвиделся, не предполагался. Можно было бы предположить, например, что чем ближе к индивидуальному, локальному — тем рефлексия менее универсальна, то есть сближается с самоощущением, самопониманием, самопрезентацией, самочувствием. Но все это формы, лишенные рефлексивных процедур: ни рефлексией, ни топологической рефлексией они не являются. Как идеология, которая не производится на уровне психологии, так и искусство постижения индивидуального характера, искусство принятия политического решения, психоанализ не проводятся в рамках обыденного знания. Отказ от интроспекции, в трактовке сознания Маркса, Фрейда, Ницше — всех мыслителей, исповедующих установку подозрительности, открывает иное измерение аналитики настоящего.

Но столь же стойким заблуждением было бы полагать, что в движении к уникальному топосу торжествует несводимость к другому топосу, другой культуре, другой ситуации. В искусстве давно известно: чем талантливее выражается индивидуальное, тем больше людей оно затрагивает, тем больше людей выражением времени становится.

И так, вернемся к главному вопрошанию о специфике топологической рефлексии. Начну со слов Ж.-Ф. Лиотара, включившегося в обсуждение обвинения Хайдеггера и полагавшего, что «вовлеченность в нацизм можно вывести из «Бытия и времени», а его поворот был поворотом к этике: «Кеhrе имеет значение исправления». Тем не менее линия деэтизации, уход в эстезис, в отказ от истины и равнозначность всех интерпретаций привела наследников деструкции постструктуралистов к логически закономерному результату: отказу от любой определенности, ответственности, нравственной позиции. (Дело аналитиков – вскрыть,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Вот один из характерных примеров, классик искусства XX века Карл-Хайнц Штокхаузен в эмоциональном порыве сделал свое заявление публично, назвав разрушение нью-йоркских башен-близнецов «ве-

чьи и какие идеологические стратегии лежали в отказе от всех центризмов.) Определения топологической рефлексии. высказываемые в разных местах, дополняются следующими ограничениями: топологическая рефлексия, возвращая искренность истине, уместна: она всегда уместна. Неуместная рефлексия – не топологическая рефлексия, поскольку не этична и неответственна. Она не может не нести дух места, в котором производится. Косвенным, но от этого не менее важным критерием точности ее проведения являются критерии искусства, ибо согласно Н. Луману искусство – «это единственная форма коммуникации, которая транслирует не только формы смыслов, но вместе со смыслом передает физическое ощущение». Таким образом, подлинная рефлексия топоса резонирует с моим предчувствием, убеждает точностью выражения и обладает энергией образов впечатлять. И как художественное произведение она захватывает всего человека полностью, подобно поэтическим строкам, картине или музыке. По ходу отмечу возникшую гипотезу: не в стремлении к этому кроется тенденция отказа от толстых книг в актуальной философии1.

личайшим произведением искусства, вообще бывшим во всем мироздании». Особенно его восхитили длящаяся многие годы духовная конценграция на реализацию плана, точность его исполнения и абсолютная безоглядность участников акции. К этому он добавил: «Их души в одном акте осуществили то, о чем мы в музыке не могли и мечтать: люди совершенно фанатично десять лет упражнялись, как сумасшедшие, готовились к одному концерту и потом умерли, представьте же себе, что тут произошло. Люди так сконцентрировались на одном представлении, что в один момент отправили пять тысяч душ на небо. Я бы не смог сделать такое. Как композиторы мы совершенно ничтожны. Но некоторые художники все же пытаются перейти границы мыслимого и возможного для того, чтобы мы пробудились, чтобы мы открылись для другого мира» (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.09.2001).

<sup>1</sup> В литературоведческой и мемуарной литературе давно подмечено увядание интереса к большим формам: «Романы бесполезно читать, потому что этот вид условности перестап работать» (*Гинзбург Л.* Записные книжки. Воспоминания. Эссе. СПб., 2002. С. 305). Отказ от толстых философских книг в книге возможен лишь в свете предуведомления-названия: «Это не книга», росчерка подписи перечеркивающего написанное.

Все, что мыслитель обосновывает и доказывает в фолианте, в сумме, можно сказать кратко и по существу в статье. Из статей собрать книгу. (Не показательно ли то, что в более чем 90-томном собрании сочинений Хайдеггера есть всего лишь одна относительно большая книга «Бытие и время».) Мысль о мысли, включающая топос мысли, всегда что-то вскры- и приоткрывает, выводит на иной уровень, убеждая не только логикой, но и метафорами, стилем и интонацией. Ибо топос как место пересечения всех сил, интересов, веяний и влияний не схватывается поверхностным вуайеристским взглядом, чужим взглядом, мыслью за нас.

Пытаясь найти ответ на поставленный вопрос, начну с очевидного (не кажущегося). Философ, равно как и поэт, и художник (не в этом ли причина интереса к поэзии и изобразительному искусству в XX веке), ничего не предписывает жизни, но участвует, то есть воспроизводя и переописывая ее, они, хотят того или нет, изменяют конфигу-рацию сил, облик событий, интенсивность переживаний и мотивацию поведения. Сопрягая способность понимания с изменениями жизни, топологическая рефлексия говорит нам о том. что здесь нет границы между переживанием внешнего и внутреннего, мыслью и рефлексией истоков этой мысли, частного взгляда и общего настроения, настроением и понятием времени; понятие, в котором переплавилось и отлилось в понятие сочувствие данному топосу; топологическая рефлексия – друг топоса. Иначе говоря, топологическая рефлексия не может не схватывать мир как целое, но целое мира мыслится через локальное, осознаваемое как то, что неотвратимо влечет к осознанию ограниченности или иными словами конкретности принятия политических решений и практических действий. Как и конструкция взгляда художника, конструкция мысли философа меняется под действием восприятия или неприятия мира, его способа проживания и вида на жительство.

# 9. Тело и место – условия топологической рефлексии

#### Географические истоки мысли

В истории топологической рефлексии важна сульба географического детерминизма. Идея его столь же неискоренима из сферы гуманитарной мысли, сколь и дурная слава, с ним связанная. В отношении к нему присутствует ригоризм очевидности. С одной стороны, еще в древности было замечено, что климатические и географические условия местности влияют на характер и нравы людей, здесь проживающих, с другой - появление социологических, экономических и политических теорий редукционизма, объясняющих все проявления культуры, все особенности нравов и весь экономической строй жизни исходя из географического положения и климата повлияло на то, что географический детерминизм (равно как и любой другой жестко проводимый) стал легкой мишенью для критики. Справедливая критика абсолютизации географического фактора довольно быстро породила противоположную крайность его забвение, «апофеоз беспочвенности». Но, отказываясь от термина, нельзя отказаться от того реального влияния на жизнь конкретного общества территории, которую оно занимает, наличия выхода к морю, местоположения, климата и наличия природных ископаемых и т.д. Обратимся к истории<sup>1</sup>. Экономический и культурный

подъем VIII-V веков до н. э., получивший название «грече-

<sup>1</sup> Исследование и изложение истории географических представлений насчитывает довольно внушительный список литературы, к которому можно обратиться при желании деталей и анализа классических текстов древних историков и географов. См., например: Анучин В.А. Географический фактор в развитии общества. М., 1982; Мукитанов Н.К. От Страбона до наших дней: Эволюция географических представлений и идей. М., 1985; Исаченко А.Г. География в современном мире. М., 1998.

ское чудо», вызвал к жизни целый ряд идей, в том числе таких, которые не получили дальнейшего развития в рамках классической древности, но к которым мыслители еще не раз обратятся в будущем. К таковым относятся идеи роли географического фактора в развитии общества, высказанные Геродотом, Гиппократом, Страбоном, Полибием. Возникновению этого направления античной мысли способствовали характер природопользования и способ производства в древности, переживающий переход от присваивающего хозяйства к хозяйству производящему. Есть общее правило: переход от одной формы производства и воспроизводства жизни к другой происходил только в тех случаях. когда иного выхода нет. Так было в Древнем Египте, где в ходе «героического единоборства с природой» охотничьи племена, вытесненные засухой с Ливийского плоскогорья, вынуждены были освоить малопригодную для традиционного образа жизни кочевников долину Нила и перейти к ирригационному земледелию. Так было в Древней Греции, где расширение скотоводческого хозяйства стало невозможным из-за ограниченности территории, что и сделало необходимым переход к земледелию. Иначе говоря, ограничение природных ресурсов не только вызвало необходимость адаптации к изменившимся условиям, но и предопределяло характер развития, причем в большинстве случаев проблема выбора сводилась к изменению характера жизни или вымирания. Ситуация настолько типичная, насколько же отрицаемая идеологами просвещения, Руссо, Де Садом, Марксом, о чем я буду говорить в свое время и в своем месте.

У последователя географа Гекатея (кон. VI в. до н. э), (написавшего, кроме прочего, труд «Кругосветное путешествие», состоящее из описания греческих и азиатских государств — таковы были границы света той поры) Геродота мы не найдем четких высказываний, составивших исходные тезисы географического детерминизма, которые будут цитироваться последующими мыслителями. Такие, как, например, высказывание Гиппократа: «Ты найдешь, что большею частью формы людей и нравы отражают природу

страны» или Полибия, утверждавшего, что жители Аркадии суровы по своим нравам «вследствие холодного и туманного климата, господствующего в большей части их земель... По этой, а не по какой-либо иной причине народы представляют столь резкие отличия в характере, строении тела и в цвете кожи, а также в большинстве занятий»<sup>2</sup>. Заслуга Геродота не в обосновании положений о преимущественном влиянии тех или иных факторов на историю и нравы людей (таковых положений у него не было), а в совокупности собранных им конкретных примеров и историй того, почему велась та или иная война. И как часто бывает, отступление, побочное основному замыслу: причин возникновения войн, - со временем становится основным. Геродот оставил крайне важные свидетельства в своих «наблюдениях» и исторических сведениях о народах как внутри греческого мира, так и их соседей варваров, при этом ценно то, что он «совмещал», точнее говоря, не разделял еще, подходы ныне обособившихся дисциплин: историка, социолога, географа, культурного и социального антрополога, поскольку проводил общирные исследования. точно описывая сопредельные с Грецией страны Средиземноморья и Ближнего Востока, Египет и Персию. Он интересовался не только географией – реки, горы, пустыни, – но и формами социальной организации: обычаями разных народов, политическим устройством и военной организацией различных государств.

Но, читая Геродота, следует все же купировать цепкие научные предрассудки, захватывающие и удерживающие предмет мысли в свете его изначальной выделенности. Геродоту же было крайне трудно увидеть противоположное: отдельно существующие и обособленные предметы исследования (что более чем очевидно нашим современникам): природу и культуру, географию и нравы и обычаи людей

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гиппократ. Избранные книги. М., 1936. С. 304. <sup>2</sup> Полибий. Всеобщая история: В 40 кн. Т. 1. М., 1890. С. 429.

определенной местности. Для жителей Средиземноморья (первой версии европоцентризма), например, уже Понт (территория современной Румынии) был «на краю света», там выпадал и лежал снег, и туда сослали Овидия<sup>1</sup>. В его средиземноморском мире, окруженном варварами, все было своим, «все было во всем», микрокосм содержал макрокосм, а нравы были неотличны от ландшафта и климата. Вопреки нашей установке великим открытием того времени было не указать на связь различного (климата и нравов), а установление и продумывание их обособленности, самостоятельности.

В этом отношении точна и продуктивна методологическая интуиция А.В. Ахутина, предлагающего рассматривать «Физику» Аристотеля не как современную физику, а как запись размышлений о «некоем особом предмете», который мы называем «фюсис». То есть фюсис времен Аристотеля никоим образом не равен нами понимаемой физике, поскольку «"Фюсис" здесь означает не совокупность объектных миров и не приводной механизм слепой космической причинности; это скорее гарант экзистенции, не преклоняющейся ни перед каким овеществлением и потому почитающейся плотской основой экстаза... Рассуждение греков о «фюсисе» - не тирания всеобъективирующего физикализма, а способ, каким выражает себя сознание герметического гнозиса плоти»<sup>2</sup>. Необходима историческая реконструкция его объекта: объекта, взятого в качестве обособленного, выделенного, заставляющего обратить и сконцентрировать внимание на его отдельности, заставля-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кстати, Овидий полагал, что его поэзия настолько связана с местом его жизни, что в ином месте, в варварском мире «она совершенно невозможна». Каково же было его удивление, пишет М.Л. Гаспаров, когда по дороге в ссылку во время бури, грозившей гибелью кораблю, Овидий «поймал себя на том, что в голове его опять складываются стихи» и «это ощущение поразило его как чудо» (Гаспаров М.А. Овидий в изгнании // Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта. М.: Изд-во «Наука», 1978. С. 201).

 $<sup>^2</sup>$  Слотердайк Л. Мыслитель на сцене // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Изд-во Ad Marginem, 2001. С. 652.

ющий его специально исследовать или по правилам того времени размышлять о нем. В этом ключе топологическую рефлексию можно трактовать как возврат (надо ли делать оговорки, что на новом уровне с удержанием долгой истории их обособления и противопоставления?) к дорефлексивным воззрениям Геродота, бравшего мир в его неразделенности, цельности и взаимозависимости. Такие воззрения господствовали и три века спустя у Овидия, который, – и здесь он выражал общие представления - «не чувствовал романтического хаоса стихий вне себя и хаоса страстей внутри себя... поскольку они были ближе к нему»<sup>1</sup>. Но возврат, который вменяется топологической рефлексии, не может не учитывать историю обособления, выделения, радикального противопоставления, а также без прожитых иллюзий господства, власти и покорения природы. Современное знание, отказ от иллюзий безграничной силы и всеобшности категорий мысли, отказ от тотальности в пользу локальности, отказ от необходимости и воспроизводимости опыта. У мысли есть не только время рождения, но география распространения, культурные границы ее разрешимости. Знание – это сила, понятая как способность адаптировать свой (по определению всегда новый) опыт к категориальности мысли и категоричности чувства. Отказ от тотальности и движение к локальности, предполагающее многомерность мышления, возможен там, где в процесс рефлексии включается основание или, если быть точнее, мотивы мысли; она превращается в рефлексию из определенного (а, следовательно, всегда особенного) места и времени, приоритет которой - контекст мысли и чувства в их неразложимости на составляющие элементы, рефлексия, встраивающая тело в дело мысли и сферу своей заботы, рефлексия понимающая, что ее порождающая структура – тело и топос, точнее тело-топос как целое – создает онтологические условия ее существования. Таким образом, ан-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же. С. 203.

тичные предпосылки телесно-космической рациональности оказываются не менее ближе рефлексии топологической, чем классической, о чем, в частности, непредвзято говорит нам мысль досократиков. Исходя из сказанного понятно, почему наиболее ценное (дорефлексивное, целостное рассмотрение) из наследия Геродота было проигнорировано: «Величие Геродота как отца истории становится особенно заметным тогда, когда мы воспринимаем его на фоне общих тенденций греческой мысли... Геродот не имел последователей... Почему Платон пишет так, как если бы Геродота вообще не было?» 1.

Новые идеи географической обусловленности исторического процесса были выдвинуты Страбоном, идеологической основой которых была экспансия Римской республики, далеко шагнувшей за свои изначальные границы и вынужденной в своем геополитическом расширении трансформировать свои политические институты<sup>2</sup>. Страбон усиливает утилитарный взглял Полибия на ценность географии как науки, которая полезна для любого человека римского общества, но особенно для правителей и полководцев. Задачи, определяемые им для географа, сводились к подбору материала, пригодного, прежде всего, для практических целей: расширение империи, обретение нового рынка ресурсов, в том числе и рабов. К ним относились сведения об известной и обитаемой части Земли (оеситепе), с находящимися на ней народами, с их формами правления и поселениями, с их нравами, взаимоотношениями с соседями, с их верованиями, историей переселений. Но идеи Страбона будут пребывать в забвении до тех пор. пока не появится потребность в идеологическом оформлении геополитических устремлений Англии в конце XVIII века. а также к идеологии германской геополитики в XX веке. Общность военно-политических задач востребовала соответствующий строй мысли имперского Рима.

Религиозная мысль средневековья, допускавшая исто-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Коллингвуд Р.Ж. Идея истории: Автобиография. М., 1980. С. 29–30.

рическую необходимость только как проявление проекта божественной воли, а случайность – как следствие человеческого произвола, не оставляла места предопределению исторических событий факторами географической среды1. Мысль Платона, возрожденная мыслителями Ренессанса в оппозиции к господствующей мысли Аристотеля, также не давала возможность возвращения к существующей традиции древнегреческого геодетерминизма<sup>2</sup>. Последнее произошло лишь в рамках идеологии абсолютизма, основы которой были заложены во Франции Жаном Боденом, а в Италии – Никколо Макиавелли. Аргумент: власть от Бога, вначале дополнялся, а затем и уступал место естественнонаучному объяснению. Сильная централизованная власть единственная для огромных пространств, поскольку иная будет малоэффективна. Так, Екатерина II писала: «Российская империя есть столь обширна, что, кроме самодержавного государя, всякая другая форма правления вредна ей, ибо все прочие медлительнее в исполнениях».<sup>3</sup>

Постепенно в сознание ученых проникала идея природной обусловленности культурного и общественного развития. Это привело к своеобразной секуляризации филосо-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Справедливое в целом, это положение требует оговорки: в лоне мысли средневековья вырабатывались идеи независимости природных закономерностей от божественной воли. Альберт Великий утверждал, например, что: «никогда по закону природы не прекращалось и не прекратится рождение. Если же кто-то скажет, что по воле Бога рождение когда-нибудь прекратится, так же как когда-то не существовало... я скажу, что мне нет дела до чудес Бога, когда я рассуждаю о естественных вещах, следуя естественной логике» (цит. по: Kocapesa Л.H. Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1983. С. 73).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См.: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 44–45.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Эйдельман Н.Я. На грани веков // Наука и жизнь, 1980. № 3. С. 114. Исходя из особенности территории России выдвигается идея, что характерной особенностью ее власти является геократия: «При анализе истории России уместно даже говорить о геократии, когда власть осуществляет и интерпретирует себя посредством манипулирования определенным пространством» (Замятии Д.Н. Стратегии интерпретации историкогеографических образов России // Отечественные записки. 2002. № 6).

фии истории, в которой божественный закон мало-помалу заменялся законами природы, а власть обосновывалась естественной логикой, опирающейся на причинно-следственные связи<sup>1</sup>. У истоков этого направления стоял идеолог французского абсолютизма Жан Болен В своем основном труде, посвященном теории государства («Шесть книг о государстве», появившихся на французском языке в 1576, а на латыни в 1584 г.). Болен выделил три фактора, определяющих судьбу и историю государств: 1. Божественная воля: 2. Человеческий произвол: 3. Влияние природы. Если первый относится скорее к области веры и поэтому не подлежит человеческому знанию, а второй вообще не может быть описан и изучен, то единственно реальная возможность объяснения истории связана с третьим. Выдвигая на первый план влияние естественных условий, особое внимание он уделяет климату, разделив Землю на три пояса: экваториальный, полярный, умеренный. Каждый из них Боден связал с предпосылками для определенного труда человеческой деятельности: «И если правильно изучать историю, увидишь, что величайшие полководны приходят с севера, а искусство, философия и математика рождаются на юге». В своем труде Боден дает конкретные рекомендации правителю, желающему установить оптимальный политический режим, связанные с учетом географических факторов.

Идеи, выдвинутые Боденом, нашли свой отклик у Ш. Монтескье, который попытался продумать географический детерминизм на уровне естественной науки своего времени и объяснить зависимость культуры и нравов народа исходя из географического положения, описав ее подобно законам Галилея, Кеплера, Ньютона. Но прямолинейное заимствование естественнонаучной методологии привело его к часто цитируемым в теме геополитики положениям: «Народы

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> В России еще в XVIII веке «естественный закон является разновидностью божественного закона... Более того, вечность и неизменность естественного закона являются всего лишь следствием его божественного закона» – делает вывод петербургский исследователь (Малинов А.В. Философия истории в России XVIII века. СПб., 2003. С. 137).

Северного Китая мужественнее, чем народы Южного Китая. Народы Южной Кореи уступают в этом отношении жителям Северной Кореи»<sup>1</sup>.

Мысль Просвещения странно контоминировала с абсолютистской концепцией, позаимствованной у Бодена, дав понятие «просвещенного монарха». Так, Екатерина II – поклонница французской мысли – наряду с идеей самодержавия, верила в целительную силу просвещения, при этом ее (да, впрочем, и всех «просвещенных монархов») просвещение было патерналистским; сколь бы ни были учителя учтивы, они всегда были снисходительны, поскольку полагалось, что образ того, что должно быть сформировано, им хорошо известен. Посему для просвещения лучше подходит темный народ, а не *иначе* образованный.

Свое дальнейшее развитие геодетерминизм получил в двух странах, политические и экономические условия которых были существенно различными. К концу XVIII – началу XIX века уже была создана английская колониальная империя, над которой «никогда не заходило солнце», Германия же в то же время представляла собой конгломерат отдельных государств, одни из них ориентировались на Пруссию, другие – на Австрию. Особенности политического развития оказали влияние на геополитические теории, из авторов более всего заметны Бокль и Риттер.

#### Властные порядки геополитики

Английский ученый Генри Томас Бокль (1821–1862) в своем труде объединил идеи Монтескье о роли климата с демографической концепцией Мальтуса, которого он считал «наиболее крупным авторитетом по вопросам народонаселения». Если сами по себе идеи Мальтуса были выражением глубокого сомнения в том, что мир разумен и со-

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Монтескье Ш.* О духе законов // Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 387.

здан для человека, то их развитие последователями носило реакционный характер. Так случилось с Боклем, который из мальтузианской идеи ограниченного общественного продукта и теории климатических поясов, взятой из Монтескье, сделал вывод о том, что жители тропического пояса, которым необходимо меньше пищи, чем жителям умеренного, должны делиться своими богатствами с последними. Согласно Боклю, индийский народ, доведенный английскими колонизаторами, разрушившими ирригационные системы, до постоянных голодовок, «осужден на бедность физическими законами климата» 1, а не колониальной геополитикой Англии. Сам же термин «к середине XX века успел себя дискредитировать. Негативные коннотации, которые он приобрел в нацистской Германии в 1930-е годы, заставили ученых отказаться от него в пользу более нейтрального - «политическая география»<sup>2</sup>. Таким образом, со временем термин «геополитика» утрачивает нейтральное значение научного понятия, превращаясь в клише оценочного суждения.

По сравнению с Боклем, отразившим в своем учении интересы формирования английской колониальной империи, Риттер представлял начальный этап формирования буржуазного государства. Но у Риттера было преимущество — немецкая классическая философия, на которую он опирался. Отметим ее основные достижения в исследуемой нами области. Хотя и широко известны справедливые слова Шеллинга: «Общий недостаток [Mangel] всей новой европейской философии с самого начала (он присущ уже философии Декарта) состоит в том, что природа для нее не существует и что она лишена живой основы»<sup>3</sup>, однако уже Кант пришел к выводу в книге «Всеобщая естественная история и теория неба» и в статьях, в которых он продумывал последствия Лиссабонского землетрясения (1775), к

٠

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии. Т. 1. СПб., 1906. С. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 108. <sup>3</sup> Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой сободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль. 1989. С. 106.

идее развития природы. Трагедия гибели огромного количества людей явилась мощным стимулом переосмысления идей, согласно которым естественная природа предначертана, являет собой вечную гармонию, созданную Творцом на все времена, как это нашло отражение у Гёльдерлина, пишущего о природе как «неизменной, спокойной и прекрасной». Эти первые догадки о развитии, что случай, подобный произволу и свободе воли человека, правит природой, поэтому явления природы могут оказаться «чудовищно несправедливыми».

Но не только внешняя природа, взятая в качестве предпосылки, определяет характер человека и способ организации жизни, но и человек влияет на нее. Александр фон Гумбольдт обратил внимание на влияние человека на природу, что сегодня более чем очевилно: человеческая деятельность изменяет природу: «Южная Европа имела иной вид, когда в ней впервые осели пеласгийские или карфагенские земледельцы; забывают также, что ранние культурные поколения человечества вытесняли леса и что преобразующий дух народа постепенно лишал землю того убранства, которое нас так радует на севере и которое (больше, чем исторические свидетельства) указывает на юность нашей культуры»<sup>1</sup>. Таким образом, предшественниками Риттера была продумана проблема динамической зависимости развития природы и общества, проблема, стоявшая на уровне тех теоретических задач, которые были характерны для всей немецкой классики, в том числе и для Гегеля, впервые представившего природный, исторический и духовный мир в виде развития и смены одного этапа другим.

В поле влияния идей Гегеля был Карл Риттер (1779 – 1859), впервые внесший идею развития в анализ конкретного (в данном случае географического) материала. Риттер в своих трудах «Землеведение в отношении к природе и к

 $<sup>^{1}</sup>$  Гумбольдт А. Картины природы. М., 1959. С. 114.

истории человека или всеобщая сравнительная география», «Идеи о сравнительном землеведении», «Землеведение Азии» вел напряженный диалог с идеями Гердера, который говорил о приоритете конкретной области: «Уже Гиппократ заметил, что постепенная смена времен года благотворно влияет на зеркало и печать нашей души. <...> Самое лучшее – следовать Гиппократу проницательно и просто характеризовать отдельные области, а затем - без торопливости и спешки – переходить к общим выводам»<sup>1</sup>. Риттер же. во главу угла поставил выработанное Гумбольдтом понятие ландшафта, получившее у него логическое завершение в понятии «географический индивидуум». Географический индивидуум обозначал «природную область», определенную как внешними границами, так и внутренними связями, через которую и осуществлялось влияние природы на компактно проживающий народ. Сегодня его содержание во многом совпадает с понятием топоса. Необходимость обрашения к конкретному материалу была проликтована еще и тем, что в рамках немецкой классической философии было осознано то, что формулировки Монтескье не дают ключ к анализу конкретных различий народов. Тем самым Риттер пытался совместить то, что на языке историков и методологов науки называется конфликтом экстерналистов и интерналистов, или, иными словами, источником развития полагались либо сугубо внутренние причины, либо исключительно внешние. Понятие «географический индивидуум» было продуктивным, поскольку позволяло совместить идеи «внутреннего развития», «развития духа» с неумолимыми фактами влияния природной среды на историческое развитие отдельной страны.

К слову, среди студентов, слушавших лекции Риттера, был Карл Маркс, который, опираясь на младогегельянское прочтение Гегеля, пришел к выводу о естественно-историческом процессе развития общества как социальной системы. Используя в своем известном определении человека

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гердер И.Г. Мысли, относящиеся к философской истории человечества М 1973 С 152 179

как совокупности общественных отношений французское слово ensemble, Маркс неявно указывал и на французские, что означает здесь — материалистические — истоки своей мысли. Его открытие существенно изменило характер исследований в этой сфере, последовавших позже.

Механизм влияния географической среды на человека был описан с помощью терминов «производительные силы» и «производственные отношения», возникающих в определенной географической среде: «В понятие экономических отношений включается далее и географическая основа, на которой эти отношения развиваются, и фактически перешедшие от прошлого остатки прежних ступеней экономического развития, которые продолжают сохраняться зачастую только по традиции или благодаря vis inertiae, а также, конечно, внешняя среда, окружающая эту общественную форму»<sup>1</sup>. Однако не стоит обманываться относительно односторонности связи природы и общества, она много сложнее этой схемы (о чем буду говорить дальше). Не только ряд общих связей объединяют две системы (природу и общество); все элементы (ячейки) социальной системы – конкретные человеческие особи – являются также порождением природы, существуют по естественным закономерностям. «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, - телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий - геологических, оро-гидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают. Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они благодаря деятельности людей подвергаются в ходе

 $<sup>^{1}</sup>$  Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 174.

истории»<sup>1</sup>. А «сама история является действительной частью истории природы, становления природы челове-ком», – писал Маркс, предсказавший, что «впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание. Это будет одна наука»<sup>2</sup>.

Созданное Марксом учение о роди географического фактора в развитии общества имело важное значение для его теории. Маркс показал, что связанная с географическими условиями неравномерность развития различных государств, которая абсолютизировалась приверженцами геодетерминизма, определяется тем, что общество на различных этапах своего развития по-разному использует естественные богатства природы. Последние были разделены Марксом на две группы: первая - естественные богатства средств жизни (плодородие почвы, обилие рыбы в водах, дичь, плоды): вторая – естественные богатства средств труда (действующие водопады, судоходные реки, лес, металлы, уголь, нефть). «При зачатках культуры имеет решающее значение первый род, на более высоких ступенях второй род общественного богатства»<sup>3</sup>, которые полагались практически неисчерпаемыми. Но все же Маркс был чуток к своеобразию места<sup>4</sup>, его особенностям. Сам факт определения особой формы «азиатского производства» имплицитно указывает на признание «особого» пути развития Востока, не покрывающегося формационной теорией.

## Природные ресурсы

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Там же. Т. 3. С. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Маркс К. Ранние произведения. М., 1956. С. 596.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Маркс К.* Капитал. Т. 1. М., 1955. С. 516.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Следует отметить, что концепт своеобразия места фиксировался не только извне, но и изнутри. «Идея "вечной империи", столь популярная на Западе, в Китае не прижилась: все империи конечны, но то место, где они существуют, – вечно», – делает вывод исследователь (Соло-нин К.Ю. Культура Китая // Обсерватория культуры. 2010, № 3. С. 128).

Вопрос о ресурсе природы, который до совсем еще нелавнего по меркам исторического времени может показаться излишним, однако есть один момент, требующий концентрации нашего внимания при ответе на него. Он касается сдвига в понимании природы от Аристотеля к Руссо, которого Маркиз де Сад читал самым внимательным образом. Здесь я опираюсь на выводы детального и добросовестного исследования Хартвига Франка<sup>1</sup>, и делаю акцент на отсутствующей у него фигуре – Маркизе де Саде и актуальном состоянии проблемы. У Аристотеля physis (природа) и techne (техника, искусство) существуют одно ради другого, т. е. находятся в гармонии. (Надо думать еще и потому, что «обман» природы осуществляется не только к внешней человеку природе, но и внутренней, своей собственной.) У Руссо же physis становится средством для techne, природа попадает в зависимость от техники и культуры. При этом природа есть, прежде всего, «скрытая актуальность, тайный резерв», а также «неограниченный ресурс сил». Доверив себя природе (в том числе природе своих желаний) и выступая от ее имени, либертен переприсваивает ее неограниченные возможности. Персонаж Сада Мадам Дельбен точно выражает этот принцип: «Восхитительная еда, которую мы вкушали, будучи абсолютно нагими, вскоре возвратила нам силы, необходимые для того, чтобы начать все заново»<sup>2</sup>. Именно неограниченность естества позволяет ему безудержно тратить силы, сперму, желание, так как он знает, что всегда может восстановить свои силы. (Заметим, у Маркса природа также неисчерпаема, поскольку неограниченно «господство человека над силами природы путем познания и использования ее объективных законов». На этой основе можно было «надстраи-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Франк Х. Холистическое и дифференциальное понимание природы: Аристотель – Руссо – Деррида – Луман // Credo new. Теоретический журнал. Санкт-Петербург, 2004. № 1 (37). С. 55–70.
<sup>2</sup> Цит. по: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Цит. по: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. С. 291.

вать» общество, лишенное классовых противоречий: ресурсов для удовлетворения потребностей хватит на всех.)

Заострение проблемы взаимодействия природы и общества v Руссо предопределило весь дальнейший ход философских. общенаучных и экологических дискуссий. В то же время теории, прямо или косвенно связанные с географическим детерминизмом, продолжали существовать в виде как философских учений, так и методологических установок конкретных научных исследований1. История географического детерминизма после появления марксистского учения о роли географической среды в жизни общества предельно противоречива, вероятно, именно этим следует объяснить тот факт, что существует предельно мало общих работ по этой теме. Действительно, очень трудно совместить, с одной стороны Жан Жака Элизе Реклю (Jean Jacques Élisée Reclus, 1830–1905) – французского географа, историка и анархиста и нашего Петра Кропоткина, а с другой – Хаусхофера и Челлена. Но, представляется, есть и иной (помимо бесплодных попыток «примирить непримиримое») путь - взглянуть на «постдетерминизм» исходя из рассмотренного двухтысячелетнего опыта «классического географического детерминизма».

Сделаю одну оговорку о геодетерминизме русских народников, теоретическим источником их взглядов был географический детерминизм в своей особенной ипостаси – признании России «особым географическим миром». Как мы уже видели выше, подобные взгляды высказывались Екатериной II, из которых делались прямо противоположные выводы. Для одних – она стала истоком славянофильской позиции. Отсюда ее и позаимствовали народники, ко-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Во Французской энциклопедии помещена статья «Политическая арифметика», которая отличается от арифметики тем, что она есть «приложение арифметических подсчетов к политическим предметам и явлениям, таким как общественные доходы, число жителей, площадь и стоимость эемли, цены, ремесла, торговля, мануфактура, – словом, ко всему тому, что относится к власти, силе, богатствам и т.п. какой-либо нации или государства» (История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л.: Наука, 1978. С. 165).

торым географический детерминизм импонировал благодаря своей естественнонаучной окраске, прямому выведению общественного из природного. Однако было бы напрасно искать у народников какие-либо развернутые декларации геодетерминизма, в которых были бы соединены философские, методологические и политические моменты. «Объективная» социология, едва начавшая формироваться, была вытеснена известной народнической субъективной социологической теорией «героев и толпы». Судьба народнических представлений о геодетерминизме, так и не развившемся в цельную систему, была более чем примечательной.

Своеобразный жест, повторяющий геодетерминистские представления античности, обнаруживаем у пылкого Западника, размышляющего о последствиях гибели Римской империи и формировании современной ему европейской культуры: «Разумеется, материал старого мира был использован при построении нового; материальная основа нравственного порядка по необходимости осталась прежняя, и к тому же еще совсем новый материал, почерпнутый из пластов, не тронутых старой цивилизацией, был доставлен провидением; деятельные и сосредоточенные способности с Севера сочетались с пылкими силами Юга и Востока; холодная и строгая мысль северного климата слилась с горячей и радостной мыслью умеренного» (П. Чаадаев).

Но вернемся к «геополитике». В качестве осоновположника дисциплины специалисты называют английского географа Хэлфорда Маккиндера, выпустившего сочинение «Географический стержень истории» в 1904 г., а сам термин «геополитика» был введен в 1912 году профессором Упсальского университета Челленом, а «родоначальником «геополитики» как дисциплины считают английского географа Хэлфорда Маккиндера (H. Mackinder), выпустившего сочинение «Географический стержень истории» в 1919 году<sup>1</sup>. Геополитика – модификация географического детерми-

205

 $<sup>^{1}</sup>$  Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М.: Изд-во «КДУ», 2007. С. 108–109.

низма в эпоху империализма. Идейные формы геополитики, ее реакционные следствия неоднократно становились предметом исследования, поэтому я ограничусь лишь отдельными замечаниями. Привычно «записывать» в предшественники геополитики Хаусхофера и представителей немецкого географического детерминизма Гердера и Риттера. Предпосылки размежевания на «геополитическую» и «геодетерминистскую традиционную» линии произошли еще в конце XVII века. Немецкая классическая философия и развитие естественнонаучных дисциплин, послужившие теоретической базой для «традиционалистов», остались не востребованы концепцией «жизненного пространства», зародившейся в Англии и перенесенной оттуда в Швецию и Германию, а в настоящее время ставшей, по сути, идеологией США. Необходимо отметить, что неизменным остается связь геополитики со сферой жизненных интересов страны, приобретшая в наше время новое звучание.

Таким образом, в том, что касается вопроса о роли географической среды в истории общества, то здесь, казалось бы, незначительная перестановка акцентов ведет к необратимым следствиям, заставляя ученых разделять либо субъективистский, либо естественнонаучный подходы в объяснении культурно-исторической жизни. Как известно, на определенной стадии развития капитализма – империализма – происходит не только передел мира, но и усугубляется международное географическое разделение труда. приводя в конечном счете к неоколониальной зависимости, когла эксплуатируемыми оказываются целые страны, за вычетом тонкой прослойки местной коррумпированной элиты. Это ведет, с одной стороны, к обострению национальных вопросов в современном мире, с другой - придает особую остроту локальным конфликтам, территориальным противоречиям. Отражением этого явления, гуманистической реакцией на него является новое видоизменение географического детерминизма – «радикальная география» (Уильям Бунге, Дэвид Харви), которую еще называют «левая география». В теоретически взвешенном варианте зависимость экономических и социальных характеристик общества от географического фактора изучается критической и социально-экономической географией.

Зафиксируем полученные результаты. На протяжении более чем двух тысяч лет географический фактор был либо главным, либо одним из принципов объяснения зависимости общества от среды обитания. К XX веку в силу «простоты» объяснения культурных и социальных явлений вытеснила из сферы внимания исследователей. Тем не менее, в наши дни все отчетливее заявляет о себе тенденция реанимирования «забытого» сюжета: археологи и историки древности в объяснении «необъяснимого» заката той или иной высокоразвитой цивилизации или перехода на новый вид источника питания и культивирования растений обращаются к климатическим и геологическим событиям той эпохи или востоковеды, объясняя возникновения ислама, считают, что ключевой факт, позволяющий увязать все события той эпохи, - климатическая катастрофа VI века. Исследователи доказательно, с применением таблиц данных антропологии, климатологии и статистики, показывают, как климатическая катастрофа вызвала цепную реакцию изменений на всем Аравийском полуострове, включая религиозные войны, семейные обычаи, верования. Мухаммад обязан своим успехом не столько своей харизме, сколько экологической и социально-экономической обстановке этого региона VI-VII веков: резкое усиление вулканической и тектонической активности сопровождалось засухами и эпидемиями, вызвавшими в свою очередь кризис власти, миропорядка и веры в местных богов. Для выхода из кризиса нужно было объединятся. Экономической основой была мекканская трансаравийская коммерческая сеть, а идеологической и религиозной моделью качественно нового общества стала автохтонная монотеистическая религия<sup>1</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Коротаев А., Клименко В., Прусаков Д. Возникновение ислама: Социально-экологический и политико-антропологический контекст. – М.: ОГИ, 2007.

Границы разрешимости географического фактора неуклонно сдвигаются с развитием частных естественнонаучных метолов.

В области философии истории господствуют установки, последовательно соединяющие идеи существования дискретных социокультурных организмов (предстающих, в первую очередь, как соединение географического пространства с государственной властью) в качестве субъекта исторического развития с идеей разделения мирового исторического процесса<sup>1</sup>. Типологически сходную концепцию разрабатывает историк Л. В. Милов, справедливо полагающий, что «особенности географической среды, влияя на характер трудового процесса и объем общественного продукта, определяли не только темпы развития России, но и своеобразие ее социально-экономического и политического строя и специфику ее исторической эволюции»<sup>2</sup>. Но указание на очевидное весьма трудно концептуализируется, поскольку требует говорить о всеобщности и необходимости в рамках данного топоса. К таковым очевидным отнесу понятия «глокализация», «регионализация», а также часто используемые в культурологии метафоры, обретающие статус концепта «петербургский текст», «крымский текст», «Пермь как текст» либо историко-литературные штудии, в основе объяснения уникальности города-текста лежат географические и геологические метафоры. Таковые нахожу, к примеру, у тонкого исследователя литературы Востока И.П. Глушковой: «Вероятно, то, на чем стоит город, оказывает воздействие на его биографию и судьбы населяющих его людей. Лондон, например, выстроен на речном галечнике, Нью-Йорк – на скальном массиве, Санкт-Петербург – на болоте, Калькутта - на зыбком черном шламе речного

 $<sup>^{1}</sup>$  См.: Семенов Ю.И. Философия истории. М.: Современные тетради, 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998. С. 368.

устья, а Бомбей – город-гумус, город-компост – на перегнившей рыбе и перепревших пальмовых листьях»<sup>1</sup>.

Специалисты по глобальным проблемам современности, с одной стороны, и представители частных наук (истории, культурной антропологии, географии, геополитики и геоэкономики), исследующие конкретные регионы, отдельные страны и культуры, процессы развития определенного места – с другой, стимулируют философское осмысление нового понимания места жительства, взаимосвязей природы и общества. Несостоятельность концепции «покорения природы», которая на поверку всегда оказывается забвением собственной природы человека, а в итоге, большей степенью отчуждения и, в итоге зависимость от нее как некой чуждой ему силы<sup>2</sup> заставляет обратить внимание не только на трагические последствия развития науки и техники, пределов западноевропейского типа цивилизации, но и более внимательно отнестись к позитивным моментам концепта, который получил название «географический детерминизм».

У мысли есть не только тело, но география обитания, распространения, господства, как есть она у любой культуры, во всех ее проявлениях: архитектуры, поэзии, воинских доспехах или народных праздниках и т. п. У каждого региона должен быть не только свой поэт, художник, фотограф, но и географ, описывающий его со знанием дела, изнутри: «особый географ нужен индийцам, другой – эфиопам, третий – грекам и римлянам» (Страбон). Каждый топос уникален, как уникальна культура, существующая в нем, или, иначе и, быть может, вернее говоря, посредством него. Он

 $<sup>^1</sup>$  *Глушкова И.П.* Утроба Бомбея. Реальный город в магической прозе Салмана Рушди // Книжное обозрение «Ex libris HГ». 02.01.2000. С. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Как настойчиво убеждают нас М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно, «миф превращается в Просвещение, а природа – во всего лишь объективность. Усиление своей власти люди оплачивают ценой отчуждения от всего того, на что их власть распространяется» (Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. Пер. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. С. 22.).

же задает ту пресловутую уникальность русской душе, искусству японской чайной церемонии, немецкого разума и ближневосточной поэзии и т.д. Разум не вне культуры, не вне топоса, не вне времени. Это понимали уже древние, поэтому их науки неискоренимо земны: геометрия, теогония, политика. Геометафизика в этом ряду не кажется чужеродной, она ограничена определенным регионом, культурой, топологической рефлексией. Метафизика – топологична не потому, что она над фюсисом: над геогра-фией, над культурой как таковыми, - а лишь над конкретными его (фюсиса) регионами: «если верно, что милетцы заимствовали нечто у мифа, то верно также и то, что они очень глубоко видоизменяли образ вселенной, придав ему пространственные формы и, следуя по преимуществу геометрической модели, упорядочив его. Кроме того, для построения новых космологий они использовали выработанные нравственной и политической мыслью понятия» 1.

Итак, географический фактор — одно из условий топологической рефлексии, но, естественно (и здесь ограниченность устоявшихся оборотов, поскольку речь идет о «неестественных», то есть культурных условиях рефлексии), не ограничивается им. Топологическая рефлексия вбирает не только опыт разумности и целеполагания, инструментальности рассудка, но и нравственной, политической и эстетической обусловленности разумного суждения; она не может не быть политической

# 10. Дезориентация – невроз современности

Утрата места, четких границ своей культуры рождает иллюзии всеобщности и одновременно производит невроз утраты самоидентификации культуры западного типа. Для начала обратимся к противоположным высказываниям: «В

 $<sup>^{1}</sup>$  Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Мысль, 1998 С. 132

однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, где нельзя сориентироваться, иерофания обнаруживает абсолютную «точку отсчета», некий «Центр»<sup>1</sup>. Ему оппонирует диагноз П. Вирильо: «Истинная проблема, которую ставит виртуальная реальность, это то, что ориентация более невозможна»<sup>2</sup>.

## Проблема универсальности ориентира

Где обрести опоры мысли, как можно сегодня ориентироваться в ситуации констатации не только смерти основных ориентиров европейской культуры: Бог, просвещение, прогресс, естественная природа, идеалы равенства, свободы и братства, - но и тех, кто мог бы ориентироваться: человек, субъект, личность? Как ориентироваться в эпоху, которую аналитики называют то цивилизацией образа, то иконического поворота. Остановимся на последнем. Иконический поворот - означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов. Он следует за онтологическим, лингвистическим поворотами и фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному (или, как сказал бы П. Вирильо, от soft к hard<sup>3</sup>). Но господство нового средства коммуникации изменяет существо восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению понятия реальности. В наше время пе-

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 23. <sup>2</sup> Вирильо П. Бог, кибервойна и ТВ // Комментарии. 1995. № 6. С. 210.

<sup>210. 
&</sup>lt;sup>3</sup> «Остается лишь дилемма средств коммуникации, конфликт между soft (речью) и hard (образом)... дискурс новых политических топмоделей будет hard и убедительным» (Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М.: Гнозис, Прагматика культуры, 2002. С. 63). Здесь естественно вспомнить о медиасубъекте (В. Подорога), медиальном шамане (Н. Грякалов), культурале (см. подробнее Савчук В. Режим актуальности. СПб., 2004), синонимом которых являются политические топ-модели.

репроизводство визуальной продукции достигло столь небывалых масштабов, что перестроило критерии оценки событий: мы чаше доверяемся не букве и слову, а визуальному образу. Начало этой тенденции обнаружил в 30-е годы ХХ века ученик Гуссерля и Хайдеггера Гюнтер Андерс, усмотревший в ней «икономанию», а современный теоретик искусства Готфрид Бем предлагает термин «иконический поворот» 1. Позиция Гюнтера Андерса, который в своем эссе «Мир как фантом и матрица» (1956) размышляет о следствиях современного «потока образов» – потока, который распространяет расхожие образы в форме открыток, постеров, журналов, фильмов и, наконец, телевидения. Андерс задумался об изменившихся параметрах человеческого переживания в мире, характеризующемся «гипертрофией визуальной продукции». По мнению ученика Гуссерля, глобальный поток образов заявляет о процессе сцепления человеческой субъективности с производительными силами индустриального аппарата. Систему массового производства образов и объектов он называет «индустриальным платонизмом». «Во второй половине XX в. произошло сильное переплетение личной и социальной жизни с техническими медиа: кино, фотографии и телевиления. - и поэтому их больше нельзя называть просто "медиа", сообщающие нам о конкретной реальности. Втянутые в спираль взаимной подгонки и соглашения, мы дошли на всех уровнях до сплавления двух ранее разделенных сфер - мира и картин мира, - которые оказались, наконец. эквивалентны»<sup>2</sup>.

Соответственно целеполагание предполагает как минимум два условия: того, кто ориентирует себя сообразно цели, и то, на что ориентируются. Нет более ритуального принуждения говорить об их принципиальной взаимосвязанности и взаимодополнительности. Но в каком отноше-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Boehm G. Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? Hrsg. von Gottfried Boehm. München, Wilhelm Fink Verlag, 1994. S. 17–19.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Philipps Christopher. Das phantome Bild // Texte. Photographie in der deutschen Gegenwartskunst. Stuttgart: Cantz, 1993. S. 12.

нии уместно говорить о проблемах ориентации, если речь идет о современных концепциях онтологии? Как соотносятся различные миры, дискурсы, истины, и, наконец, собирается ли в общую картину мозаика бытия?

Дыхание ли зарубежных веяний и уже настойчиво заявляющие о себе собственные проблемы третьего тысячелетия, потребность ли в подведении итогов, возникающая каждый раз на рубеже века, или, быть может, накопившаяся усталость и непродуктивность прежних схем постижения изменяющейся реальности — все это, взаимно усили-вая друг-друга, принуждает нас обратиться к предельным основаниям самоидентификации. Есть ли ориентиры в горизонте современного мира? Что случилось с ориентира-ми с падением Ориентира ориентиров? С попытками, вопреки всему, создать теорию ориентации мы ознакомимся далее.

Неспособность представить соразмерно классическому идеалу современный тип собирающегося на основе разумности субъекта, моделирующего свою суверенность и активность в режиме истинного поведения и нравственной нормы, отсылает к представлению о развалившейся системе репрезентации, о раскалывании прежней целостности до «перцептивного агента», собирающего чистую сенсорную информацию. Стратегии развала и пафос из них следующий на определенном этапе сталкиваются с острым чувством неуничтожимости Центра, с возрождением его в маргинальных, изначально полагавшихся свободными от надзора власти зонах. Ощущение постсовременности удивительным образом совпало с переживанием этапа свободы, наступившим в посттоталитарное время, которая, и это, пожалуй, рождает чувство еще большего удивления, поставила человека перед пугавшей перспективой вседозволенности. Но ресурс самоорганизации центрированности и дисциплины оказался гораздо значительнее, чем об этом можно было бы подумать, находясь в конкретном идеологическом и нравственном пространстве. Оказалось, что человек ориентируется всегда, хотя источник, механизмы и цели ориентирования им самим, зачастую, не могут быть ни отрефлексированы, ни артикулированы. Следует заметить, что и само понятие "ориентация", «хотя оно употребляется уже часто, однако в философии не отрефлексировано»<sup>1</sup>.

Обратимся к пониманию современной imago mundi отечественными мыслителями, которое за последнее время претерпело существенную эволюцию. (Здесь уместно будет указать на искренний интерес и приятие к действию текстов иностранных – что было, впрочем, всегда характерной чертой русского характера - и абсолютное (почти) равнолушие к странным текстам и идеям, появляющимся в местном топосе. Ошушения того, что смыслы производятся здесь, в пространстве России, нет. Как нет и полемики, нет ее не только «из двух углов», но и из двух столиц, университетов, кафедр, журналов.) Образ современной картины мира можно увидеть в материалах представительной научной конференции «Рациональность и проблемы познания». Ее результаты и выводы не потеряли своего значения. Лиагноз состояния дел, поставленный ведущими философами из Петербурга и, смею думать, в первую очередь в Петербурге, на конференции таков: «Вместо классической модели, противопоставляющей субъект и объект деятельностного акта, сегодня необходимо вводить на первый план их постоянную неразрывную связь. Такой подход... отчетливо различим в традициях отечественной философии (Чаадаев, Лосский, Шпет, Франк). Предлагаемый подход тем более важен, что в сфере социальных коммуникаций субъектобъектная связь превращается в субъект-субъектную»<sup>2</sup>, истина «приобретает интенциональный характер, сближаясь с понятием правды»<sup>3</sup>, реальное же положение вещей может отразить философия, которая «перестает претендовать на управление обществом, не дает советов, как жить, и не

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Штегмайер В. Основные черты философии ориентирования // Штегмайер В., Марков Б.В., Савчук В.В. Стратегии ориентации в постсовременности. СПб.: БорейПринт, 1996. С. 7–8.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Гусев С.С. Деятельностный контекст и «Новая рациональность» // Рациональность и проблемы познания. СПб., 1995. С. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Липский Б.И. Рациональность и истина // Там же. С. 5.

ищет абсолютных истин. Она сама стремится к усвоению маргинального опыта перехода за границы рационального порядка, в котором экономия труда и либидо уступают место жертве и трате, утверждающим смысл жизни»<sup>1</sup>. Зафиксируем невозможность обретения истины и порядка на фоне общего вывода: центр и всеобщий проект теряют последние контуры своего господства. Они дезавуируются. Этот факт питает пафос заключения консилиума специалистов. Выход же видится в ответственности занимаемой позиции, в обращении к традиции отечественной философии, в опыте трансгрессии, фиксируемом маргинальной мыслью.

Ну, а сама маргинальная мысль, дает ли она ответы на вопросы интеллектуалов? Вывод симпозиума маргиналов, прошедшего, что символично, днем ранее конференции по рациональности, прямо противоположен: их уникальность и леворадикальная свобода самовыражения быстро стали популярны, массмедиизированы. Протест обжит и обустроен индустрией отдыха и моды. Становится прибыльным делом. Маргинальность оборачивается всеобщей нормой. Это вызывает серьезную тревогу у исповедующих нонконформизм радикалов, на комфорт в среде агрессивного к себе отношение, и побуждает их к рефлексии. Выход в новую уникальность на этом этапе леворадикального движения видится в искреннем проживании (на фоне развенчания искренности как культурного жеста и нормы самопрезентации, как принуждения победившей идеологии к исповеди в церкви или текстах исповедей: синоним искренности в поструктуралистском пространстве - инвалидность) коротких дистанций, фрагментарных миров и локальных состояний. Полнота и избыток, искренность поверх и вопреки деконструкции любой искренности и инвалидности любого жеста, на ней выстраивающегося. Ровная, наивная до детскости, искренняя доброжелательность миру (на фоне соб-

 $<sup>^{1}</sup>$  Марков Б.В. Рациональность и опыт предела // Там же. С. 6.

ственного богатого трансгрессивного опыта) — возможный шаг к уникальности. Но обратим внимание, что речь, однако, всегда идет о проживании, а не о жизни, о коротких дистанциях, а не о жизни в целом.

Маргинальная мысль, рефлексирующие художники и кураторы озабочены, вопреки «закрытости» этой темы, проблемами «всеобщности». Ведь именно в маргинальных группах одежда из черной кожи, пирсинг, сексуальные перверсии и наркотики становятся всеобщей повинностью. реализующейся тотальнее, чем военная мобилизация и трудовая повинность. Но это усиление принудительности и поправение (отступление демократии) настроений у различного рода меньшинств, леворадикальных групп и маргинальных сообществ в американском обществе обратил внимание Ц. Тодоров в своих наблюдениях над «университетскими» кругами Америки<sup>1</sup>. В унисон этому звучали выводы отечественного симпозиума, посвященного проблемам леворадикальной культуры. Здесь вывод, в отличие от академического, был прямо противоположным: всеобшность агрессивно возникает там и сразу же, как только манифестируется отказ от общего проекта, центра, она захватывает все более властно любые маргинальные зоны, которые совсем еще недавно представляли собой пространство проявления уникальной творческой энергии, поле, на котором манифестировались творческие проекты новых форм проживания жизни, самовыражения, зону свободы от Власти. Перверсия, претендующая на уникальность, встраивается в существующий дискурс и узаконивается. Леворадикальность андеграунда, его бескомпромиссность весьма быстро масмедиизируется, становится притягательным местом, приносит прибыль и, наконец, тиражируясь, превращается в норму. Уникальность сегодня является проблемой. Форма символических знаков протеста воспроизводится в структуре сообщества, становясь всеобщей, принуждая сборку ментального и культурного тела по законам

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Todorov T. Du culte de la diffrence la sacralisation de la victime // Esprit, 1995, № 212. P. 90–102.

подражания. Именно своей новизной новая норма образует ребро жесткости разрезающее ослабевшее поле притяжения предшествующего стиля. Она несоизмерима с жесткостью власти большой структуры, против которой выступает радикальный нонконформизм. Именно ей. Большой Власти, согласно Ф. Ницше, присуща та роскошь «скепсиса и терпимости, которые позволяет себе всякая торжествующая и самоуверенная власть» 1. Дисциплина же «своего», маленького, самолично выбранного мира всегда жестче, ибо она претендует на свободу осуществления своего проекта. на самоосуществление. Она чревата мафиозной исполнительностью, жесткой структурой властных функций, тотальной зависимостью. Захват маленького мира повсеместен, а гнет ощутимее. Хотя последний может не осознаваться неофитом или адептом, напротив, весьма часто человек в неизбывном бунте против себя самого - во времена Бодлера этот бунт принимал форму «"доктрины элегантности", которая обязывает "честолюбивых сектантов" к дисциплине более деспотической, чем жесточайшие религии; наконец, об аскетизме денди, который делает из своего тела, поведения, чувств и страстей, из своего существования произведение искусства»<sup>2</sup>. Структура протеста и жесточайшие практики самоограничения воспроизводятся в маргинальных основным формам жизни направлениях. И сегодня послушание и личная зависимость в религиозных сектах выше, а преданность обязательнее, чем того требуют мировые религии. Как вырваться из «новой» всеобщности? Что предложить взамен утраченной уникальности? В чем обрести свой стиль и свою непохожесть на предшествующую необходимость (уни)формы, ими же самими заданной? Это сделать намного труднее, чем ускользать от «чужой» (большой) власти. Трудно сегодня стать проклятым,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ницие Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С.

<sup>683.</sup>  $^{2}$   $\Phi$ уко M. Что такое Просвещение? // СТ (Ступени). Петербургский

изгоем в обществе, в котором эти фигуры как ничто другое желанны, ибо неизменно приносят дивиденды и гарантируют успех.

Не менее жесткий, но менее отслеживаемый эквивалент всеобщего проекта задают современные средства коммуникации. Компьютерная сеть состоит из более мелких ячеек, чем любая сеть классических категорий, допускающая зоны сомнения и выбора. Но современное искусство как заповедник архаики теряет ли свою «заповедность» или, напротив, разрушает изнутри реальность виртуальную, внося в нее (вместе с архаикой) центр?

### Логика обретения центра

Но вот в чем парадокс: чем более радикально происходит отказ от центра, тем настоятельней выступает конституирующим началом то место, которое координирует чистоту отказа от центра, от любых метафизических универсалий: в итоге оно само становится координирующим центром, каким является сегодня Париж или Калифорния. Еще один парадокс: там, где центр существует в своих оправданных продуктивных функциях, речь идет об отказе от центра, Большой власти, рациональности, а там, где центр не достиг своих продуктивностей, где уровень жизни значительно ниже, а сознание недисциплинированно, то есть реально пребывает в контексте неразумности, стихии и иррациональности, там уповают на разум, апеллируют к нему, пытаются найти в нем опору и на его основе переустроить жизнь. Разум действительно разумен там, где у него недостает власти осуществить свою разумность.

Сталкиваясь с невозможным образом себя, с абсурдностью мира, с его чудовищной жестокостью и иррациональными мотивами поступков, западная мысль снимает ответственность, перепоручая инстанцию отказа от прежних уз смысла неким до и вне него существующим структурам, структурам символического, бессознательного языка, коммуникации, которые, если им предоставить свободу, сами разоблачат себя. Однако ныне уже не столь интересно, как

нечто разбирается: будь то власть, субъект, центр, смысл или идеология, гораздо интереснее то, что остается, после того как все уже разобрано, деконструировано, лишено продуктивной действенности и силы. Для России и других восточно-европейских стран это интересно вдвойне, поскольку после отказа от прежней идеологии и смены глобальных ориентиров социального устройства общества об ужасных последствиях, эквивалентных лишь формуле «все позволено», о которых столь предрекалось – ничего радикально деструктивного в ориентациях и индивидуальных целях бывших советских граждан не произошло. Осталось лишь ощущение недоумения от той работы, которую выполняла прежняя идеология, недоумение, которое выросло до серьезного вопрошания у Славоя Жижека: «Люди все знали, но все равно делали это». Почему? То нечто, что остается, что удерживает и удерживается, что является тем неосознаваемым в себе пределом, который сохраняет способность вписываться в социум, в пространство коммуникации, и что это за мир, который продолжает считаться своим? Что и как живет после того, как все традиционные формы центрации умерли? Есть ли то (а если есть, то осознаваемо ли оно), что сбивает в плотность выбранное пространство? Какими ценностями он ориентирован? На что он ориентируется сейчас? По каким тропинкам (Holzwege) должен ходить современный житель киберпространства и в свете чего (да и есть ли свет в виртуальной реальности?) размышлять о бытии сущего? Что в этой виртуальной реальности горячит кровь и заставляет искать опасность и поле сражения? Не пренебрегая риторическим приемом «умаления замысла» подобно такому: мы, конечно, не претендуем дать ответ на все поставленные вопросы, – все же и не бежим от трудностей ответа на них, не отсиживаемся в безопасных гаванях разума. Мы ориентируемся. И логика обретения ориентиров в постсовременной ситуации такова: в виртуальной реальности (VR) нет ориентиров и самих условий ориентирования, в архаике всегда был центр, искусство – заповедник архаики (Элиаде), компьютерные сети создают новые формы жизни, повышенные скорости реагирования и принятия решения, новое искусство, новый тип рефлексии. Что мы имеем в итоге? Новое современное искусство (в новом клипированном восприятии мира? неклассической перцепцией – мысле-восприятием и повышенной саморефлексивностью текста и письма? искренним проживанием? мышлением телом? в сближении перформансов и инсталляций с жизнью? интенцией «одомашнить» мир? стиранием грани между научным экспериментом и художественной акцией? письмом как саморанением? жизнью как манифестацией творческих потоков? купированием рефлексии?), воспроизводя структуры, свойственные архаическому сознанию, обнаруживает центр.

### Философия ориентирования

В России все еще с трепетным чувством смотрят на то, что происходит в философской жизни Германии, какие веяния доносятся с берегов Шпрее, Рейна или Некара? Притом что в самой Германии все больше и больше филосо-фов смотрят за океан, осваивают аналитическую традицию, представители которой планомерно занимают господствующие интеллектуальные высоты, философские кафедры.

В перечне философских дисциплин XX века произошло пополнение, наряду с легитимными: философия науки и техники, философия культуры, философия искусства, философия математики, философия фотографии, медиафилософия и др., — с выходом основательного восьмисотстраничного труда профессора грайфсвальдского университета Вернера Штегмайера появилась еще одна — философия ориентирования. Надо ли говорить, насколько важны поиск новых ценностей и процессов переориентирования в современных условиях? Исходным толчком для многолетнего труда автора стала ситуация 90-х годов XX века: объединение Германии, падение коммунистической системы, создание общего европейского пространства. Интересно то, как решает эту задачу известный специалист по Ницше (он —

редактор ведущего органа ницшеведения — «Ницше-штудиен») и успешный педагог, к которому едут со всего мира студенты и докторанты. Философия ориентирования, вбирая проблематику, прежде составлявшую прерогативу практической философии, культурологии, политологии и теории коммуникаций, исследует воздействия результатов высоких технологий, науки и техники, темпов нашей жизни на человека, вынужденного по-новому ориентироваться в современных условиях. Собственно говоря, новая философская дисциплина, предлагаемая проф. В. Штегмайером, является ответом практической философии и критической рефлексии на вызов времени.

Признав дисциплину «философия ориентирования», нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской, или, иначе, как формируется философская дисциплина? «Философия ориентирования» претендует быть философией в прямом смысле, поскольку включает эволюцию понятия в истории философии, анализ истоков ориентирования (автор дает нам хороший урок того, как можно читать философские тексты и как можно в них ориентироваться), всесторонний охват тем от футбола до ориентирования к смерти, а также практические и наглядные примеры из повседневной жизни. Статус философской науки подтвержден следующими исходными утверждениями, вступающими в прямую полемику с Аристотелем, согласно которому «все люди от природы стремятся к знанию», по Штегмайеру же: «от природы», то есть прежде познания и действия человек ориентируется: «Ориентирование, как питание и дыхание, - элементарная, необходимая и непрекращающаяся жизненная потребность. Она становится заметной, также как потребность в пище при отсутствии ее, потребность в дыхании при отсутствии воздуха, при ее нехватке. Обычно же человек достаточно ориентирован, имеет ориентиры, потребность же возникает, когда ориентации нет. Возникает беспокойство, если в ситуации не ориентируешься, которое нарастает до страха и

отчаяния, "совершенно растерялся" <...> в любом случае, при ориентировании ищут не чего-то определенного, а стараются в том, что предзадано, установить прочные взаимосвязи. Взаимосвязи, которые позволяют что-то дальше начинать, предпринимать» <sup>f</sup>. Его положение спорит также с открытием «закона развития человеческой истории» К. Маркса: «Люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилише и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т.д.». В идушем далее ряде, видимо? будет способность ориентироваться. Вспомним также, что «человеку от природы присуща способность распознавать и отличать духовное, а также склонность принимать дух и включать его в свою жизнь. Из этой способности и из этого тяготения исходили все великие воспитатели человечества; на них они строили, к ним они взывали, их старались оживить и укрепить» (И.А. Ильин), «человеку от природы свойственно любопытство» (Ортега-И-Гассет). Все это так, но, прежде всего, согласно основам философии ориентирования. - человек должен ориентироваться, а уж удивляться и распознавать духовное. научить правильно делать это - есть задача философии ориентирования. Согласно Штегмайеру, самая простая способность – способность ориентироваться – оказалась сегодня предметом философского сомнения. При этом Штегмайер заме-чает, что в качестве философского понятие «ориентирование» отсутствует в весьма авторитетном источнике: в «Историческом словаре философии»; потребности ориентирования нет и среди основных «потребностей» человека, которые перечисляет, например, авторитетный антрополог Бронислав Малиновский.

С настоящей самоотдачей, суммируя весь концептуальный аппарат философии XX века, автор рассматривает все возможные аспекты и приложения процесса ориентирования. Особенность рецензируемой книги в том, что она доступна и не философу, поскольку сложные философские

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. S. 2.

проблемы и предлагаемые концепты автор демонстрирует простыми примерами из повседневной жизни. К достоинствам позиции Штегмайера нужно отнести также ясный и точный язык, учитывающий все нюансы и использующий все «философские» достоинства немецкого языка, а также подробные экскурсы в латинский и греческий языки, помогающие автору аргументировать свою мысль и установить связь с традиционными понятиями античной философии.

Видимо, такой стиль философии востребован в эпоху высокой специализации; он же позволяет поднять авторитет философской работы: общезначимость повседневного опыта, помноженная на тотальный охват всех сфер жизни. Вслед за своим учителем, Йозефом Симоном, специалистом по философии знака, исходный тезис которого «Все есть знак», Штегмайер утверждает: «все есть ориентирование». «Оно (ориентирование) находится в начале всего, но само безначально. Оно как ориентирование является всегда повым ориентированием или всегда переориентированием»<sup>1</sup>. «Поскольку ориентирование предстоит всем попыткам определения, оно первоначально, первоначало, или, погречески, архэ, по-латыни, первопринцип, который философия ищет с самого своего зарождения».

Традиционно ориентирование, как и, например, адаптация, — способность, наиболее удаленная от разума, от рацио. Именно она становится рационализируемой. Двигаясь в этом направлении, человек «обретает» свое бессознательное (психоанализ), иррациональные порывы своего тела (философская антропология, современная феноменология, вплоть до философии танца, философии тела и др.) и, наконец, «обретает» интуитивную способность ориентироваться.

Исходный пункт философии ориентирования состоит в том, что человек нуждается в точках опоры, в ориентирах, находит и при необходимости меняет их (книга начинается

223

<sup>1</sup> Ibid. S. XVII.

словами: «Человек не ищет, он сначала находит»). Как и откуда, на каких основания человек находит свои ориентиры, – как раз и подвергает анализу автор. «Что такое ориентирование вообще, как оно структурировано и как оно функционирует. Речь идет о простом факте, что во всем, что человек делает, думает и говорит, в повседневности или в науке и философии, он должен быть уже ориентирован – даже тогда, когда перенимает ориентации других» <sup>1</sup>.

Одно из опорных понятий для автора – plausibel, что значит понятный, правдоподобный, убедительный, «То, что непосредственно и предварительно представляется достоверным, то вызывает одобрение. Слово plausibel происходит от латинского plaudere, аплодировать, хлопать в ладоши, ногами, спонтанно и все вместе: правдоподобно то, с чем спонтанно соглашаются, не аргументируя и не задавая вопросы. Есть такие положения, о которых не нужно сначала договариваться или обосновывать, они правдоподобны или убедительны. Одним словом те, что само собой подразумеваются. Всякое ориентирование полагается на то, что для него правдоподобно или самоочевидно». В ориентировании, по Штегмайеру, важны не столько аргументация, сколько правдоподобность, убедительность. Но, как известно из психологии, из теории коммуникации, чаще всего убедительны не вербальные высказывания, а визуальные образы, транслируемые массмедиа. Остро стоит вопрос: как можно ориентироваться среди огромного нагромождения дигитальных образов? Какова специфика ориентирования в системе образов?

Понятие ориентирования становится важным в физическом контексте асимметрии мира, неравноправия левой и правой ориентации. Автор книги делает обширные экскурсы в физику и математику, в частности привлекая известного специалиста по теории множеств, Феликса Хаусдорфа, работы которого лежат в основе современного представления о фракталах. Однако внимание философа привлекает эссе математика Хаусдорфа, написанное под псевдонимом

<sup>1</sup> Ibid. S. XVI.

Поль Монгре и посвященное Ницше, название которого говорит за себя: «Sant'Ilario. Хаос в космическом отборе»<sup>1</sup>.

Ориентирование как способность, которая само собой разумеется, естественна, сама используется для определения других понятий, то есть выступает фундаментальным понятием, на протяжении тысячелетий философской критики ускользало от анализа, можно сказать, что оно «последняя естественность, которая еще осталась... ведь если ориентирование стоит в начале всего и само безначально. то оказываещься перед вопросами столь фундаментальными, что самые принципиальные философские вопросы ставятся по-новому». Впервые на это решается Кант в своей работе 1786 г. «Что значит ориентироваться в мышлении?» Кант реагирует на текст Моисея Мендельсона, у которого ориентирование позволяет выбирать между «общечеловеческим пониманием» и «спекулятивным разумом» в каждой конкретной ситуации. Кант же исходит из того, что разум постоянно нуждается в точке опоры, из которой он может каждый раз заново устанавливать отношения с неразумом, с непрестанно изменяющимся миром. Но эта точка опоры – тело, с которым связан человеческий разум и которое принадлежит эмпирическому миру. Кант, согласно Штегмайеру, вводит понятие ориентирования как «дополнение понятию разума», поскольку разум в своей связи с миром «недостаточен», он имеет «потребность», которая ограничивает его претензии чувственным горизонтом, последний же предоставляет разуму его актуальную точку опоры или позицию в мире.

По Штегмайеру, в философии XX века Хайдеггер, Витгенштейн и Луман начали мыслить ориентирование до разума. Однако в философии ориентирования Штегмайера исходная точка совпадает с конечной (все стремится к покою самодостаточного привычного существования), цель является зеркальным отражением исходной точки движе-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ibid. S. 120.

ния (поистине ориентирующийся хочет повсюду быть дома). Ориентирующийся ищет не встречи с иным, неизвестным, но с экзотическим, то есть укладывающимся в горизонт ожиданий. При этом к привычным оппозициям (субъект – объект) добавляется противопоставление свое-го – чужого, Запада – Востока. Ориентирующийся исходит из центра (Standpunkt), каковым подразумевается центральная Европа. Из центра можно попасть на любую точку окружности. Для этого не нужен экстаз – как выход в сферу неизвестного и невозможного. Уже древние греки использовали слово «экстаз» или «исступление», чтобы описать состояние, в котором человек терял свою волю и сознание, полностью отдаваясь на милость своему демону или богу, который с этого момента управлял им, делая его или ее безумным. В пространстве-времени экстаза требуется не столько ориентирование, сколько «драматизация существования вообще»<sup>1</sup>. Именно экстаз, по мысли Батая, составляет суть «внутреннего опыта» и он же – единственный путь, ведуший к трансцендентному. Поэтому в экстазе, человек выхолит за границы своего я, раскрывается смысл существования человека в мире и смысл бытия самого мира. Ведь экстаз – это такое состояние, в котором человек не только выходит из себя в бесконечность, но достигает пределов своих возможностей, в которых ему приоткрываются тайны собственного существования, его дорефлексивного или, по словам Мориса Мерло-Понти, дообъективного бытия. Но это и не уход в беспредельное; скорее касание его, преступление границ разума и в тоже время остановка перед всепоглошающим безумием беспредельного.

Фигуру ли самоиронии, а иначе трудно ее прочитать, представляет мысль автора: «Ориентирование как выполненная работа означает правильно найденное место в ситуации, которое дает возможность действия и овладения ситуацией, — ориентирование всегда есть индивидуальная способность, и каждый в меру своей способности до некоторых ситуаций дорос, а до других не дорос» (с. 5). Но

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб, 1997. С. 29.

представить себе, что ситуация владеет человеком, что он «выходит из себя», растворяясь в мире, трансцендентном, сакральном, философия ориентирования не может. То есть человек может дорасти до ориентирования, но остановится перед экстазом (чему косвенное свидетельство – отсутствие понятий «экстаз» и «боль» в обширнейшем 66-страничном регистре используемых понятий).

Ориентируясь, «мы являемся лишь частью себя самих»<sup>1</sup>, мы остаемся частью самих себя и именно эта часть тотально заполняет собой горизонт представлений. Говоря иначе. часть закрывает возможность стать другими, поскольку ориентирующийся всегда в круге привычных понятий, представлений, ощущений. На основе своего мифа он демифилогизирует чужой. Для точек обзора и наблюдения во всем мире существуют стандарты проживания (вернувшись домой, такой турист помнит не звезды чужого неба над головой, но количество их в отеле, где он проживал). Логика экзотики – прогрессия в получении острых ощущений... из безопасного места в автомобиле на сафари в окружении диких животных, туристического автобуса, иллюминатора. Но, как констатировал Эдвард Саид, несмотря на то, что «для художников вроде Нерваля или Сегалена слово «Восток» чудесным и поразительным образом было связано с экзотикой, блеском, тайной и обещанием», сегодня «Восток – это уже не собрание диковин, не враг и не экзотика; это политическая реальность огромной значимости»<sup>2</sup>. Поэтому европоцентристские, а по сути, колониальные (вспомним Юнгера, который писал: «В тот момент, когда город, подобный Мекке, становится доступен фотографированию, он включается в колониальную область»<sup>3</sup>), стратегии уже не работают. Нужно не столько ориентироваться, сколько вести диалог, понимать и (таковы условия подлинного диалога) принимать чужую культуру, образ

 $<sup>^1</sup>$  Шлегель  $\Phi p$ . Критика. Эстетика. Философия. М., 1983. С. 154.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Caud* Э. Ориентализм. СПб, 2007. С. 176, 269.

³ Юнгер Э. О боли // Ст-Ступени. 2000. № 1 (11). С. 44.

жизни, точку зрения. В том числе и в отношении своего Другого необходимо взаимодействие, акция и движение навстречу. То, что в первую очередь вызывает сомнение в этой философии, это Standpunkt (опорный пункт, исходная позиция), понятое как «слепое пятно». Мы не смотрим вовнутрь, исследуя сознание, намерения и интенции (полемизируя с феноменологами, пишет Штегмайер), мы просто ориентируемся.

Как Кант, установивший границы разума из самого разума, Штегмайер пишет критическую философию ориентирования: «Поскольку нет никакой точки опоры вне ориентирования и чтобы спросить, что значит ориентироваться, нужно уже быть ориентированным», рассматривать философию как ориентирование поверх ориентирования (метаориентирование): «ориентирование — это целое, которое может оперировать только как целое, оно «извне» несхватываемо, но «безгранично анализируемо и дифференцируемо» внутри.

Прояснению подлежат — так ставит свои задачи Штегмайер: условия возможности ориентирования; условия ориентирования на другие ориентации в коммуникации и во взаимодействии; условия ориентирования в особых системах ориентации, таких как экономика, политика, массмедиа и пр.; условия морального ориентирования; условия ориентирования в мире глобализированной коммуникации; условия метафизики, отказа от ориентирования в ориентировании; и, наконец, значение смерти для ориентирования. Все это детально излагается в 19 главах книги. Кроме того, вначале он совершает предориентирование к условиям возможности философии ориентирования, рассматривает происхождение ориентирования у животных, растений и частиц и предысторию философского понятия ориентирования.

Скорость принятия решений в современной ситуации по-новому артикулирует старые моральные вопросы. Ведь согласно философии ориентирования в ситуации нужно ориентироваться, что значит принимать решение, решаться. Понятие «решения» – одно из важнейших. Оно тесно свя-

зано с темой поступка (М. Бахтин), а в немецкой традиции с дискурсом решительности, решающего мгновения, который разрабатывался в работах Карла Шмита и Эрнста Юнгера. Если отвлечься от идеологического контекста их времени, то диалог с философией ориентирования был бы продуктивен.

Главная особенность ориентирования в том, что оно несамодостаточно в исходной точке, в точке рефлексии и точке начала пути, поскольку нуждается в другом: «оно исходит из себя и одновременно относится к другому. Его отнесенность к чужому возможна только благодаря его отнесенности к себе, а самоотнесенность нужна только для его отнесенности к чужому». Поэтому потенциал его раскрывается не в восприятии другого, не радикальное расширение своего опыта, но в самоудостоверении истинности исходных принципов, на основании которых происходит ориентирование в мире. В таком случае можно ли рассматривать философию ориентирования как попытку преодоления проекта постструктурализма? Видимо, интенция автора (осознанно или нет) направлена на решение этой задачи. Известно, что в постструктурализме цели равнозначны, взаимозаменяемы, взаимообратимы. Философия же ориентирования, напротив, предполагает (предлагает, делает) в конкретной ситуации однозначный выбор, прежде всего выбор моральной позиции, позиции ответственности.

К этому тесно примыкает вопрос: как можно ориентироваться – и можно ли? – в ситуации сильной боли, шока, смертельной опасности? Ведь их невозможно отменить, в их перспективе невозможно жить, свободно выбирать. Или же в теоретическом плане нам остается, подобно Декарту, говорить о боли как о «смутном модусе мышления». В этих ситуациях обостряется проблема внутреннего ориентирования. Но можно ли применить философию ориентирования, которая всегда принимает во внимание Другого, к ситуации самопонимания? На этот вопрос, к сожалению, нет ответа в книге.

Целый ряд привычных областей знания приобретает совершенно новое измерение, когда к ним применяют методологический инструментарий философии ориентирования. Так, в главе 17, посвященной ориентированию в глобализированном мире, которое осуществляется, согласно автору, через стандартизацию, раскрывается смысл шутки, остроумно размещенной им на обложке книги: «Сегодня даже почтовый голубь не может без навигатора найти дорогу домой» (но мы знаем, что это не так. Знает это и автор). Сегодня человек в своем ориентировании связан мировыми стандартами: начиная с появления глобуса, благодаря которому весь мир стал сначала обозрим, позже благодаря технике доступен, далее поделен на зоны, что с конца XIX века однозначно определило ориентацию в пространстве, ориентация во времени также однозначно задана, начиная с 1970, когда было введено «универсальное время», отсчитываемое колебаниями атомов цезия. Появление массмедиа, спутниковой связи, позволило человеку быть в курсе любых событий на земном шаре. В такой ситуации самым трудным, как ни странно, оказывается ориентирование на местности, ориентирование в локальных масштабах, когда о здоровье своего соседа знаешь меньше, чем о катаклизмах в Индонезии. Трудно не согласиться с ироничным тезисом книги, ограничивающим «всеобщий и необходимый характер» ориентирования: «Каким трудным может быть ориентирование на местности, таким же легким оказывается возможность сориентироваться, сидя на своем месте, из своего места по глобусу и благодаря глобусу сориентироваться в целом»<sup>1</sup>. Перефразировав слова польского писателя Станислава Лема «окно в мир можно закрыть газетой». согласно философии ориентирования можно сказать: «туристским путеводителем».

Примерами стандартизации для автора становятся: стандартизированные знаки ориентирования (пиктограммы, стандартные иконки компьютера), стандартизированный язык ориентации (английский), стандартизированная тех-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. S. 627.

ника ориентации (GPS), стандартизированная техника коммуникации (мобильный телефон и Интернет), и наконец. стандартизированные сюрпризы (футбол). «Основа популярности футбола в том, что он восхищает особо привлекательными достижениями в ориентировании, которые иного рода, чем мир жизненного ориентирования, более четко дифференцированы. В футболе сплетаются спортивные, «теоретические», художественные, религиозные и моральные ориентирования. Футбол как состязание между командами на большой территории и по четким правилам демонстрирует успех ориентирования – ориентирования на глобальные стандарты»<sup>1</sup>. Может он демонстрирует неистребимую потребность в агоне, в состязании, в игре, в которой остается место случаю, непредсказуемости. Добавляет ли понимания глобальной популярности футбола «ориентировочное» его прочтение? Так ли восхищает нас футбол «достижениями в ориентировании»? Думаю, нет. Пример футбола скорее показывает границы философии ориентирования, за которыми оказывается много того, что не только в искусстве, но и в футболе «и не снилось философии».

Но пример футбола взят вовсе не случайно. Концепция ориентирования создана так (и это заметно по выбранным в качестве частотных и опорных понятий: пространство возможности, игры, отправные и опорные точки, решение (Entscheidung), убедительность, горизонт, подвижность, текучесть (Fluktuanz)), которая противопоставляется им неподвижности (Substanz), что в идеале вся жизнь представляется как усилие, нацеленное на правильный выбор ориентира и установления правил, которым обязан следовать кажодый. Это уже в традиции немецкой классической философии, основополагающие интенции которой проф. Штегмайеру удалось подогнать к сегодняшним реалиям. Все эти понятия, которые вводит автор в качестве системо-

<sup>1</sup> Ibid. S. 641

образующих, исходят из постулата активности классического целеполагающего (и, добавим, ориентирующегося) субъекта. Возникает вопрос, как это соотносится с насущными, диктуемыми экологическим сознанием, попытками реабилитировать активность объекта, как например, в психоанализе Ж. Лакана или философии фотографии Ж. Бодрийара? Можно ли усмотреть в философии ориентирования попытку реабилитировать самостоятельность объекта?

Имя этой философии — притязание разума, который в условиях отказа от всесилия и надежности рационального проекта всеми силами пытается сохранить господствующие позиции 1. Книга — это всегда результат определенного образа жизни: жизненный проект. Здесь видны не только автор и пройденный им путь в философии, при этом путь, который он проделывает своей судьбой.

Есть еще один смысл того, как делается философия: она делается - как творится миф. Философия в Германии обыгрывается. Саму себя. Ее. Нас. Она есть саморазворачивающийся проект, глубинный смысл которого в сохранении своих, скажем прямо, буржуазно-демократических устоев, которые задаются определенным способом производства и воспроизводства жизни. Но этот ретро-активный проект философии самым решительным образом расходится с реальностью, актуальные проблемы которой принято называть глобальными проблемами современности. Ибо наивно полагать, что при увеличившихся скоростях жиз-ни - в потоках транспорта, в сети Интернета, в увеличивающейся лавине информации - оперативность принятия решений может оставаться прежней: следующей народной мудрости «утро вечера мудренее». Возникает все больше ситуаций, когда ответ надо дать здесь, сейчас, сразу, опера-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> «Человек замечает, о чем идет речь, когда сталкивается с этим, человек ориентируется, когда обнаруживает, где он находится, и наконец, человек правильно находит свое место, когда он правильно упорядочивает то, что он застал, и может с ним осмысленно обойтись. Таким образом, результат по ориентированию (выполненная по ориентированию работа) проявляется двояко: смочь обнаружить обстоятельства ситуации и смочь их идентифицировать, упорядочить, подчинить» (Ibid. S. 2).

тивно реагируя на событие, происшествие, ситуацию. Адекватность решения требует ре-активности, ее может обеспечить, например, мышление жестом, телом или мышление в образах. Радикально настроенные медиафилософы в этой связи полагают, что ныне создается совершенно новая ситуация философской рефлексии: «Мыслитель должен мгновенно отвечать на поставленные вопросы и принимать решение, а прежде удовлетворявшие нас теории техники, традиция этической рефлексии или теория познания более не в состоянии нам помочь. <...> В Германии, где философия развивается традиционно, она является тормозом в деле понимания того, что сделали из нашего настоящего мелиа-волющии или технологические эволющии» 1.

Однако путь критической рефлексии — необходимый момент философии ориентирования, который указывает читателю уважаемый автор, есть путь классической немецкой философии, путь тотальности ориентирования любого субъекта, принявшего философию ориентирования. Схема критической рефлексии, предполагающая отражение, размышление и, наконец, принятие решения, осталась в мире «мчащихся паровозов» и первых полетов на аэроплане.

От философии из Германии, как от зеленого чая из Китая, ждешь качества. Но если китайский чай распространяется по миру, охватывая и захватывая все новые регионы, то регион актуального присутствия немецкой философии сжимается. Надо заметить, что философия в Германии все еще (в отличие, например, от соседей-французов, ведущие философы которых не часто утруждали себя преподаванием философии) сосредоточена в университете. На это уже обратили наше внимание же исследователи: «Философия в Германии концентрируется в университетах. Так было не всегда. Философы стали профессионалами в современном смысле в XIX веке, когда они стали профессорами универ-

¹ «Neue Medien – Das Ende der Philosophie?» Ein Streitgespräch zwischen Norbert Bolz und Julian Nida-Rümelin // Information Philosophie. Oktober 1998. № 4. S. 20.

ситетов. Сейчас философы ищут другие области применения. Поэтому вопрос, является ли философия наукой, для немецких мыслителей экзистенциальный вопрос. <...> Да и сама философия, кажется, уже ушла во Францию, Америку»<sup>1</sup>. А та. что осталась, надо думать, производит концепты для местных нужд. в интересах жителей маленького и уютного города центральной Европы. Утратив потенциал всеобшности (но оставив притязание), а по сути, выдавая локальное за глобальное, философия ориентирования дает инструмент ориентации немецкому туристу в Италии, Индии или Африке (которому, помним, трудно ориентироваться на местности, но легко по глобусу или благодаря глобусу в целом), но не жителю сети, не аналитику терроризма и практику международных отношений. Выступая на фестивале «этно-философии», она ведет себя так, словно реализовался диагноз Нишше: «Мы, немцы, становимся с каждым днем все более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках, словно грецизирующие призраки, но в належде сделаться греками также и *телом*. Вокруг же «греков» те, у которых философии еще нет. Такая философия продуктивна, поскольку позволяет писать книги, исчерпывающие вопрос в определенной традиции и определенном месте. Читатель, рискнувший взять на себя труд внимательно ознакомиться с этой книгой, скоро приходит к выводу, что все, что можно сказать о философии ориентирования, сказано. В ней самой есть все указатели и ориентиры, облегчающие долю читателя: так, внушителен справочный аппарат, состоящий из 50 страниц убористого шрифта шитируемой литературы. 14 страниц – именного списка и, уже упоминавшиеся, 66 страниц – предметного указателя.

Философия ориентирования – итог жизни ординарного профессора типичного немецкого университета. Она интересна и как отражение способа жизни, и как выражение интересов локального места, по инерции полагающего себя

¹ Аннотированный отчет о работе «круглого стола» «Перспективы и ресурсы философии (прогнозы, оценки, констатации)» // CREDO NEW. Теоретический журнал. 2004. № 4. С. 176.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ницие Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск, 1999. С. 201.

центром, и как продукт определенной метафизической традиции, и как заявка на новую философскую дисциплину.

## 11. Рефлексия и нигилизм

Есть сфера, где рефлексивные процедуры доходят до предела, до невозможности что-то сказать, до своей противоположности. Таковой сферой является нигилизм. Как отнестись к нигилизму сегодня? Не затмили ли его сегодня понятия «тоталитаризм» и «терроризм»? Не остались ли нигилисты в эпохе бомбистов и анархистов? Может, он лишь указывает на эпоху, подобно якобинцам? А если содержание термина все же отражает реальность нашего времени, то каковы его новые формы? Ряд вопросов удостоверяет общее место: по поводу нигилизма всегда возникает много больше вопросов, чем дают ответов.

История термина «нигилизм»

В дискуссии Э. Юнгера и М. Хайдеггера<sup>1</sup> о нигилизме, названной современниками эпохальной, писатель и фило-

<sup>1</sup> Э. Юнгер написал работу "Через линию" в 1950 г. для юбилейного сборника в честь 60-летия Хайдеггера, посвятив ее европейскому нигилизму. Отметив вначале, что нигилизм восходит к Ницше и Достоевскому, Юнгер завершает свое сочинение сравнением позиций мыслителя и писателя, шире мыслителя и художника. Центральным пунктом работы является отличие нигилизма, неподдающегося строгому определению, от зла, хаоса, болезни. Текст-посвящение Юнгера интересен не только точностью образа: он представляет собой результат многолетних поисков, наблюдений, размышлений, жизненного опыта. Итог этот не столько личный, сколько естественно-исторический. Работа "Через линию" провоцирует яркостью картин, точным диагнозом и ригоризмом суждений. Для Юнгера как командира разведгруппы в Первую мировую войну опыт пересечения линии фронта был исходным в размышлении о нигилизме. Нужно также иметь в виду, что здесь изложена квинтэссенция представлений автора, трансформировавшихся начиная с 20-х годов в публицистических статьях, прошедших стадию первого оформления в его знаменитых эссе 30-х годов. Мартин Хайдеггер в ответной статье «О "линии"» в 1955 г. в такой же юбилейный сборник в честь Юнгера, пе-

соф не касаются истории термина, оставляя за скобками дискуссии предшествующих времен. Возможно, причиной тому персональная адресация, стиль которой задает соответствующие правила сообщения. Их эстафету принимают Дитмар Кампер и Гюнтер Фигаль, опуская историю вопроса и разъяснительную работу. Но для понимания контекста, в который попадают их соображения о нигилизме, полагаю, все же уместно привести краткую историю термина 1.

Отправной тезис — нигилизм есть европейский феномен. В истории мысли понятием «нигилизм» выражали свое отношение к различным философским позициям, например, философскому эгоизму или солипсизму, идеализму, атеизму, пантеизму, скептицизму, материализму и пессимизму, а кроме того, оно служило обозначением религиозных, политических и литературных течений. Автор статьи «Нигилизм» В. Мюллер-Лаутер полагает: «Как "terminus novus" оно было употреблено в 1733 г. Ф. Л. Гетциусом, в отношении теологии и философии, а также к другим наукам, вплоть до юриспруденции и медицины»<sup>2</sup>. Слово «нигилист» использовали для негативной характеристики определенных политических и социальных установок во французской литературе после 1793 года, в которой оно не совпадало с философским значением понятия

ре

реименованной им позже "К вопросу о бытии", оспаривает, прежде всего, саму попытку понимания нигилизма писателем. Отвечая на вызов, Хайдеггер ставит своей задачей установить "происхождение сущности нигилизма и сущности его окончания"» (Хайдарова Г. Предисловие // Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль: Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 4-5).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Я воспользуюсь статьями Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6 / Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. – Basel; Stuttgart, 1984. S. 846–853; Risenhuber K. Nichts // Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. München, Koesel, 1973. S. 991–1008; Le Petit Robert. P., 2001. P. 1152.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6 / Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel; Stuttgart, 1984. S. 846.

«нигилизм» в Германии 1. Остается спорным, повлияли ли на последнее более ранние словообразования от «пініl». Вместе с «аннигиляцией» наиболее важным из них является «нигилизм» как обозначение еретического направления христологии во второй половине XII столетия, которое сводится к речи о «пісніlіапіst(а)е» Готье де Санкт-Виктора. Согласно его мысли, вечный Логос не может становиться чем-то, поэтому Христу человеческое бытие присуще только акцидентально, как человек Христос «поп aliquid», то есть не индивид. Нигилист (Nichilianist(a)e) раскрывается в отрицании человеческого воплощения Бога.

Широкую дискуссию вызвала трактовка понятия «нигилизм» Ф. Х. Якоби, с именем которого связывают популярность этого понятия<sup>2</sup>. Он использовал термин нигилизм для характеристики теоретической философии Канта<sup>3</sup>, а также наукоучения Фихте (в котором он видел последовательного кантианца). В письме к Фихте (1799) Якоби указал, что тот достигает цели своей философии, исходя из единичного Я, только за счет рефлектирующего разрешения всех «вещей» в мыслительной конструкции абсолютного Я, которое на самом деле есть только продукт абстракции эмпирического Я. Для человека, который таким образом абстрагируется и

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Согласно словарю Роббера, термин нигилизм известен во Франции с 1787 года. Он выделяет три значения нигилизма: 1. Нигилизм как философская доктрина, согласно которой нет ничего, что существовало бы абсолютно. 2. Идеология, которая отвергает всякое социальное принуждение. 3. Настроения, характеризующиеся пессимизмом и моральным разочарованием. Например, пессимизм панков (Le Petit Robert, P., 2001, P. 1152).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Эту позицию разделяет и Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» (см.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1994. С. 63).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> По Якоби, кантовский «нигилизм» имеет два аспекта. «Во-первых, Кант уничтожает реальность предметов чувственного опыта, именно тех предметов, среди которых мы живем и которые мы познаем. Во-вторых, сверхчувственные предметы идей разума (и прежде всего – Бога) он превращает в пустые фикции, продукт "гипостазирования", т.е. равным образом лишает их подлинной реальности» (Чернов С.А. Кантианцы против Якоби // Credo New. Теоретический журнал. 2004. № 4. С. 14).

тем обожествляет себя, все растворяется «постепенно в его собственном ничто». Только вера в живущего, самосуществующего Бога может противостоять отчаянию, возникающему из такой философии, полагал Якоби. Именно это понимание нигилизма дало основание отечественному исследователю полагать, что «Ф.-Г. Якоби создал понятие "нигилизм", и это понятие было, если можно так сказать, его "эпохальным" открытием» Так, последовательный идеалист должен начинать с нигилизма, поскольку из него он никогда не доберется до чего-то конкретного. С другой. но в равной мере ведущей к нигилизму стороны. У. Гамильтон дополняет: «Если ничего кроме феноменальной реальности самого факта не позволено, то получится нигилизм». Он проводит различие между спекулятивным нигилизмом Фихте, который у него преодолевается в практической философии, и скептическим нигилизмом Юма. Но и сам Якоби, как утверждает гегельянец Ц.Ф. Гешель, незаметно для самого себя впал в илеализм и нигилизм, с которыми боролся<sup>2</sup>. Как здесь не вспомнить завершение статьи Юнгера «Через линию»: «Упрек в нигилизме сегодня популярен, и каждый приписывает его своему противнику. Весьма вероятно, что правы все».

Хотя Фихте в своих письмах отклонял упрек Якоби в нигилизме, показывая причину недоразумения, но с тех пор

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Михайлов Ал. В. «Эстетика» Жан-Поля // Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981. С. 21. Полнота картины требует оглашения другой точки зрения, которую приводит С.А. Чернов, собравший анти-якобистские высказывания: Якоби – «дилетант» (Шеллинг), «вождь полузнаек в философии» (Гегель), «сварливый прохвост» (Гейне), «низшая монада», которая не в состоянии понять и оценить подлинный смысл кантовской философии» (Куно-Фишер), его работы – «аффектированное мечтательное гениальничание» (Кант), «в общем и целом, а также и в деталях... "просто не понял."» Канта (Юлиус Лехман в диссертационном исследовании о критике Якоби) (Чернов С.А. Кантианцы против Якоби // Сгедо New. Теоретический журнал. 2004. № 4. С. 6–7).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6 / Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. – Basel; Stuttgart, 1984. S. 847.

эта проблематика постоянно занимала его. Уже в наукоучении 1812 года он задается вопросом о средствах избежать «крушения реальности» вследствие нигилизма рефлексии и находит такое средство в рефлектировании-до-конца: знание должно признать себя наконец опирающимся «на чистую реальность». Продолжая спор, Ж.-Ф. Лиотар утверждает: «Абсолютное знание требует законченного нигилизма». Фихте, приняв в расчет критику Якоби, придал новый импульс дискуссии об идеалистическом нигилизме в работе «Определение человека» (1800).

Согласно же Гегелю, «для нигилизма нерешенная задача» состоит в том, чтобы «познать абсолютное ничто». Оно на самом деле должно было бы представлять абсолютный центр Бога, которому не присуще никакое для-себясуществование. Еще раз обратимся к интенции гегелевского духа, который «достигает своей истины, только обретя себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила... только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем» 1. Согласно Хр. Вайссу, в основе гегелевского отрицания персональности Бога лежит возведение к божественности логической идеи, которая не только определяет никакого нового содержания, но и квалифицируется по Ф. Лаку-Лабарту и Ж. Л. Нанси как «логика Террора» 2. Таким образом, диалектическое движение понятия у Геге

<sup>2</sup> Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж. Л. Нацистский миф: Пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16. Подобный мотив мы встречаем у непримиримого оппонента Гегеля Артура Шопенгауэра, связывающего осознание негативного с рефлексией: «У человека, вместе с разумом, неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти. Но как вообще в природе всякому злу сопутствует средство к исцелению от него или, по крайней мере, некоторое возмещение, так и та самая рефлексия, которая повлекла за собою сознание смерти, помогает нам создавать себе такие метафизические воззрения, которые утещают нас в этом и которые не нужны и не доступны животному» (Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1993. С. 81).

ля, развивающееся из ничто, на самом деле остается в области ничто; настоящее становление закрыто для этого движения. Фихте вначале соглашается с акосмическим толкованием Гегеля у Вайсса, но поэже резко возражает против предположения, что его логика нигилистична.

В раннем романтизме, особенно у Новалиса и Фр. Шлегеля (который впервые употребил слово «нигилизм» в 1787 г.) происходит «поэтизация принципов Фихте». Мысль о бесконечной деятельности абсолютного Я распространяется на творчество индивидуального Я. Это привело к упреку ранне-романтической поэзии в нигилизме из-за ее волюнтаризма и удаленности от природы. Понятие нигилизма приобрело статус эстетической категории, которая вырабатывалась в критике мистиков, поскольку они «весьма последовательно называли божество бесконечным ничто, и поэтому их образ мысли был назван нигилизмом»<sup>1</sup>.

Во Франции XVIII века нигилистом называли того, кто был «ни за, ни против». В «Неологе, или словаре новых слов» (1801) Л. С. Мерсье характеризовал «нигилиста или негативиста» как человека, «который ни во что не верит, ничем не интересуется». В подобном же смысле понятие «нигилизм» употребляли в XIX веке Дж. Герес, Д. М. в. Радовиц и Г. Келлер; им они обозначали жизненную позицию эгоистической ограниченности, представители которой обретали безопасность, равнодушно отказываясь от любой сильной идеи, и подчинялись смене господствующего мнения, то есть безусловно полагались на существующее.

Чаще нигилистическими называли критические по отношению к обществу и революционные тенденции, которые коренятся в атеизме. Ф. Ф. Баадер находит в («прусском») «научном нигилизме» «деструктивное для религии злоупотребление интеллекта», в котором ничего нет, кроме «фундированной ненависти и игнорирования всех существующих (гражданских и религиозных) социальных институтов». После того как Евангелие было отнесено «ниги-

 $<sup>^1</sup>$  *Шлегель Ф.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 120–121.

листической критикой» к мифам. «современный нигилизм» много раз пытался, как поясняет Б. Ауербах, «распространить в народе атеистическое отчаяние», не беспокоясь о проистекающем из этого следствии - «беспочвенности будущего». Отрицание греха привело к отрицанию как божественной, так и человеческой власти. Это давало нравственную основу революционному нигилизму. Но все же не все так однозначно. Революционный нигилизм мог, как показал К. Гуцков в своем рассказе «Нигилисты» (1853), социально адаптироваться. То, что это стало великим искушением для любого реально действующего нигилиста, подытожил А. Камю: «Конформизм – одно из нигилистических искушений бунта. преобладающим влиянием конформизма отмечена немалая часть истории нашего умственного развития. И она показывает: если бунтарь переходит к действию, забывая свои корни, он подвергается сильнейшему искушению конформизмом. Этим искушением проясняется XX век»<sup>1</sup>.

Наследниками критики идеализма как нигилизма стали младогегельянцы. Перед лицом критики религии Д. Штрауса, Б. Бауэра и Л. Фейербаха логика и философия религии Гегеля кажутся всего лишь предтечей нигилизма. С нигилистической позицией исследователи связывают взгляды Фейербаха. Философский эгоизм получает практическое толкование у М. Штирнера, которого, замечу, активно изучал И. Тургенев. И наконец, К. Розенкранц констатирует развитие нигилистического радикализма до практики «радикального нигилизма, до революции пролетариата». Понятие нигилизм стало обозначать материалистический способ мышления уже с 40-х годов XIX века.

Немецкий романтизм начала XIX века пробудил интерес к *индийской* религии и поэзии (Ф. Майер, Фр. Шлегель). В последующие десятилетия у исследователей религии был популярен буддизм, который интерпретировался

-

 $<sup>^1</sup>$  *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1999. С. 184. Этот сюжет присутствует и у Юнгера, о чем пойдет речь ниже.

как нигилизм. Метафизика воли Шопенгауэра появилась как возврат к такому «пантеистическому нигилизму». Ф. Ницше усмотрел в пессимизме Шопенгауэра «новый буддизм», который он понимал как пассивный нигилизм. Чуткий к отслеживанию западных влияний? Герцен обращает внимание Тургенева: «Замечаешь ли ты, что ты со своим Шопенгауэром... становишься нигилистом», характеризуя последнего как «идеального нигилиста, буддиста и мертвиста».

На нишшевское понимание нигилизма особенное влияние оказали лекции П. Бурже «Эссе о современной психологии». Ницше интерпретирует нигилизм как волю к ничто, которая как скрытая воля к власти создает фикцию трансцендентного мира, чтобы выносить суждения о реальном мире. Суждение ведет к саморефлексии и, наконец, к саморазрушению человека, который его практикует. Ницше описывает европейский нигилизм как историческое движение декаданса, начавшееся с Сократа и продолжившееся в христианстве: нигилизм развивает, согласно Ницше, чувство истинности, которое сублимируется «в научную совесть, интеллектуальную чистоту любой ценой». При этом обнаруживается неморальный или доморальный интерес, фундирующий всякую мораль. Всеобщая истина, к которой стремятся философы, разлагается на многообразие равноправных «истин».

Ницше называет себя «первым совершенным нигилистом Европы», у которого «нигилизм уже позади». Он определит ближайшие два столетия, чтобы позже ему на смену пришло «контровижение» переоценки всех ценностей. Но прежде нужна селекция сверхчеловека. В нем воля к власти переживает свое высшее творческое выражение. Учение о вечном возвращении содержит предел: нигилисты разбиваются об него, поскольку оно для них означает, что «Ничто ("бессмысленное") вечно».

С конца XIX века распространение получает ницшевское понимание нигилизма. Едва ли можно обозреть множество публикаций, в которых явления прошлого и настоящего определяются как нигилистические. X. Рушнинг

описал изменения нигилистического сознания в поколениях после Ницше. Вера в то, что нигилизм стал «нормальным состоянием» развенчивается в произведениях Г. Бенна, который противопоставляет нигилистическому процессу распада цельность художественной формы. По Т. Адорно, Ницше, используя против христианства термин «нигилизм», придал ему «другое значение». Оно стало «воплощением ничтожного состояния, или состояния, обвиняющего себя в ничтожестве». Но такого рода «преодоление» является во много раз хуже, чем «преодоленное». Оно объединяется с силами разрушения и становится таким образом само нигилистичным. То, что осуждается с точки зрения кажущейся позитивности как нигилизм, нуждается в защите, поскольку нигилизм в конечном итоге является конкретным критическим сознанием.

Масштабный анализ нигилизма и попытку его преодоления предпринял К. Ясперс. Для него «открытое безверие» нигилизма является образом нефилософии, против которой нужно полагать философскую веру в трансценденцию. Так, вопрос о ничто получает центральное значение у экзистенциалистов, а их самих часто характеризуют как нигилистов или причисляют к нигилизму: наряду с Ясперсом, прежде всего Хайдеггера и Сартра. Камю понимает под нигилизмом сознание тотальной абсурфности человеческого существования. Внутренняя противоречивость этого сознания приводит его к разработке позиции бунта, поддерживаемого человеческой солидарностью; на место универсальной бессмысленности вступает достоверность, пусть и обретенная загадочным образом.

### Нигилизм в России

Немецкие и французские трактовки понятий «нигилизм» и «нигилисты» были идейными истоками нигилизма в России. Однако теоретические истоки не могут нам объяснить подлинную причину столь широкого распростране-

ния его в России. Принято считать, что причиной такого распространения является появление среды разночинной интеллигенции. Возникнув неожиданно и в большом количестве, разночинцы оторвались от своих мелкобуржуазных и церковных корней, но к правящему классу не примкнули<sup>1</sup>. Таким образом, появилась фигура и мировоззрение типичного маргинала, порывающего со своими семейными и сословными традициями, а других не обретшая. Вместе с тем увлеченность нигилизмом была способом борьбы за индивидуальность, особенно это касалось поиска путей эмансипации молодых женщин<sup>2</sup>. Маргинальность усиливалась культурной и чиновнической дискриминацией и оскорбительно высокомерным отношением к ним аристократов, на которое указывает Л.Н. Толстой в повести «Юность»: «Человек, дурно выговаривающий по-французски, тотчас возбуждал во мне чувство ненависти. "Для чего ты хочешь говорить, как мы, когда не умеешь? - с ядовитой усмешкой спрашивал его мысленно"». Образованность, бедность, неукорененность и неопределенность убеждений вкупе с претензией на интеллектуальное превосходство были питательной средой радикального протеста, принявшего форму нигилизма.

Но до этого была история проникновения термина в Россию. Одним из первых в 1829-м термин нигилизм использовал в критике поэзии Пушкина и его плеяды Н. И. На-

<sup>1</sup> «Для "кухаркиных" и даже купеческих детей образование означало разрыв с семьей, классом, с целой культурой», – пишет Г.П. Федотов. В результате «привыкнув дышать разреженным воздухом идей, интеллигенция с ужасом и отвращением взирала на мир действительности. Он казался ей то пошлым, то жутким; устав смеяться над ним и обличать.

его, она хотела разрушить его - с корнем, без пощады, с той прямолинейностью, которая почиталась долгом совести в царстве отвлеченной

мысли» (Федотов Г.П. О судьбе русской интеллигенции. М., 1991. С. 44, 40).

<sup>2</sup> «Брак без любви и брачное сожительство без дружбы нигилист отрицал. Девушка, которую родители заставляли быть куклой в кукольном доме и выйти замуж по расчету, предпочитала лучше оставить наряды и уйти из дома» (Кропоткии П. А. Этика. М., 1991. С. 405).

деждин, трактуя его в смысле «ничтожество»<sup>1</sup>. Белинский со ссылкой на Жана Поля употреблял его как синоним «идеализма». Добролюбов, критикуя книгу профессора Берви, выпущенную в 1858-м, трактовал нигилизм как «отрицание любого реального бытия» и скептицизм. В начале 1880-х Н.Н. Страхов в своих «Письмах о нигилизме» рассматривал «критику существующего порядка» как негацию «почти всего существующего». При этом по замечанию Н.Н. Скатова, являясь человеком «устойчиво консервативных взглядов». Страхов отдавал дань русскому контексту нигилизма, считая, что «мы вправе требовать серьезного отношения к нигилизму, вправе ожидать, что в нем обнаружились какие-нибудь немаловажные черты нашей духовной жизни и сделаны некоторые шаги в прогрессе нашего самосознания». И он не одинок. Так, религиозный мыслитель Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) принимает даровитого, честного и энергичного Базарова, указывая на то, что он выражает «отрицательную сторону истины». Усилив историческую необходимость, А. Григорьев полагает, что нигилизм заслуживает самого серьезного к себе отношения, поскольку имеет «совершенно законное место в общем процессе человеческого сознания»<sup>2</sup>. Позитивное прочтение нигилизма не исключает западный образ его, напротив, и это точно подметил Н.Н. Страхов, прямо и непосредственно наш нигилизм во всем уживается с «великим уважением к Западу»<sup>3</sup>. На своих учителей указывает Базаров: «Да, немцы в этом наши учителя».

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Стоит упомянуть, что и сам А. С. Пушкин употреблял это слово в смысле «ничто», связывая его с результатом разумного подхода: «Но тщетно предаюсь обманчивой мечте, / Мой ум упорствует, надежду презирает... / Ничтожество меня за гробом ожидает...» (Пушкин А.С. «Надеждой сладостной младенчески дыша... // Пушкин А.С. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 2. М.: Изд-во Художественной Литературы, 1959.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 147.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Срахов Н.Н.* Нигилизм. Причины его происхождения и силы // *Страхов Н.Н.* Литературная критика. М., 1984. С. 76.

Широкое распространение в России идеи нигилизма получают благодаря М.Н. Каткову, редактору «Русского вестника», где печатался роман И. Тургенева «Отцы и дети», но более – благодаря самому роману, в котором дано точное определение: «Нигилист – это человек, который не склоняется ни перед каким авторитетом, который не принимает никакой принцип на веру, пустъ даже этот принцип пользуется всеобщим вниманием и уважением». Идеалистическая эстетика, метафизика, религия и автократия, держащиеся за что-то, есть ничто, которое нужно разоблачить и низвергнуть: «Нигилизм не преобразует нечто в ничто, но разоблачает, что ничто принимается за нечто, является оптическим обманом», – пишет А. Герцен в 1868 году.

Итак, вначале нигилизм был жупелом, им пугали и обзывали, но никогда не применяли к себе<sup>1</sup>. Более того, из его истории мы знаем, что часто критики, использовавшие оружие нигилизма, сами нередко были обвинены в нигилизме. Затем у Ницше, который назвал себя совершенным нигилистом, «впервые нигилизм становится осознанным... но он не воспевал его, так как предугадывал, что, в конце концов, апокалипсис примет гнусный деляческий облик, а стремился избежать его». Его нигилизм есть осознанная, но все еще негативная позиция. И, наконец, в России ниги-

<sup>1</sup> Достоевский в «Бесах» связывал нигилизм (не под влиянием ли прочитанного им Маркиза де Сада) с бесцельной, угрюмой энергией. «ушедшей нарочито в мерзость». Нигилизм, по Достоевскому, проявляется в отрицании Христа, на месте которого оказывается нечто ужасное, поскольку, отрицая Бога, нигилист отрицал Россию, свой народ во имя «равенства, зависти и пишеварения». Исторически запаздывающая в модернизации Россия в XIX веке переживала те же этапы возникновения нигилизма, которые К. Ясперс связывал с Новым временем, когда происходит «разбожествление» мира (Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994), «богооставленности» человека (Ницше). Антиклерикальный характер нигилизма был основой исключительно негативного его прочтения, однако эта исключительность, как и любое преувеличение, любой предел граничит с противоположностью. В данном случае исключительность «таит в себе параноидальные и мазохистские наслаждения, которым предавались нигилисты Достоевского, особенно Раскольников» (Ю. Кристева).

лизм становится не только самоопределением и самоутверждением, но и позитивной программой. Об этом после выхода романа «Отцы и дети», разъясняя, писал И.С. Тургенев: «Не в виде укоризны, не с целью оскорбления было употреблено это слово, но как точное и уместное выражение проявившегося – исторического – факта». Во времена написания романа нигилизм был тяжелым оружием на поле интеллектуальной брани, так как его использование означало бесповоротное осуждение и почти клеймо позора. Силу негативного означивания придавали консервативные силы российского общества. Эту же – и только эту – точку зрения мы обнаружим, например, в статье словаря Брокгауза и Эфрона. Но вопреки всему в России было и другое мысли, выраженное С. Степнякомнаправление Кравчинским: «Слово "нигилизм" получило права гражданства сперва как бранная кличка, а потом как гордо поднятый ярлык той философской школы, которая одно время занимала самое видное место в русской интеллектуальной жизни... мы были убеждены, что боремся за счастье всего человечества, и каждый из нас охотно пошел бы на эшафот и сложил свою голову за Молешотта и Дарвина». В точном соответствии с современным содержанием термина «стигматизированная идентичность» (когда внешняя отрицательная характеристика становится внутренней точкой опоры, позитивным отличительным знаком) нигилисты сменили негативный знак на позитивный и впервые использовали его в самоназвании.

Именно эту тенденцию трактовки нигилизма отразил И. Тургенев, вызвав тем у большинства исследователей убеждение, что именно в его романе «Отцы и дети» заявила о себе в полный голос специфика как отечественного, так и всего европейского нигилизма: «Вряд ли будет преувеличением сказать, что нигилистическое движение, несмотря на его исторические последствия, едва ли продвинулось

дальше по сравнению с базаровскими лозунгами»<sup>1</sup>, – пишет в конце XX века А. Данто. Эту точку зрения активно оспаривает В. Мюллер-Лаутер, полагая, что «нельзя вводить новообразование слова "нигилизм", при этом забывать о его длительной традиции. Например, И. Тургенев думал, что он изобрел это слово в 1861 г., и многие с тех пор разделяли это мнение»<sup>2</sup>. Как обстоятельно проанализировала Г. А. Тиме, немецкие идейные источники нигилизма не только оказали решающее влияние на роман И. Тургенева «Отцы и дети», но сам автор вполне отчетливо осознавал их влияние<sup>3</sup>. Заслуга Тургенева – не в изобретении термина, но в позитивной трактовке его содержания: если Базаров «и называется нигилистом, то надо читать революционером», - пишет он в дискуссии, развернувшейся после выхода романа.

Сила нигилизма в России не столько в радикальности и силе убеждений нигилистов, сколько в слабости интеллектуальной и аристократической элиты. Исследователи выделяют три источника широкого распространения нигилизма в России 1840–1880-х гг.<sup>4</sup>. Первая причина: «Террор революшионеров начинается после того, как правительство "начинает бить и истязать учащуюся молодежь, сечет революционеров, всячески унижает человеческое достоинство"». Вторая причина – опередить развитие капитализма: «Наша обязанность взвесить все условия и употребить все старания, чтобы ликвидация существующего государственного строя произошла как можно скорее, прежде чем под его покровительством успеют сформироваться и окрепнуть

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Данто А. Ницше как философ. М., 2001. С. 37–38. <sup>2</sup> Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1. / Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. - Basel: Stuttgart. Bnd. 6, 1984, S. 846.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> См.: Тиме Г.А. Немецкая литературно-философская мысль XVIII-XIX веков в контексте творчества И.С. Тургенева: Генетические и типологические аспекты. München, 1997.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> См.: Исаков В.А. Концепция заговора в радикальной социалистической оппозиции. Вторая половина 1840-х - первая половина 1880-х годов. М., 2004.

какие-либо сословия, враждебные народу». И третья, субъективные наиболее значимые причины: «"Кающиеся дворяне" шли в революцию, чтобы успокоить свою больную совесть», «протестующие разночинцы — чтобы отомстить за свои обиды». Но таковых было меньшинство, большинство составляло третье направление, лелеющее юношеские мечты о всеобщем счастье и справедливости, у которых «был молодой задор, жажда подвига и готовность на жертву. Таково было громадное большинство революционеров 70–80-х годов. Они были не мстители, а мечтатели» заключает М. Дрей.

Реальность неправового общества, общества угнетения и несправедливости, уравновешивалась деятельным сочувствием к бедным, которые, по их мнению, были праведными. Справедливости ради заметим, что кроме разночинцев и мечтателей из состоятельных семей живо воспринявших идеологию и практику революционного нигилизма, существовало и другое крыло – левые критики правительства. которые зарабатывали леворадикальной фразеологией и критикой правительства в прессе как символический, так и вполне приличный материальный капитал. Революционной идеей сытно кормилось не одно поколение радикалов, на это указывал Э. Юнгер, а прежде на конкретных примерах материального успеха целого слоя леворадикальной идеи, нигилистов - В. В. Розанов. Он нарисовал колоритную картину времени, на которой материальная нищета правых, консерваторов соседствует с благополучием, даже богатством, «революционеров» и критиков правительства. Нигилизм – это в первую очередь личная проблема и проблема нравственная. П.А. Кропоткин приводит характерное высказывание: «Я становлюсь безнравственным, - говорил молодой нигилист своему другу, иногда даже подтверждая мучавшие его мысли каким-нибудь поступком. - Я становлюсь безнравственным. Что может меня удержать от  $\text{этого}^1$ .

Итак, нигилизм приобрел в России особый статус, поскольку — и это распространенное мнение — радикальность западных идеологических проектов приобретает здесь крайнюю форму практического осуществления. И если теоретически и терминологически отечественный нигилизм вторичен, то по силе практического отрицания «отжившего», скорости, с какой нигилисты от философских и литературных образов переходят к практическим действиям и, наконец, по количеству идейных образованных людей, втянутых в водоворот практического нигилизма и, главное, по позитивному истолкованию его — ему не было равных. Именно это позитивное прочтение нигилизма, вернувшись в Европу, провоцировало мысль ведущих мыслителей осмыслить свое изменившееся настоящее, проводить переоценку всех ценностей, отрицать отжившее.

# Мыслимо ли то, что есть?

«Невероятное, то есть сущее», обронил французский поэт Ив Бонфуа. Все, что не «укладывается в голове», все «чудовишное и невозможное», все «ужасающее и отвратительное» существует. Есть современные рабы, убийцы детей, смертники террористы и террористические акты. Как понять истоки терроризма? Для понимания практики нигилизма в его крайней террористической форме аналитикам потребовался мощный объяснительный ресурс архаической жертвы, которая неподвластна ни рациональному измерению, ни этической оценке, ни эстетическому катарсису. Жертва удостоверяет форму выживания человеческого сообщества, она же есть гарантия символического порядка, способ коммуникации с трансцендентным и удостоверение высшей ценности его, уравновешивающейся лишь ценностью жизни, и наконец, она же устанавливает гармонию в мире, симметрично нанося рану телу рода (жертвуя), за ра-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кропоткин П.А. Этика. М., 1991. С. 283.

нение природы внешней. Первая – архаическая жертва – конкретна, жизнетворна, ритуальна и празднична, она неразрывна с коллективным телом, которое ее приносит; в архаической жертве нет ни иронии, ни нигилизма, ни мести. Вторая – жертва террористов – ужасна, имперсональная, разрушительна. Она суть ничто, онтологическое следствие которого не разъято с оценкой. Исподволь происхополмена конкретной жертвы символической инстанцией, противостоящей злу – абсолютной жертвой. Сегодня, делает вывод Жак Рансьер: «Составилось абсолютное внеюридическое право жертвы бесконечного Зла. И наследуемо это абсолютное право зашитником прав жертвы»<sup>1</sup>. Но абсолютное продумано не только в метафизической традиции, но и в древнейшей форме жертвоприношения, восстанавливающего устойчивый порядок круговорота событий в Космосе. Жертва - онтологическое условие существования культуры. Топологическая же рефлексия реабилитирует животворительную и жизнеутверждающую функцию жертвоприношения.

Приведенные мысли близки трактовке божественного насилия В. Беньямина, которое он противополагает мифическому: «Справедливость есть принцип любого божественного целеполагания, власть — принцип любого мифического правополагания... Мифическая манифестация непосредственного насилия в глубине проявляет себя идентично любому правовому насилию и доводит представление о его проблематике до понимания губительности его исторической функции, уничтожение которой тем самым становится непосредственной задачей»<sup>2</sup>. Он разводит их до противоположности по всем пунктам. Если мифическое насилие — правоустанавливающее, то божественное — правоуничтожающее; если первое устанавливает границы при-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Benjamin W. Gesammelte Schriften, Bd. H. 1, Frankfurt am M., 1977, S. 199.

менимости, то второе безгранично и нелегитимно; если мифическое является источником вины и одновременно позволяет искупить вину, то божественное — вне вины, принуждая платить сполна; наконец, первое — грозящее и кроваво, второе — разяще и бескровно.

Божественное насилие не прочитывается Беньямином как правоустанавливающее и тем самым оказывается вне чувства вины. Последнее порождается тем, что Беньямин называет мифическим насилием (первородный грех и тотальное чувство признания вины — краеугольный камень христианской догматики — также не подпадают под юрисдикцию чистого божественного насилия). Обвиняя правовое сознание в том, что оно старательно замалчивает несправедливость, насилие, лежащие в его основании, Беньямин в классическом стиле психоанализа вменяет правовому сознанию чувство вины. Противопоставляя мифическому насилию чистое божественное, он выпытывает у правового бессознательного признание того, что своим рождением оно обязано «грязному» насилию.

И сегодня установлению демократической формы права предшествует насилие над стихийно сложившимся порядком. Слова Ротшильда: «Не спрашивайте, как я заработал первый миллион, я готов до копейки отчитаться, как я заработал второй», - кажутся прямым политическим выпадом и «заказным» банкротством олигарха, когда его просят отчитаться за второй миллиард. Структуры порядка неизменно и скоро возрождаются после любых смут. И напротив. В отечественной истории столь же рьяно заявляют о себе силы, ведущие к беспорядку, после любых, пусть еще и не устоявшихся форм порядка. В отношении же вооруженности и обеспеченности мысли трудно не заметить сходство символического накопления концептов с ростом материального благосостояния философа. Не спрашивайте, откуда я взял те или иные концепты, смотрите, как я от своего лииа могу ими пользоваться. Но философия сама есть этот тиранический инстинкт, духовная воля к власти, к «сотворению мира», к «causa prima». Претензия на власть из своего места, топоса, тела – дело правое, а претензия на власть

под видом проведения всеобщих интересов или, что едино, идеалов демократии — неуместное. Но от этого различия существо претензии на власть не меняется. Понять чужую мысль гораздо проще, чем собственный топос, тем более внятно и последовательно заявить о его интересах на философском языке.

Отсутствие традиции развития собственной мысли, мысли на собственных основаниях ведет, с одной стороны, к бунту по отношению к предшественникам и, с другой – к некритическому доверию чужой мысли. Преломившись подобным образом, идея нигилизма обретает чистую форму отрицания. О том, что рискованно полностью полагаться на чужие технологии, - известно, однако господство чужих философских концептов не оценивается как форма колонизации. Внешние же топосу концепты в виду особой восприимчивости отечественных интеллигентов, а теперь все больше интеллектуалов – перерастают границы разумного. Некритическое восприятие западной философии легко превращает ее в господствующую идеологию, со всеми вытекающими (например, ложное, в силу несоответствия времени и месту, сознание, идеализм в оценке своего места, региона, страны) следствиями. Зарубежная философия завораживает неизвестностью контекста, из которого она произрастает. Она потому с легкостью преодолевает несоответствие местным условиям жизни, что дает абстрактные, всеобщие, а потому и неуместные ответы на актуальные проблемы общества. При этом всегда есть соблазн думать, что их проблемы уже стучатся в дверь, что они вызваны к жизни меняющимися по аналогии с запалной условиями жизни. Например, сила ницшевского нигилизма покоится на устойчивом порядке, благополучии среднего класса стран центральной Европы. Современная постструктуралистская философия (острием негации направленная на структуры порядка, власти, нормирования во имя утверждения свободы от насилия в них заключенного) обладает ограниченным потенциалом объяснения процессов,

происходящих на все еще огромной территории России. Философ XX века борется не только против насилия государства, но и против обыденного сознания, *доверяющего* своему государству. Зазор между ответственностью за свое государство и дистанцией к нему выражает состояние интеллектуалов и общества. Но в ситуации традиционного для соотечественников неприятия государства, власти вооружаться тотально деструктивной концепцией — значит загонять себя в тупик, в котором оказывается любое рыхлое коллективное тело, в котором солидарность возникает лишь на негативной основе, а созидательные импульсы проявляются лишь после великих потрясений.

На этом фоне следовало бы выступить в защиту отечественного произволителя философских концептов. Ибо главное их достоинство в том, что они подвержены критике соотечественников столь же радикально, сколь безапелляционно принятие иностранных концептов, поэтому у отечественной философии не может возникнуть безусловного авторитета и она не превысит предельно допустимую норму влияния на общество и поэтому не станет тоталитарной идеологией. По крайней мере, в обозримом будущем. Парадоксальность актуальной ситуации в том, что, отказавшись от одной формы идеализации западной философии (многие по-прежнему отождествляют отечественную форму марксизма с философией как таковой), просвещенная нашими университетами публика полагает, что вред исходит *от своей философии* (на поверку марксистской). «Выход» находят в доверии новым направлениям западной мысли. Именно врожденный нигилизм по отношению к отечественным мыслителям не допустит их концепты в качестве безоговорочных авторитетов при анализе российской действительности. В этом смысле своя философия хороша тем, что не имеет и не может иметь тотального господства. Тому подтверждение ничтожно малое ее влияние на общественную жизнь, политику, мораль и искусство страны. Местный философ – если не пария, то уж точно фигура неудобоваримая, поскольку максимум для чего пригодны его образ мысли и образ жизни – для частного, изысканного использования разума. Ведь он не удостоверяет комфортность здравого смысла, который дает популярный писатель, не попадает в структуры поверхностного реагирования, подобно журналисту, не обладает ни холодной формальностью ученого, ни практической пользой результатов его исследования, не работает в режиме наигранной толерантности теле- и радиоведущего, не проясняет мотивы принятых политических решений подобно политологу, не использует фигуры речи, опирающиеся на показной гуманистический лоск политиков, не зовет нарушать табу, как это делает актуальный художник, — он предлагает радикальные авантюры мысли, выхолящие за скобы легитимного.

После очерелного заката того или иного популярного философского направления в Европе отечественные интеллектуалы воспроизводят каждый раз архетипическую ситуацию выбора философской веры. В неразрывной связи с критикой современных отечественных мыслителей стоит негативное отношение к предшественникам, к своим непосредственным учителям. Каждый, отрицая все до него существующее, начинает с нуля. Наш нигилизм в отношении предшественников, способность «забыть отцов», всегда начинать заново – в эпоху катаклизмов, войн и массового самоистребления нашии - спасительное качество нашей души, губительно в ситуации более-менее размеренной жизни. Ситуация непризнания своего, в том числе своего ближайшего прошлого, - не нова. Трудно не согласиться с проницательным В. В. Розановым: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. От этого – наш нигилизм: "до нас ничего важного не было!" И нигилизм наш постоянно радикален: "мы построяем все сначала". Прошедший век лишь усилил эту способность забывать и каждый раз начинать с начала. Но сегодня эти качества не только не отвечают времени, но и – вот власть удобной формулы – вредны, поскольку не позволяют включить механизм идентификации и соотнести современника с предшественниками, которых трудно понять и тем более

оправдать. Как результат, интеллектуал не может настоящее увидеть в свете прошлого и посмотреть на конкретную ситуацию с позиции целого и изнутри целого. Актуальный нигилизм соотечественника по своему типу не является ни западным (этап развития), ни восточным (тотально и жертвенно отрицающим Запад), отрицая свою, он осваивает, исправляет и дополняет философию Гегеля, Гельмгольца, Гуссерля, полагая при этом, что он закладывает начало новой отечественной традиции. Но следующий, «начиная с начала», забывает «начала» предшественников, обращаясь к новому или все тому же западному философу, и все повторяется заново»<sup>1</sup>. Не эта ли юношеская пылкость в отрицании предшественников и старших коллег являет неоспоримое свидетельство подросткового характера нашей мысли, выход из которого, по Канту, является условием Просвещения, условием традиции, условием внимания к своему топосу, отстаивающего его особенности в глобальном мире.

### Терроризм – современная форма нигилизма

Уже свершившаяся судьба нигилизма XX века есть история, которая осмысливается здесь изнутри своего века. Это дает остроту переживания, смутное, трудно артикулируемое ощущение конца истории определенной формы нигилизма, отождествляется с концом истории как таковой.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Крайнее равнодушие к своим современникам отмечает точный В.В. Розанов, который через 27 лет после выхода его трактата «О понимании» (1886) с болью восклицал: «Что же это за мертвая пустыня? При восьми университетах и четырех духовных академиях не появилось никакого отзыва, никакого мнения». Парадокс мысли Розанова воплотился в том, что, уйдя в публицистику, о чем написал поэже: «Если бы какоенибудь внимание к этой книге показало мне, что есть возможность в России трудиться и жить для философии, − вероятно, я никогда не стал бы публицистом». Но и став публицистом, ситуация гротескно повторилась: «Когда я издал два тома "Семейного вопроса в России", то на книгу не только не обратили никакого внимания, но во всей печати о ней не было сделано ни одной рецензии и ни одного указания или ссылки» (Розанов В.В. Сочинения. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 399). Ему остался один путь – путь в литературу и критику.

Следующей, покидающей определенность схемы анализа нигилизма как в форме государственного тоталитаризма, вычеркивающего индивидуума и личность государственной тоталитарной машиной (то, что так отчетливо проявило себя в ситуации Первой мировой войны) и отрицание (уничтожение) персоны, олицетворяющей власть с позиций маргинальной идеологии группы, переприсвоившей себе функцию устанавливать новую конструкцию власти. Инновационный нигилизм радикальных одиночек и маргиналов осуществляет терапевтическую роль: его негативной энергией питаются экономика, политика управления массами, индустрия развлечений и мода. Это отразил еще в 30-е годы Э. Юнгер: «Общество (бюргерское) обновляется в ходе мнимых нападок на самое себя. Свойственный ему образ мыслей сказывается в том, что всякую противоположность оно стремится не отторгнуть, а вобрать в себя. Где бы ни встретилось ему то или иное притязание, заявляющее о своей решимости, оно идет на утонченный подкуп, объявляя его очередным выражением своего понятия своболы и. таким образом, придавая ему легитимность перед судом своего основного закона, то есть обезвреживая его. Это придало слову «радикальный» его невыносимый бюргерский привкус, и, кстати говоря, благодаря тому же сам по себе радикализм становится прибыльным занятием, которое было единственным пропитанием одному за другим поколениям политиков и художников»<sup>1</sup>. По сути дела, Юнгер выразил то же, что диагностировал в начале XX века В. Розанов: «Нигилизм давно лижет пятки у богатого... нигилизм есть прихлебатель у знатного»<sup>2</sup>. Культурная легитим-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 75–76

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Розанов В.В. Соч. Л., 1990. С. 351. И надо признать, что отмеченное Розановым и Э. Юнгером явление не есть исторический эксцесс, скорее унылый повтор судьбы строптивцев и бунтарей, с возрастом становящихся конформистами и консерваторами. Вот пример из настоящего: «Несмотря на заложенный в роке элемент бунтарства, рок-индустрия

ность этого вида терроризма поддержана позитивностью обнаруженного противоречия, позитивностью дозированного конфликта и стресса. Того, что мы можем обнаружить в таких феноменах, как «бунтующая экстравагантность» — течение моды, которое как нельзя точно отражает позитивную оценку адаптированного протеста, к прирученному феноменом моды нигилизму, к радикализму в рамках буржуазного вкуса.

Творчество авангардного нигилиста питается состоянием восторга, эйфории, экстатической радости, есть рождение нового в реальном времени. Помещая себя в зону осуществленного будущего, и модернист, и нигилист оказывается на острие прогресса. Политической революции сопутствовала революция в умах авангардных художников; радикальный разрыв с предшествующей традицией уравновешивается появлением новых направлений (футуризм, авангард, конструктивизм). Именно в этом ключе стоит читать утверждение Жана Полана: «Вместо того чтобы возмущаться приемами Террора, нам, возможно, стоит восхититься его мудростью»

Нигилист действовал изнутри целого, направлял свои усилия на трансформацию целого (не случайны юнгеровские образы мутации, трансформации), террорист же действует извне. Если нигилизм это, в первую очередь, личная проблема и проблема нравственная, то терроризм — неличностная, поскольку ставит человека перед фактом бесконечного и непоправимого зла, немыслимого в этических категориях; террор есть проявление зла в чистом виде. Нигилист имеет лицо, персонален, а террорист — имперсонален, безлик. Терроризм — новое имя нигилизма. Нигилизма, который от шокирующего отказа от Бога и морали, от одиночных выстрелов и готовности к самопожертвованию революционеров XIX века, в XXI веке технически оснастил-

стала в последнее время очень консервативным бизнесом» (Сибрук Д. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М., 2005. С. 144). Речь идет об американской рок-сцене рубежа XX–XXI веков.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2002. С. 129.

ся, взяв на вооружение архаическую логику «мы» и «они». Его цель - не прогрессивное развитие, но отказ от развития, сохранение традиционного уклада жизни, который внутренне враждебен современной цивилизации. Дело в том, что логика терроризма строится на других, не связанных с рациональным проектом основаниях. Следовательно, и помощи в понимании терроризма «деконструкции» классической рациональности оказывают ничтожно мало. Нигилизм – доведенная до идеализма идея прогресса, терроризм – абсолютизация традиции, стагнация политики, веры и морали. Абсолютная жертва терроризма – производная новой формы нигилизма XXI века есть результат абсолютного преступления и она же инверсия абсолютизации уверенности не только в своей правоте, но и неуязвимости. Но любая абсолютизация чревата отрывом от реальности, в том числе отрывом от реальной угрозы. Эпоха глобализации - эта настоящая злоба дня - вызвала к жизни стратегию терроризма фундаменталистов, утверждающую права аутсайдеров и маргиналов на самобытность, путем негации бытия господствующих. Идеологию столь эффективную, что уже «американское правительство приняло и установило в качестве аксиомы принцип, позаимствованный у тех, кто на них напал. Оно согласилось характеризовать конфликт в этических и религиозных терминах: «битва добра со злом, битва, тем самым, столь же беспредельная, как и само их противостояние», - точно фиксирует Ж. Рансьер.

Терроризм как крайняя форма проявления практического нигилизма существовал с тех пор, как на исторической сцене появился нигилизм. Террорист упивается не видением нового, но средоточием взглядов на себе в реальном времени, ведь теракты и 11, и 1 сентября, в которых погибли безвинные люди, весь мир смотрел в прямом эфире. Сверхценность индивидуальной жизни, проистекающая из западного ее образа, притягивает всех к источнику новостей. Террорист закрывает для себя будущее, но предостей.

ставляет возможность массам, не отрываясь, с ужасом созерцать себя в настоящем. Он не открывает еще не ставшее, но давно уже ставшее отождествляет с неизменно сущим. Он провозглашает (всеми возможными средствами) конец истории становления. Терроризм тотально отчужден от производства и становления и в то же время консервирует прототины организации современной жизни. Тотальная негация и радикальный жест вычеркивания - отличительная черта терроризма эпохи глобализации.

Неспособность создать идеологию рождает стихийный. аффективный способ поведения, обращающий себя к «мифическому праву» (В. Беньямин). Терроризм - нерефлексивное понятие, отождествляемое с «божественным насилием», поскольку он стремится возродить ситуацию, очевидную для архаики: «смена событий в мире определялась мгновенной волей богов – для новых людей она определялась вечным мировым законом»<sup>1</sup>. Меняющий фундамент жизни и связанный с крайней формой насилия и разрушения терроризм декларирует себя фундаментальным. Именно поэтому он нерефлексивен, тогда как нигилизм имел респектабельную связь с философски понятой и обоснованной формой отрицания; нигилизм связывает себя с революционным порывом, с будущим, а терроризм – с контрреволюционным, с прошлым<sup>2</sup>. Но что, скажите, даст нам

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Гаспаров М. Об античной поэзии. СПб., 2000. С. 59.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Томас Манн в 1929 году в статье «Место Фрейда в современной духовной истории» полемизирует с иррационалистической мыслью своего времени, к которой он относил Фрейда, обращает внимание на странную перверсию термина «революция»: Фрейд относится к тем мыслителям, «которые «революционно противопоставляют» разуму примат бессознательного - чувства, воли, страсти. Слово «революционно» употреблено здесь в парадоксальном и прямо противоположном с точки зрения привычной логики смысле, поскольку мы привыкли связывать понятие «революция» с властью света и эмансипации разума, то есть с будущим, то в данном случае смысл его и призывы звучат прямо противоположно: а именно, в смысле великого возврата в темное, священно-изначальное... в мифо-историко-романтическое материнское лоно. Это означает реакцию, но преподносится оно как революционное» (Mann Th. Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte // Mann

попытка увидеть след нигилизма в терроризме? Объяснит ли это паралоке, зафиксированный Розановым: «в терроризм можно влюбиться и возненавидеть до глубины души»? Не единство же территории, на которой и за обладание которой происходит акция. По крайней мере, именно в силу нерефлексивности термина «терроризм», мы не можем говорить о его привлекательности, зоне сверхзначимости происходящего, великого и мгновенного события, которое раскалывает жизнь на до и после. Рождаются новая эпоха, новая культура и политика, новая философия. Однако ничто так не мешает аналитике, как абсолютизация уникальности феномена. В другом ключе трактовка его как очередной формы (еще одной, но, конечно же, не последней) дает другую точку зрения, скорее обустраивает место, из которого можно продумывать вместе с Юнгером и Хайдеггером ситуацию «у последней черты». Важно, что «место собирает. Собрание скрывает собранное в его сущности. В зависимости от места линии устанавливается происхождение сущности нигилизма и сущности его окончания. В моем письме, - пишет Хайдеггер Юнгеру, - мне хотелось бы предварительно промыслить место линии и таким образом обсудить»<sup>1</sup>.

Th. Gesammelte Werke in 12 Bänden. Bd. 11. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1960. S. 201–202.). Ирония истории в том, что именно иррационалистическое прочтение мифа утверждается идеологически верным, на что определенно указывал национал-социалистический философ А. Боймлер: «Миф совершенно обособлен от науки. Всякое рационалистическое, психологическое, историческое объяснение мифа исключается» (Zit. nach: Günther H. Der Herren eigner Geist. Ausgewählte Schriften. Berlin und Weimar, 1981. S. 215).

<sup>1</sup> Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль: Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбТУ, 2006. С. 68. Обращу внимание, что глагол еготеп (обсуждать, разбирать, рассматривать), но в основе его корень «место». Хайдеггер отсылает здесь к значению – определять метоположение. В русском переводе этого частотного у Хайдеггера слова (еготеп, die Erortung), с помощью которого он раскрывает цель своего послания, используются стандартные значения – рассмотрение, рассуждение. Естественно при этом утрачивается общая кар-

Уничтожение другого мира – вот цель новой формы нигилизма. Его территория, если придерживаться терминологии Юнгера, не театр военных действий Первой мировой войны, но весь мир. Остался в прошлом нигилизм как побочный эффект неизбежности прогрессивного развития, нигилизм, который в радикальном авангардном порыве стремится в зону рождения нового, доселе неизвестного. Здесь мы имеем дело с реакцией на западный тип воспроизводства жизни, одним словом - с реактивным нигилизмом. Кровавая архаическая жертва и терроризм есть то, чего не может быть согласно идеалам просвещенного разума, религии, морали. Когда нигилизм принимает форму терроризма, тогда отрицание не есть момент внутреннего развития, а бытие сущего отрицается тотально. В таком случае переход через линию есть переход последней черты существования, что ведет не только в другой, лишенный метафизики мир, но в мир иной, где другой (новый, цивилизованный мир) вычеркивается как вид сущего. В итоге, высвобождая в нигилизме бездну ужаса, терроризм сковывает жизнь холодом небытия.

Древние были мудры, когда резонно опасались менее развитых соседей, числя за ними магию и колдовство<sup>1</sup>. Сегодня утрата чувства самосохранения обернулась трагедией. При этом трагедия прямо противоположным образом прочитывается ее участниками. Жертвами себя считают обе стороны, победителями — никто. Первые, потому что акты террора направлены на них. Вторые, считают так потому, что они выступают от имени народов-жертв, неспособных сохранить свою общность, устои и традицию перед лицом глобализации, вестернизации, голливудизации, ведущие к

тина лексического выбора: линия, зона, территория, место, определение местоположения, наместник, поместье, размежевание, движение, и наконец топология – терминологический набор, призванный ответить на вопрос о бытии, ничто и нигилизме» (Там же).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Э.Б. Тайлор собрал многочисленные примеры, подвигнувшие его к выводу о том, что «в любой стране изолированное или отдаленное племя, уцелевший остаток более древней народности могут приобрести репутацию колдунов» (Тайлор Э.Б. Первобытная кульгура. М., 1989. С. 92).

необратимым трансформациям образа жизни и традиционных ценностей, и которые поэтому не находят других средств сопротивления всесилию тотальности медиа, визуальных образов, подкрепленных военной и экономической мощью Запада. Идеологи терроризма уповают на него как на универсальное средство магического преображения реальности, но не в духе развития самосознания человека, не развития образования и просвещения, а видят в нем средство «подморозить» Восток, пытаясь сохранить ритм жизни цивилизации, которая, по образному выражению Э. Чорана, «млеет в величественной косности». Ведь что говорят, когда говорят, что здесь ничего не происходит? На самом деле здесь идет тяжелая работа по сохранению устоявшихся форм жизни, культуры, экономического уклада и политических отношений сопротивляющимся новациям.

При этом терроризм вступил в эпоху машинизации социальных связей, онтологической реальностью которых является образ. Здесь происходит тотальное сращивание тела производящего, передающего и получающего информацию. Человек замыкается в мире вторичных изображений, а любая попытка поиска референта прямо или косвенно отсылает к реальности образа. В результате рождается одно обезличенное тело, которое быстро разбирается и собирается в точках информирования. В цивилизации, девальвировавшей слово, эффект «разорвавшейся бомбы» приобретает образ взрыва, двумерная геометрия которого, подобно наскальным рисункам архаической эпохи, наследует их магическую силу. Режим глобализации опирается не на девальвировавшие себя тоталитарные механизмы власти, но на всесилие образа, которому решительно уподобляется коллективное традиционное тело. В цивилизации образа люди видят не образы, а образами; они схвачены его организацией.

Терроризм завершенного постмодернистского проекта не схватывается ни притязанием классического разума, ни интенцией подозрения, ни искусством деконструкции любой инстанции власти. Дело в том, что сам акт манифестации его 11 сентября 2001 года перформативен: он завершает проект капитуляцией как техники, его породившей, так и техники аналитики его. Учреждается новая эпоха, яркость осознания которой входит в противоречие с «глубиной» ее постижения

#### Начальная школа терроризма

Первый взрыв атомной бомбы 6 августа 1945 года точка концентрации разума, финальный аккорд прогресса и знак кризиса цивилизационной (планетарной, сказал бы Хайдеггер) модели общества. 11 сентября 2001 года – конец эпохи постмодерна, а 1 сентября 2004 года – конец идлюзии однородности нашего общества. Первое сентября констатация рыхлости коррумпированного большого социального тела, которому противостоит плотно сбитое инородное тело террористов. Но коррумпированность не привнесена извне. Она есть память любого древнего общества. действующего по закону данного тела традиции: похищение, выкуп, откуп, дар. Первое событие – взрыв атомной бомбы - потребовало для своего осуществления чистоты производства, технологических процессов, обогашенного урана, второе – 11 сентября – результат идеализации прогресса и технического превосходства, родившего чувство успокоенности, а третье событие – 1 сентября – стало возможно благодаря тотальной коррупции, скрытой силе доцивилизационного - традиционного - типа общественных связей, той коррупции, которую Кант назвал испорченностью человеческого сердца, предпочитающего моральному закону, неморальные мотивы.

Во времена «Даманского кризиса» на Дальнем Востоке (март 1969 года) стала известна концепция войны, принятой Китаем: всеми силами решительно смять дистанцию, сблизиться настолько, чтобы враг не мог применить оружие массового поражения, не задев своих. После этого в ближнем бою, используя превосходящий человеческий ресурс и дисциплину тела, опрокинуть противника. Если Ки-

тай и стал стратегическим партнером России и изменил концепцию войны, посылая в бой не людей, но одноразовые товары, то ее взяли на вооружение террористы; сняв черные маски и приняв гражданский облик, они, став неразличимыми, приблизились к нам. В отношении террористов бесполезно техническое превосходство, или, если избегать прямолинейности, нельзя уповать только на техническое превосходство. Их коллективное тело, находящееся на другой стадии социального возраста и, следовательно, иначе относящееся к смерти, неизменно превосходит шивилизованного человека, человека, привыкшего воевать внешней техникой, террористы использует технику внутреннюю: психотехнику, технику религиозной проповеди, устраняющие страх смерти, боль и сочувствие к друго-му. Путь террориста – путь религиозного спасения. Еще А. Шопенгауэр заметил: «бесспорно, что одна религия или философия больше, чем другая, рождает в человеке способность спокойно глядеть в лицо смерти. Брахманизм и буддизм, которые учат человека смотреть на себя как на первосущество, Брахмана, которому, по самой сущности его, чужды всякое возникновение и уничтожение, - эти два учения гораздо больше сделают в указанном отношении, чем те религии, которые признают человека сотворённым из ничего и приурочивают начало его бытия, полученного им от другого существа, к реальному факту его рождения. Оттого в Индии и царит такое спокойствие и презрение к смерти, о котором в Европе даже понятия не имеют»<sup>1</sup>. Сегодня религиозное презрение к смерти объединилось с техногенной фазой нигилизма – терроризмом.

Радикально поменять полюса своего-чужого и стать ответственным, создать из неукорененного, коррумпированного, а потому рыхлого социального тела, тело солидарное и плотно сцепленное — условие асимметричного ответа терроризму. Но полобное лечится полобным. Когда я вижу

 $<sup>^{1}</sup>$  *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: В 2 т. Т. 2. М., 1992.

сеть разбегающихся грунтовых дорог у границ своего географического тела, когда я знаю, что по ним идет контрабанда, я получаю послание о том, что вслед за контрабандой товаров придут наркотики, оружие, террористы. Чтобы выжить, необходим ряд мер, в том числе и идеологических. для чего нужно сделать выбор интеллектуалам, включая тех, которые комфортно чувствуют себя на информационном рынке и по старой российской привычке отделяют себя, свою позицию от государства, власти, правительства и, в конце концов, от интересов земли в забытом у нас. но актуальном, например, в Германии, смысле. Отчуждение от места дает право считать чужой власть, политику, военные действия и специальные операции страны, в которой родился и в которой продолжаещь жить. Признать же ответственность за происходящее – признать власть, которую ты выбирал властью своей страны, следовательно, необходимость работать на трудном (потому что грязном, по определению) пути политики, борьбы за приход во власть своих лидеров, своих политиков, за которых ты будещь отвечать. – неимоверно трудно. Насущна (как бы эта тема не казалось закрытой после известных трудов Слотердайка) разработка цинизма как философской категории, как позиции, как способа ориентирования, которая намного глубже, чем морально-этическая его трактовка<sup>1</sup>. Цинизм лежит в основе широкоизвестных формулировок: «это в наших жизненных интересах», «это наша китайская специфика», «это наша традиция», «это наши культурные особенности», по сути своей, есть не что иное, как род недоверия (на основе дове-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Забылось, что и сама этика в процессе перехода от феодальностратифицированной дифференциации к дифференциации буржуазной, функциональной в конце XVIII столетия, укрепляясь в буржуазном обществе, в лишенной альтернатив социальной реальности, должна была сама себя теоретически обосновывать, себя саму учреждать и убеждать на своих собственных рациональных принципах» (Luhmann N. Ethik als Reflexionstheorie der Moral // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. 1989. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 416).

рия своей традиции) к абстрактным, общечеловеческим принципам. Цинизм есть скрытое признание приоритета традиции, признание первенства интересов целого определенной культуры по отношению к частному. Собственно говоря, тот в полной мере осуществившийся в проведении политики развитых западных стран, но так и не нашедший своих идеологов у нас феномен. Еще в более карикатурном, ибо доведенном до чистой – невозможной – формы проявления виде, это наблюдаем в отдельных постсоциалистических странах и республиках. Мы склонны по своей неистребимо идеалистической привычке противопоставлять чистое – грязному, политике – мораль, интеллигенции – власть. «Критика цинического разума» не про нас, ибо это критика того, чего у нас нет. А раз нет цинизма, тогда господствуют идеализм и его неизменный спутник демагогия.

По прошествии времени «Вехи-2» – если таковые будут написаны – не смогут обойти стороной вину интеллектуалов за происходящее, за сдачу интересов страны в угоду теперь уже «чисто» рыночным приоритетам, выдаваемым за существо демократии, но, по сути, цинизма олигархии, проводящей свою политику под видом общих интересов Запада, демократии, ценностей свободы. Опытные, циничные игроки всегда переигрывают принципиальных и последовательных идеалистов, неофитов. И главная их вина – неучастие. Если интеллигенция виновна в свершившейся революции 1917-го, то современные интеллектуалы, все силы бросившие на чтение, перевод и изучение западных концептов, виновны в забвении местного контекста; о реальных проблемах редко говорят, еще реже размышляют и пишут, а тем более публикуют свое мнение. Неангажированность на руку тем, кто под видом общечеловеческих ценностей проводит собственные интересы. Все еще в ходу индивидуализм. Он же причина неумения обращать внимание и разоблачать демагогию и мужественно заявлять об интересах топоса. «Интеллектуалам не хватает внутреннего терроризма» (С. Л. Фокин) – решимости утверждать свою, а

не применимую здесь идеалистическую точку зрения, точку зрения универсальности, собранную, меж тем, в локальном топосе, но скрывающую свою локальность. При этом на выражение интересов топоса часто претендуют те. кто, апроприируя позицию целого, говорит несдержанно, неполиткорректно, агрессивно, а посему – неумно, либо те, кто, изнутри открещиваясь от такого рода патриотов, говорит с постыдной интонацией оправдания, оговорок, робея перед властью микрофона и камеры – продукта развитой публичности. Архиважнейшая задача момента - осознать место, из которого говорит человек, его топос речи, по Аристотелю. Но достаточно ли мы сильны и мужественны, чтобы вынести на суд публичности свою местную истину, свой «режим истины» (Фуко), отстоять ее и при существенном изменении ситуации отказаться от нее при изменении обстоятельств и выдвинуть другой лозунг? Отрицательный ответ опирается на отрицание присутствия своей актуальной философии в обществе. Косвенно он отвечает на другой вопрос: почему в России при отсутствии философии неизменно сильны физики-теоретики. математики и шахматисты? Да потому, что неистребим идеализм, неистребимо желание всеобшности и необходимости. которую дают идеальные объекты, необходимости вне времени и места, а в случае шахматистов – принуждение играть по одним правилам.

Не замечать происходящего или, напротив, впадать в обличительный по отношению к власти пафос, с дрожью в голосе говорить о трагедии (вполне объяснимая и понятная позиция интеллигента) — не выражает существа дела. Кстати, обвинения в недемократической и неинтеллигентной позиции являются одним из наиболее страшных обвинений мыслителя наряду с национализмом, шовинизмом, имперским мышлением. Эти ярлыки дезавуируются не только временем, но и топологической рефлексией. Поскольку философ не может работать, а следовательно, эффективно отвечать, в поле смыслов, в котором работает политик, телеведущий, журналист, постольку признак правоты позиции интеллектуала возрастает тогда, когда его обвиняют во всем сразу. Но, как показала история, особенность нашего

отечественного нигилизма, дополнив диагноз В.В. Розанова, в том, что им были проникнуты и знатные, и богатые. Быть в оппозиции, отстаивать абстрактные принципы и провозглашать столь же абстрактные идеалы легко, а принимать практические созидательные решения – трудно, неблагородно (ибо на стороне власти), не интеллигентно и недостойно. К тому же оплата за это сомнительна. Творить историю, разрушая, – просто, а подстригать газон, каждый год по весне убирать камни с поля, устанавливать и подлерживать порядок – сложно.

Мыслитель призван анализировать события, говорить от имени тех, у кого есть чувства, но нет навыка рефлексии. Но здесь я вижу прямую зависимость между отсутствием в рядах призывников на военную службу детей элиты и отсутствием в рядах интеллектуалов тех, кто бесстрашно подвергает рефлексии современное положение дел, исходя из интересов людей, исторически проживающих в данном месте. Мало доверия тем, кто здесь лишь одной ногой, кто понимает и оценивает извне. Однако власть, лишенная бескомпромиссного философского анализа, страдает иммунодефицитом и поэтому подвержена вирусам чуждой топосу политики. В итоге ей всегда неловко, как бывает неловко в одежде с чужого плеча. Если нет своей философии. мы получаем «независимый» аналитический дискурс с оглядкой на интересы другого. (В свое время В. Беньямин своей концепцией «критики насилия» развязал язык тем, у кого были связаны руки, указал на право быть правым, критикуя большинство, западное правовое государство, власть.) Сегодня остро востребован дискурс борьбы не столько с первыми тремя, но и четвертой властью, - или, что часто одно и тоже, демократической элитой, осуществляющей свое господство медиасредствами, а следовательно, через общественные настроения, нерефлексивный пафос, популярность.

Но вернемся к границе. Главная граница проходит внутри нас; отпечатываясь во вне, она есть то, что трудно пре-

одолеть, то, что картографирует наши пространственные траектории физического движения, траектории осуществления желания. И образ стены времени точнее раскрывается не непреодолимой стеной и автоматными очередями, прерывающими бег к границе. Суть ее раскрывается табу, нарушение которого невозможно изнутри, потому что неотвратимо следовало ужасное наказание. Граница всегда несет облик ландшафтной линии, которая проведена на собственном геополитическом теле, она разделяет не природу и культуру, но культуру природопользования, культуру внутреннюю от внешней, к примеру, дорогу от поля и леса, своего и чужого тела, солидарности и противостояния<sup>1</sup>. Ликая, естественная природа сегодня самый культивируемый объект природы. Она требует доброй воли и непрестанных усилий по сохранению дикости как дикости. Глубокая и безграничная душа соотечественника принадлежит безграничному же географическому его телу, которое не видит, не знает, а следовательно, не соблюдает границ своего и чужого, частного и публичного пространства, дороги и газона, города и окружающей его природы, границу своих и чужих интересов. Нет четкости границы – появляется обширная зона маргинального, зона беспорядка и хаоса. Но хаос, надо заметить, торжествует недолго, ибо в таком состоянии невозможна жизнь. Он порождает форму доправового регулирования. Порядок силы, неписаные правила и табу поддерживают жизнь, но ограничивают перспективу равного для всех права, ибо права сила. Таков внутренний закон нигилизма.

Нигилизм в XX веке, став нормой, отошел в историю. Появилась новая форма его. Оправдался диагноз Хайдегге-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Соотечественник, как утверждают психологи, очень плохо понимает границу своего и чужого, посему в его отношении к близким присутствуют крайности от принятия дальнего, как своего и близкого, как чужого, как противника. Это же фиксируют социологи и политологи: «В России в ее европейской части – самый низкий уровень взаимного горизонтального доверия по сравнению с 27 странами Европы... 70 процентов населения полагают, что окружающие люди будут относиться к тебе нечестно, обманут», – говорит политолог и социолог Эмиль Паин (http://www.ng.ru/ideas/2010-09-03/8 innovations.html).

#### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

ра: «Позиции нигилизма благодаря пересечению линии, как кажется, в значительной степени уже сданы, но язык нигилизма остался». Суммируем современный контекст словоупотреблений нигилизма: государственный, социальный, религиозный, внутренний, правовой, национальный, смертоносный, метафизический, абсолютный и т.д. Таковы наиболее частотные определения ситуации в России, ситуации, когда уже ставшая форма требует иной рефлексии, иного языка, иной формы организации индивидуального и коллективного тела, а господствует аналитика нигилизма дотеррористического периода.

Итак, мы уже оказались по ту сторону черты, линии, границы эпохи. Но нашли ли мы новое «точное и уместное выражение» настоящего времени, нашли ли новую интонацию, изобрели ли новый язык, на котором можно говорить об открывшейся нам перспективе XXI века, из которой не изъять терроризм, поскольку он самым тесным образом связан и с обществом потребления, и с массмедиальной формой жизни, и закатом эпохи постмодерна? Вопрос остается открытым.

# III. ОПЫТ ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Действенность любой методологии, любого концепта. подхода и понятия определяется объяснительным ресурсом, в них содержащимся. По Фуко, основатели дискурсивности создали не только свои произведения, свои книги, но и «нечто большее: возможность и правило образования других текстов». Топологическая рефлексия проверяет свою действенность, рефлексируя над проблемами, которые трудно даются другим методам. К ним отнесу анализ архаического сознания, проблему анализа перформанса как вида изобразительного искусства, философии фотографии, проблему трансформации субъекта в медиареальности. Полностью отдавая себе отчет, что проигрывают обе части теоретическая и прикладная, аналитическая, сознательно делаю это, поскольку обращение назад, предъявление истоков концептов вкупе с самими концептами дает желан-ную - по крайней мере для автора - целостность. Проверка применения предлагаемого концептуального аппарата на практике - задача этого раздела.

## 12. Рефлексия архаического

#### Первобытное состояние

Важный вопрос: как сама топологическая рефлексия может схватить и удержать такой объект, как архаическое сознание? Это весьма сложная задача, ибо часто мы спотыкаемся о нашу немоготу соотнести свой личный опыт с ар-

хаическим, отделить свое от чужого, произвести рефлексию причин принятия фрагментов архаического сознания. как, например, наскальные рисунки, лепить или высекать скульптуры, строить ритуальные сооружения (благоговение перед которыми сохраняется по сей день), и столь же решительное неприятие – разотождествление – с человеком. производящим многочисленные кровавые жертвоприношения, каннибализмом. Как можно сообщать свои чувства с теми, для которых не было еще всего совокупного опыта шивилизаторских усилий, воспитания и монотеистического вытеснения в запретное многого из тех действий, которые приносили сакральный восторг, удовольствие и воодушевление? Даже самое головокружительное отрицание настоящего, смысла, сознания не покидает границ «сознательного». На различных этапах исследования идея того, что топологическая рефлексия близка по целому ряду моментов архаическому отношению к миру, высказывалась неоднократно. У этой идеи есть предшественники. Интерес представляет позиция Жоржа Батая, который был одним из немногих, кто гетерогенности движения к архаике противопоставил идею движения в гомогенности сознания: «Не трудно заключить, - пишет Батай, - что если познание однородной реальности должно иметь научную структуру, то структуру познания инородной реальности как таковой следует искать в мистическом мышлении первобытного человека»<sup>1</sup>. Вопреки инвективам Хабермаса: архаика являет нам лишь варварское, дикое, первобытное лицо, - все же полагаю, у нее есть не только негативный разрушающий, но и позитивный созилающий потенциал. Позиция Батая имеет свои резоны. Не делая «забывание» предшественников жанром мысли, он полагал, что преодоление метафизической традиции, имеющей двадцативековую историю, возможно, только исходя из нее самой.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 86.

Если концентрация внимания на проблемах происхождения Земли, солнечной системы и расшифровки ДНК говорит об оптимизме возможности разумного постижения. подтверждающего мошь своего целерационального дальнодействия, свою самоуспокоенность плоскостью научной картины мира, то интенсивность исследований генеалогии сознания свидетельствует о желании рассчитаться с настоящим. Обращенность к истокам пробуждается тем обстоятельством, что в этот период тотальность обзора и захвата окрестностей разумом еще только нарождалась. В эту пору слабые ростки разума пестовались внеразумным контекстом, тем контекстом, который по прошествии времени сбрасывался в нечеловеческое, бессознательное и животное. Архаике в концепциях происхождения сознания придавалась функция инобытия разума, контрастирующего со своим же производителем. Она является этапом единства, или иначе, соразмерности сознания пред-сознательному, а также напоминанием предела такого состояния, первобытности и доразумности, отталкиваясь от которого сознание прошло своей путь в процессе эволюции.

### К вопросу о генезисе культуры

Проблема генезиса социального стоит в одном ряду со сложными и трудноразрешимыми вопросам, среди которых мы обнаруживаем проблемы происхождения сознания, культуры, языка. Они неотделимы друг от друга, говоря об одном, мы не можем не подразумевать другое. К этому случаю подходит максима Блеза Паскаля: природа «всегда остается равной себе» или в версии Никласа Лумана: «Понятие природы гласит: различное есть то же самое»<sup>1</sup>. Сложность проблемы проистекает по причине древности событий, качественного отличия мировоззрения древних людей, недостатка эмпирического материала. Как след-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Luhmann Weltkunst // Unbeobachtbare Welt. Ber Kunst und Architektur / Niklas Luhmann, Frederick D. Bunsen, Dirk Baecker (Hrsg.), Bielefeld, 1990. S. 10.

ствие — возможность строить самые различные спекуляции по поводу генезиса человека, его языка и культуры. Так, многообразие версий происхождения языка привело к тому, что в свое время Французская академия наук отнесла их к разряду изобретений вечного двигателя и к рассмотрению не принимала. Тем не менее, В. фон Гумбольдт полагал, что «истинное определение языка может быть только генетическим». И сегодня попытки объяснить происхождения языка, сознания и культуры не оставляют ученых.

Спросим себя, почему в определенное время пробуждается острый интерес к корням, истокам, изначалию? О чем говорит нам этот интерес? Замечено, что интерес к прошлому возрастает тогда, когда со всей серьезностью осознается кризис настоящего; строго говоря, чем глубже кризис настоящего, тем глубже в истории ищется ответ об истоках, та развилка, на которую свернуло человечество в своем движении к настоящему кризисному состоянию. Говоря о кризисе западной цивилизации, Ницше и Хайдеггер обращались к досократикам для поиска выхода из него. Аналитики современности, экологически ориентированные мыслители, футурологи идут дальше, все чаще обращаются к архаике.

Трудности на этом пути обнаруживаются не только при попытке схватить существо социальности исторически, в первичном акте его формирования, но и при попытке продумать социальность в современности как невозможное, неописуемое сообщество (в другой терминологии: солидарность, сочувствие, самопожертвование). В историческом ракурсе у нас остаются нераскрытыми вопросы: как из стадной формы существования животных возникает новая форма, которая дает коллективное тело, собирающееся на других, чем у животных, основаниях, например, как из совместных действий рождается целеполагающая деятельность, как четкая стадная организация уступает «происхождению неравенства» на других основаниях, как формируется первая форма власти, первый ритуал жертвопри-

ношения или захоронения, как делаются первые робкие шаги выделения самосознания отдельного рода. Итак. в архаике нас интересует то, как появляется социальность и как носитель нового качества (сознания, культуры, ритуала, языка и пр.) допускает выделение отдельного, вначале рода, а затем и человека, а в наши дни главный вопрос - как нуклеарные, самодостаточные и обособленные существа могут создать нечто, их превосходящее, некое сообщество, коллективное тело солидарных, сочувствующих, влюбленных. Об этой непостижимости, а следовательно, невозможности, писал М. Бланшо: «Она была рождена для сообщества, хотя в силу своей хрупкости, недосягаемости и великолепия чувствовала: особость того, что не может быть общим, как раз и составляет суть этого сообщества, вечно преходящего и с каждым мигом распадающегося»<sup>1</sup>. Но и он не может создать сообщество, поскольку «всегла дорожил своей свободой, свободой не любить, иллюстрируя тем самым «картезианское» заблуждение, согласно которому свобода желаний, служащая продолжением свободы Божией. не может и не должна быть подорвана разгулом страстей. <...> Неописуемое сообщество существует лишь в силу какого-то недоразумения»<sup>2</sup>. Нас не может не интересовать разность контекстов сообщества запалного и отечественного. Впору удивиться не мысли Бланшо, видящего в своем окружении, несмотря ни на что, сообщества, которые ни постичь, ни описать, а тому факту повсеместного отсутствия первичных форм сообщества в ближайшем окружении соотечественника. Факту тем более озадачивающему, что он противоречит укоренившимся представлениям о нашей особой душевности, шедрости и отзывчивости.

Вопрос о механизмах формирования социальности важен не только для теории, но и для жизнеустроения нашей повседневности. Именно этот актуальный слой проблем генезиса социального, то есть форм практического взаимо-

 $<sup>^1</sup>$  *Бланио М.* Неописуемое сообщество. М.: Московский философский фонд, 1998. С. 74–75.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. С. 76–77.

действия, которые формируют и удерживают социальность, анализирует Вульф. Подчеркну парадокс современности: развитие средств коммуникации, информационных и цифровых технологий, вопреки исходной интенции сообщать все более и более разобшает и отчуждает людей. Все это не может не проецироваться на трудность формирования человеческого сообщества, то есть того, что сегодня драматизируется как утрата солидарности. Стоит напомнить, что среди исследователей существует целый ряд устоявшихся подходов к проблеме происхождения социальности: орудийно-трудовая теория, психологическая, антропологическая, социокультурная, магическая, игровая. Все они так или иначе отсылают друг к другу, указывая на однородность и. что мы не должны терять из виду. - одновременность процессов генезиса языка, культуры, сознания и социального. Надо признать, что попытки описать происхождение одного из них, например языка, игнорируя тему происхождения сознания, культуры, социума, заведомо обречены на провал.

Имеет смысл обратиться к книге Кристофа Вульфа, содержащей три раздела: мимезис, перформативность и ритуал¹. Если эти темы по отдельности основательно разрабатываются в отечественной гуманитарной науке, то вместе – нет. Они не сводятся для объяснения происхождения социальности так, как это делает исторический антрополог, педагог и социолог в одном лице: «Социальное складывается в ритуальных взаимодействиях между людьми, а их телесность является существенной частью его специфического характера, поэтому перформативность – принципиальное условие генезиса социального. Перформативность социального действия означает тот факт, что социальное поведение осуществляется в телесных инсценированиях и представлениях, значение которых не сводимо ни к интенциональности, ни к функциональности».

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал: Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Интерсоцис, 2009.

В современной науке существуют различные концепции генезиса социального. У нас наиболее разработан орудийно-деятельностный подход, в рамках которого отличие человека от животных определяется его способностью производить орудия труда и целесообразной деятельностью. Происхождение социальности и культуры в целом непосредственно связано с появлением человеческого труда, который и сделал проточеловека человеком, стадо – сообшеством, а естественную природу – культурной, Человек выделился из животного мира благодаря орудийнотрудовой деятельности. Ф. Энгельс, обобщая данные ученых своего времени, сделал вывод: «в известном смысле» мы можем сказать, что «труд создал человека». При этом под трудом понимается лишь целесообразная, опосредованная изготовлением орудий из камня, кости и дерева деятельность. По мысли Энгельса, в процессе труда у людей возникло сознание, а с ним и речь как средство общения в совместной трудовой деятельности.

Среди концепций происхождения социальности обращает на себя мысль американского исследователя Л. Мэмфорда, полагающего, что К. Маркс и Ф. Энгельс преувеличивали роль орудий труда в становлении человека и культуры. Определение человека как «животного, использующего орудие труда», было бы нелепым для Платона, поскольку оно относилось и к Марсу, и Орфею, и к Прометею, и Гефесту в равной мере. Замечу, что орудийнотрудовая концепция происхождения человека с середины XIX века имела и имеет массу своих последователей.

Современными мыслителями предлагается целый веер мнений от утверждения, что язык и самость есть случайное явление (Р. Рорти), до утверждения, что «происхождение языка отсылает к более архаичным формам взаимоотношения людей и неотделимо от времени возникновения общества; язык как средство общения возникает как следствие появления социальных функций общения» (А.А. Леонтьев).

Магическая концепция происхождения социальности, культуры, сознания отстаивается американским культурологом Т. Роззаком (во многом повторявшим идеи Ф. Шил-

лера о том, что игра была прообразом форм культуры и сознания), полагавшим, что мистические песнопения и таншы выражали суть человеческой природы задолго до того, как первый обработанный стал топором. У первобытного человека прежде орудий труда были символы. Вначале были созданы мандала, а лишь потом колесо, священный огонь для жертвоприношений, а лишь затем огонь использовался для приготовления пищи, компас для ориентирования в стране умерших, а затем для путешественников. Связь, устанавливаемая культом, восходит не к логике причинноследственных отношений, но к более широкому контексту взаимодействия человека и природы, развиваемому сегодня многочисленными приверженцами экологического сознания. Необходимость их выводов не опровергается тем, что, с точки зрения классического дискурса, причинной связи между, например, тотемом и родом не было (отказ от прямого родства с тем или иным животным или растением отнюдь не исключает факта принадлежности человеческого рода к живому миру, его естественно-природное происхождение), а в том, что основная форма мысли» древних – перенос по сходству и смежности - превышает причинноследственную зависимость. У Вульфа же основная форма мысли древних - уподобление (мимезис), предстает симметрично, то есть в антропологическом и педагогическом смысле. Надо сказать, что рождение социальности (социализация) в сфере педагогики - типичная тема, но она же одна из самых сложных в силу вытесненности из сферы резонансных гуманитарных текстов интеллектуальными стандартами нашего времени. Вульф не чурается этого «невостребованного» жанра. И здесь его ожидает успех за нетривиальное развитие тривиальных сюжетов воспитания и образования.

Следующий – ритуальный – подход к генезису социальности опирается на труды Дж. Фрэзера, А. Ленга. Изучая роль ритуала в архаических обществах, они дали методологические установки для выявления не только игровых

и мифопоэтических аспектов становления человека, но собственно ритуального поведения, функции которого несоизмеримо шире, посему они не могут быть редуцированы к «игровой» «символической» концепции происхождения человека. При этом в эволюционистской школе (Дж. Харрисон, А.Б. Кук, Г.М. Мэррей) обосновывались теории ритуального происхождении социальных форм – мистерии. религии, философии. Среди отечественных исследователей отмечу О.М. Фрейденберг, Е.М. Мелетинского, В.Н. Топорова. Последний справедливо полагает, что «выбор ритуала как основного объекта исследования был оправдан: он отсылал к истокам, к началу человеческой культуры, где «культурное» еще не порвало своих связей с «природнобиологическим» и. следовательно, сохраняло еще следы исходной «жизнестроительной» функции. Интерес к началам не был чисто академическим. В его основе было стремление понять природу феномена ритуала, выяснить ситуацию, ответом на которую было появление ритуала, установить всю ту длинную, иногда весьма запутанную цепь эволюции, что связывает ритуал с его отдаленными пережитками в настоящем, уже давно порвавшем со сферой ритуала»<sup>1</sup>. Таковой практикой Вульф считает инаугурацию американского президента, которую он подвергает весьма остроумному и не лишенному интриги анализу, показывая структуру архаического ритуала, в ходе которого «победитель выборов Джордж В. Буш перенимает воображаемое политическое тело президента Соединенных Штатов Америки».

Какие культурные, воспитательные (социализирующие), познавательные и гедонистические функции исполняет ритуал в настоящем, — вопрос не только теоретический, но и практический, связанный со сложными и неоднозначными процессами современного общества западного типа. Именно в контексте этой практической задачи, решаемой в духе

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Отв. ред. Е.С. Новик. М.: Изд-во «Наука», 1988. С. 30–31.

разрабатываемой им концепции исторической антропологии, особенно рельефно предстает отличие подхода К. Вульфа как от его предшественников, так и от большинства наших отечественных авторов. А поскольку, повторюсь, являясь не только социологом-антропологом, но и педагогом, он акцентирует масштаб телесности отдельного человека в объяснении формирования социума и отдельной личности. Но, как уверен Р. Коллинз, «если нам удастся разработать достаточно вескую теорию на микроуровне, она откроет нам и некоторые секреты крупномасштабных социальных изменений» 1. Именно такой ракурс позволяет разрабатывать общую теорию, исходящую из конкретной ситуации, или, говоря словами Вульфа, бытия-в-мире конкретного человека, и связывать ее с актуальными процессами трансформации всего социального поля.

Иной ракурс проблемы дает культурологический подход. Конституирование дисциплины вновь актуализировало проблему происхождения культуры, а, как мы помним, и социальности, и сознания. Среди прочих принято происхождение понятия «культура» вести от древнего слова «культ», полагая, что культура синонимична духовности и религии. Невзирая на то, что у разных народов различные боги, формы культа поклонения им, жертвоприношения, в них много общего. Так, В.С. Соловьев полагал, что религия предков господствует в настоящее время (вторая половина XIX века) у китайской цивилизации, без учета которой понять ее трудно.

На сходство культуры и религии указывал Н.А. Бердяев, поскольку культура получила свое имя от культовой символики. Таким образом, все достижения культуры по природе своей имеют символический характер. Открывая очевидное измерение генезиса культуры, отталкивающейся от культа, ритуала жертвоприношения, исследователи не могли не

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Коллинз Р. Программа теории ритуала интеракции // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 1. С. 29.

спровоцировать анализ феномена мимезиса, перформативности и перформанса в происхождении социального. Кстати, у Вульфа идет вначале практическое, но не прагматическое исполнение, перформанс на основе способности подражать, а уж затем социальная деятельность.

Принцип историзма требует аналитики трансформации культуры, ее соотношения с конкретной цивилизацией. Утрачивая культовые, религиозные корни, культура предстает в форме цивилизации. И здесь нам не обойтись без упоминания соотечественников – Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, во многом предвосхитивших культурнопессимистеческие концепции наших современников.

В контексте основной темы книги важны взгляды Ж. Делеза. Упрекая М. Фуко в том, что он «никогда непосредственно не интересовался так называемыми первобытными обществами», Делез полагает, что эти общества «отнюдь не будучи лишенными политики и истории, обладают целой сетью союзов, которые невозможно ни вывести из какойнибудь структуры родства, ни свести к отношениям обмена между группами племенного объединения. Эти объединения пронизывают мелкие локальные группы, конституируют соотношения сил (дарения и отдаривания) и руководятся властью»<sup>1</sup>. Попытку объяснить индивидуальное, не редуцируя его к социальному, а социальное объяснять через индивидуальное предпринимает автор, который в центр своего исследования ставит соотношение телесного и социального в масштабе конкретного человека. Исходя из такой постановки вопроса, Вульф показывает, как миметические, перформативные и ритуальные процессы взаимодействуют в ходе «присвоения мира и конституирования субъекта», или, иными словами, как формируется тело человека благодаря перформативным практикам. Перефразируя мысль Фуко из «Воли к знанию», мы получим: «Социальность находится повсюду, и не потому что она все охватывает, а потому что идет отовсюду». Эта логика формы социального ведет нас к осознанию того, что социальность

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Делез Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 61.

формируется, сводя воедино перформативное тело, язык как действие, поступок как телесное исполнение, ритуал как перформативное действие, миметическое приобретение перформативного знания, опыт пространства в развитии: тело, движение, глобализация, ритуал и время, ритуальная практика, ритуал и религия, ритуал и право.

# Рефлектировать или рефлексировать

Архаика дает эталон чистоты бытия бессознательного, не отягощенного сложными отношениями с кровными и идейными наследниками (progenies), не отформатированного еще версиями аналитического языка, не включенного в цепь формального вывода. Она дает образец предела разумности постольку, поскольку является универсальной и абсолютной (в западной цивилизации) сферой запрета: убийство, каннибализм, человеческие жертвоприношения, телесное рабство, наркотические мистерии и т.д. Она устанавливает предел внутри нас. Но вот что странно, предел не отделяет человека от животного; он предваряет топологически иное пространство: ритуалами, мифами, жертвоприношениями и сексуальностью человек отделял себя от животного и, невольно, от себя самого<sup>1</sup>. Архаическое репрезентирует отнюдь не рудименты животного в человеке, что нередко можно встретить в исследовательской литературе. Различие между архаическим и животным, архаическим и биологическим такое же, как между человеческим и животным, социальным и биологическим.

Перед нами встает проблема испытания разрешающей (обратим внимание на еще один термин, имеющий явные оптические коннотации) способности рефлексии отразить в истории сознания его архаический этап. Архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком

\_

 $<sup>^{1}</sup>$  Диденко Б.А. Хищная власть: зоопсихология сильных мира сего. М 1997.

мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности, первой паузы между стимулом и желанием. И этот опыт необратим; его результаты - фундамент любого сознания, бесценные крупицы, давшие жизнь человеку и ушедшие в бесконечные глубины его подсознания, задающие архетипы и гомологические ряды культуры и определяющие остов коэволюции общества и природы. Они «забыты» ровно настолько, насколько путь шивилизации расходится с культурой. Архаическое сознание, произведя из своего лона сознание современное, не осталось в прошлом. но имманентно самой чистой процедуре рефлексии в настоящем. Отношение разума к архаике, как ничто иное, обнаруживает умолчание предпосылок того сознания, которое высказывается о своих истоках. Наше стремление к целостности, с одной стороны, и локальности, с другой, есть воспоминание о едином мировом океане, о едином первоязыке, едином окружении.

Актуальность обращения к архаическому этапу человечества, к сознанию родоплеменного сообщества обусловлена также целым рядом обстоятельств, среди которых можно указать на предпринимаемые в последнее время усилия обнаружить и определить вне-, до- и инонаучные формы мысли, которые бы ограничили как «притязание разума», так и позволили бы избавиться от последствий «разума заблуждающегося». К этому можно добавить плодотворную дискуссию по волнующим многих проблемам личной безопасности, решение и осмысление которых увязывается с пониманием природы уголовной субкультуры как «первобытной», а также воспроизводстве архаических структур в современную эпоху в среде подростков, армии, тюрьме и прочих относительно замкнутых и изолированных сообществ.

Попытки постичь архаического человека этологической

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Лихачев Д.С. Черты первобытного примитивизма в воровской речи. Л., 1934; Кабо В.Р. Структура лагеря и архетипы сознания // Советская этнография. 1990. № 1. С. 108–113; Самойлов Л. Этнография лагеря // Советская этнография. 1990. № 1. С. 96–107; Левинтон Г.А. Насколь-ко «первобытна» уголовная субкультура? // Советская этнография. 1990. № 2. С. 66–74.

меркой «агрессивности» столь же неудачны, сколь и современные просчеты полезности, социальной и экономической эффективности. Он оказывается вне линии животное – человек, но в некоем третьем месте: превосходящем (избыточном) композиции реагирования на фундаменте инстинктов и дистанции к дистинкциям последующего самооправдания разума. Иначе говоря, в окрест архаики силовые линии непосредственно животного и опосредствованного человеческого искривляются, а прямолинейность гносеологических схем оказывается беспомошной для ориентирования в архаическом лабиринте. Архаика была переходным периодом, но, повторюсь, переходность мыслится не линейно от животного к человеческому, не как равносуммарное состояние - конгломерат, отличающееся лишь пропорциями того или другого. Но переходность как самостоятельность, как несводимость и обособленность настороженно-почтительное отношение к диким животным, страх перед которыми побеждался уподоблением себя, своего рода в тотеме, с одной стороны, и ужасающей неизвестностью неминуемого будущего, новизна которого чужда духу предков, с другой. Из усилий самобытности произрастает отрицание архаической коллективности.

Пространство архаического вытеснено из пределов разумного. Регламентированная современной западной культурой допустимая норма выражения телесных аффектов витальных и культурных потребностей репрессирует проявление освященных традицией и ритуалом «естественных» желаний первобытного человека. Однако сегодня это архаическое пространство настойчивым преступлением границ разума, разрывом рефлексивной (как ни изощряется рефлексивный разум, все же его оптическое происхождение, повлекшее господство паноптической метафоры в философском дискурсе, неустранимо, как неустранима сама природа его рефлективности, которая выдает себя повсеместно, в том числе и в словоупотреблении рефлектировать в смысле размышлять об исходных посылках, обра-

щаться к себе там, где уместно рефлексировать, ибо термин «рефлектировать» прямо и непосредственно отсылает нас к оптическим, механически повторяющимся, отражающим коннотациям, в нем содержащимся<sup>1</sup>) цепи взаимоотражения результата пройденного пути и его исходного пункта, дающего, как мы помним, покой самотождества и прозрачность сознания для своих собственных актов, ищет «собственный» язык выражения.

Но поскольку размышлять – это не только утверждать и подтверждать основания, но и корректировать, отказываться от предрассудков и представлений, постольку термин «рефлектировать» в силу его подчинения оптический принудительности, не выражает существо дела размышления. И напротив, рефлексировать - это значит иметь возможность видоизменять основание мысли, исходные посылки, предубеждения. В классической оптике зеркальное основание вне подозрений, вне критики и обоснования. Здесь основание положено, принято, учреждено и допущено как условие мысли. Реализуется в полной мере в телеологически проецируемом настоящего на образ исходного, разыскивает разумное в основании разума. Природа рефлексии раскрывается в отказе от безусловности основания. Сокровенное мысли не прозрачно для себя самой, не идеально и мыслит себя лишь до определенных пределов. Мысль определенного тела в определенном топосе имеет свой Логос, свою логику, свою выразимость. Она опирается на свой опыт выживания. В свете этого рефлексировать – значит сжимать основание до границ обозримости, до разрыва

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Автор статьи «Рефлексия и свобода» Хартвиг Франк разьясняет: в немецком языке refektieren (рефлектировать) — глагол, отглагольное существительное — Reflexion. Оба слова означают процесс оптического отражения и размышление одновременно. Прежде также часто Reflexion писали как Reflektion, однако сегодня это слово употребляется крайне редко (См.: Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche / Von Stegmaier, Werner. Mitarbeit: Frank, Hartwig. Stuttgart, 1997. S. 147−149). Это не может не указывать на спецификацию философской и оптической терминологии: рефлексировать как относящееся к сознанию и психике человека, а рефлектировать к оптике, к бытовым приборам, пассивному зеркальному отражению.

с другим основанием, топосом, с иной сцепкой тела с топосом, на нем проживающим, со специфическим кровообращением натуры и культуры.

Несомненно, что до конца, что значит до своей противоположности, продуманная мысль всегда таит потенциал скандальности, как язык либертена, гиперборея и ацефала спотыкается о пределы нормативного в попытке осмыслить сокровенное. Представим себе полный искренности язык каннибала и жреца архаического сообщества. Их язык в состоянии подвести к черте запредельного, перед которой человек останавливается, словно нечистая сила перед линией магического круга. От безысходности он начинает двигаться все выше и выше вдоль этой линии, постепенно теряя связь с исходной, но и не приходя к заветной реальности, не трансгрессируя, не выходя из себя. Но в этом спотыкании, в этом сбое ритма и мерности мысли проблескивает безмерность, приоткрывается «доразумная» тайна человека, его генеалогия.

Архаика является не только исходом и прошедшим этапом, не только в образе окаменелости и рудимента, проявляющегося в настоящем помимо сознательных усилий, и тем выдающим его тайну, в состояниях торжества и воодушевления толпы, паники, ужаса и безумия, но проявляется также в образах симптомов будущего. Сознание не может не быть включенным в архаику и ею же захваченным. Архаика является отправной точкой размышления и одновременно – пределом рефлексивной мысли, иными словами, она предстоит сознательной рефлексии в той же мере, в какой предел предстоит мысли и ограничивает ее (ибо мысль на пределе мысли лишь осознает границы невозможности в этом ее мыслительном качестве преступить свой предел, осознавая его беспредельную силу). Архаика выступает (проступает) той отшлифованной усилиями современника поверхностью зеркала (вернее тем темным слоем, который нанесен с оборотной стороны поверх блестящей амальгамы зеркала), в которое он каждый день

смотрится и, отразившись и отточившись в процедуре самопризнания и приятия себя, он тем же взглядом обращается к настоящему. Видя в архаике иное себя, отражаясь от нее как от зеркальной поверхности (поэтому не может заглянуть за нее), глаз субъекта нового времени преувеличил свою господствующую роль через оптические приборы; с ростом возможности увеличения их, пропорционально растет значимость визуального наблюдения как исключительного источника информации.

# Дорефлексивная стадия

Однако следует заметить, что на дорефлексивной стадии опосредствование – столь же эффективно для выживания архаического человека, как и рациональный просчет для современного (в силу отхода от первобытного состояния в первом случае и осознания заката современного – во втором), ибо далекая производная выживания рода задает такую траекторию согласованных с конечной целью действий, что непосредственность кажется насмешкой над причинно-следственной связью, которую связывают исключительно с «наклонной плоскостью» и сталкивающимися шарами.

И рефлексия первобытности дает нам не количественную сумму звериного и человеческого, она движется не по прямой линии, соединяющей прошлое как давно прошедшее с тем, что есть сейчас, проецируя в будущее лишь саморазвитие разумных проектов, сколь бы фантастическими они не были. Призыв же прорваться сквозь амальгаму (повторю, метафора зеркала оказывается продуктивной в объяснении механизма рефлексии и ее ограничительных рамок), посмотреть сквозь зеркало – значит разбить его, уничтожить саму возможность видения. Но отражение потому является онтологическим условием существования сознания, что человек обнаруживает себя, лишь смотрясь в другого. Как ни загадочны корни сознания, как ни темны его первые проявления, как ни иррациональны его стратегии, однако оно не может не открываться тому зеркалу, в кото-

рое смотрится и в котором себя обнаруживает. Разбив зеркало и заглянув в глубь колодца, каждый раз обнаружишь зеркало иное: разбив венецианское, обнаружишь стоящее за ним начищенное и блестящее серебряное, да-лее — медное, разбив медное, увидишь застывшее зеркало традиции (всевозможные изображения богов и героев, охотников и животных), существенным моментом которой является устойчивость. (Но, если момент устойчивости превысит свой ресурс, не увидим ли мы отражение Нарцисса?) Но что стоит за зеркальным образом античности? Не будет неожиданностью увидеть в изображениях и рисунках древних то же зеркало, в которое всматривался и собирал свое коллективное тело первобытный человек.

Обратим внимание, что, отражая, зеркало отражает настойчивое любопытство заглянуть за него; оно есть историческая черта, предел, экран, о которые разбивается интенция подлинности, твердости и надежности основания. Заглянуть за зеркало, увидеть его изнанку отражения – значит постигнуть его конструкцию принуждения к самотождеству, к принятию себя, времени, закона, способа быть. Ибо возвращая нам свой образ, зеркало каждый раз инсценирует представление человека о самом себе, а косвенно утверждает верность перспективы и истинность целеполагания, закрывая при этом его про-образ, то, что проявлялся в редких экстатических состояниях, о которых Кант заметил, что здесь «исключается всякая возможность владеть собой». Той действительности этической и эстетической нормативности, которая недостижима вне системы представлений определенного зеркала, так было в случае с полражанием клейстовского юноши античной скульптуре и в попытке воспроизвести «раскованный и совершенный» дух живописи палеолита (А. Маттис). Каждая эпоха смотрится в свое зеркало. Но каждое новое зеркало, наследуя «блеск» старого, не дает возможности ни прикоснуться к изнанке (темной стороне) этого зеркала, ни придать ему окончательный смысл.

В каждой смене зеркал - перверсия: то, что было поверхностью, становится изнанкой, а один из многочисленных рефлексов прежнего зеркала становится отчетливым образом последующего, становится стадией актуального зеркала. Ведущее свою родословную от венецианского, на создание которого требовалась ртуть, уносившая частицы человеческой жизни его создателей, тем самым, что символично, распахивающее пространство разуму, зеркало нового времени настолько заворожило смотрящегося в него человека, что, пожалуй, он не в состоянии увидеть предостережения в мифе о Дионисе, засмотревшемся на себя. Что определенно не может дать зеркало – это возможность увидеть себя смотрящегося, подсмотреть работу, которую делает зеркало с тем, кто в него смотрится. Двуликий Янус – образ Диониса и любого смотрящегося в зеркало - говорит еще и о том, что увидеть себя невозможно. Он вывернутый, но абсолютно зеркальный образ смотрящегося. Как первый, так и второй не способны увидеть себя со стороны, расширить границы видения и включить созерцание в структуру видения. Рефлексия, отождествляемая лишь с одним типом рациональности, не способна на взгляд со стороны, поэтому не дает возможности увидеть более широкий культурный контекст. Защищена от вторжений других образов в себя. Забывает о существовании зеркала Гефеста. Человек, пожелавший проникнуть в тайну зеркал, сокрытую от людей, рискует здравым смыслом и ясностью сознания.

Рефлексия движется по линии принуждения, преломляясь и отражаясь в устройстве зеркал. Игнорируя поверхность непосредственности и стремясь в плотные слои однозначности, она, по-видимости, приобретает качество независимого источника знания, а, по сути, являясь зависимой от целеполагания и целесообразности. Ее основательность и гарантированность – в реактивности ответа; рефлексия, сталкиваясь с негативным, устремляется к очевидности. Тем самым она вносит смысл очевидного, вернее будет сказано, в очевидное, основная функция которого утвердить ценность разума. Осуществив процедуру про-

верки его на уместность, рефлексия дает разуму надежную почву, при этом сама вынуждена распрощаться с зыбкостью, изменчивостью и непостоянством флексии. Замечу, что акт рефлексии исходных моментов мысли невоспроизводим на языке флексии, на языке зеркальной оптики, языке рассудка, языке прозрачного для самого себя сознания и, наконец, языке «прозрачного общества». Результат рефлексии не дан, как даны объекты флексибельного мира, он, как и стольность, непредставим. Отрефлексированное сознание приобретает новое качество, всегда добавляющееся к нерефлексивному, оно столь же очевидно, как и проанализированное, проработанное, отреагированное. Прежде рефлексии человек чувствовал, но не осознавал, не чувствовал, что чувствовал, не понимал, что понимает. Но сверхзадача понять понимание - не занять внешнюю позиции по отношению к моему Я. но понять Я как единство и того и другого. и обыденный и рефлексивный уровень, и флексию и рефлексию, и сознание и тело. Рефлексия есть то, что объединяет мое уникальное восприятие, с общим чувством, мое событие с бытием. Поэтому мы можем сопереживать и понимать чужие мысли. У нас есть общий опыт, в том числе и опыт мыспи

История рефлексии, тесно связанная с оптическими реалиями, с аподиктичностью утверждений об их неразрывности и продуктивности оставили другую ее сторону: флексию. Не менее, а в ситуации возросших скоростей и драматических поисков основ расползающегося основания жизни, представляется продуктивным связать рефлексию с такими понятиями, как реакция, реанимация, рекреация, реабилитация и т.д. (А если вдуматься, то re-flexia есть типичная ге-акгіа, а, следовательно, рефлексивный — значит реакционный разум, разум, реагирующий на радикальные изменения, революции в обществе и качественные скачки экологического состояния).

Вспомним, что именно идеи Прокла оказали большое влияние на мысль о возвращении к исходному Средневеко-

вья. Флексия — означающее изменения, развития и непостоянства<sup>1</sup>. Тождество идеально. Только чистое (божественное), бестелесное сознание, не знающее ни становления, ни изменения, ни развития, возвращается к изначальному, к исходному, однозначному точно таким же. Ибо, как нас убедил Прокл: «Все способное возвращаться к самому себе бестелесно. В самом деле, никакое тело не возвращается к самому себе». Тело изменяется во времени, оно себе не тождественно. В свете гераклитовско-гегелевских аргументов эта мысль ясна (ее же выражает и Джуан-цзы: «Только отлили тело в форме человека, и уже ему радуются; но это тело еще испытает тьму изменений бесконечных, такое счастье разве можно измерить?»), хотя порой и не очевидна, вернее до поры, до времени вытеснена.

Но и идеальность сознания не гарантирует самотождественность и неизменность. Зазор, развитие и утрата наивности и оптимизма — растущий дискомфорт самоудостоверения и трагизм встречи с идеалами юности — хорошо известный сюжет искусства — бесспорное свидетельство нетождественности тождественного. Если мы, конечно, на манер Декарта, не превращаем едо в substantia cogitans, за что справедливо критикует его Гуссерль. Поэтому-то Аристотель гораздо осторожнее, с оговорками указания на высшую инстанцию говорит о возможности рефлексии. «А мышление каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> В немецком языке flexible: 1) гибкий, эластичный, ein flexibler Einband − мягкая обложка; 2) перен. гибкий, подвижный, (легко) приспособляющийся eine flexible Politik − гибкая политика грам. изменяемый. Во французском flexibilité f 1) гибкость, стибаемость, упругость; 2) перен. податливость, гибкость; 3) гибкий характер расписания; flexion f; 1) сгиб, сгибание; изгиб, изогнугость; 2) коробление; 3) грам. флексия. В русско-язычном варианте «флексия (flexio − сгибание, переход) − последняя часть слова, выражающая отношение данного слова к другим словам в предложении и изменяющаяся при склонении и спряжении, напр. "звезда, а звезд-ой, звезд-ами"» (Коноаков Н.И. Логический словарьсправочник М., 1975. С. 645).

так, что ум и предмет его – одно и то же»<sup>1</sup>. Только плоское зеркало неизменно ровно и хололно отражает палающий на него луч света. Экзистенциальная же рефлек-сия возвращается к себе, отражаясь от «зеркала природы» (Р. Рорти) (при-рода – то, что род человека окружает, вмешает, соседствует), то есть зеркала неровного, изменчивого, живого, чувствующего. Недаром флексия – знак постоянного изменения. Если классической рефлексии соответствует геометризованное пространство, в котором универсальный субъект собирает себя посредством зеркального отражения, топологической же рефлексии – отражение от различных топосов, неоднородной сотовой структуры с тысячью плато, физической метафорой которой выступает явление диффузного отражения. Социология, эстетика, экология, геология и иные дисциплины дают определенный образ человека данного места. На фоне сметающей межевые столбы национальных и культурных границ глобализации концептуализация места все настойчивее привлекает внимание. Аутентичное, местное, неподдельное, в том числе и переживание, - под вопросом. Уникальность локального в информационную эпоху конвертируема в популярность, безграничность, повсеместность<sup>2</sup>. И не важно, о чем идет речь: о картине ли, пирамиде, водопаде, философии. В кризисной ситуации топологическая рефлексия помогает обрести точную меру воздействия на локальную ситуацию глобальных, массмедиальных процессов.

Уместно вспомнить термин «глокализация», введенный

 $<sup>^1</sup>$  *Аристотель*. Мет. XII 7, 1072b18-24.  $^2$  Теоретики архитектуры выражают это по-своему, но, по сути, о том же: «Локальные культуры сегодня оттягивают на себя внимание и играют роль своего рода центра, который постепенно теряет свою монопольную позицию. Причина перекодировок силы влияния местных событий на общие процессы – глобализация информационного обмена. При моментальной огласке любая фраза в самом забытом месте может сыграть решающую роль, будет услышана, словно сказана с мировой трибуны. События периферии переписывают спенарий мировой истории» (Татлин. 2006. № 4. C. 31).

в оборот английским социологом Роландом Робертсоном для обозначения связи и взаимодополнительности двух противоположно направленных процессов в современном мире гомогенизации и гетерогенизации. Как отмечает Робертсон, в мире происходит не просто глобализация, но «глокализация», т. е. «гомогенизация и гетерогенизация. Эти одновременные тенденции в конечном счете взаимодополняемы, взаимопроникают друг в друга, хотя, конечно, в конкретных ситуациях они могут прийти, да и действительно приходят, в столкновение друг с другом»<sup>1</sup>. Термин – продукт эпохи локальных сопротивлений, оптимизма разрешения противоречий (двух противоположных тенденций не изжитой еще эпохи благодушия и вестернизации). Объявленная война с террором положила конец благодушию и цивилизационному оптимизму. В результате локальное становится предельно замкнутым, непрозрачным, опасным: и как террористическая угроза, и как угроза туризму и экономическим интересам работающим там компаниям, и как место вырашивания и производства наркотиков. Топологическая рефлексия является методологической основой аналитики локального топоса изнутри самого топоса.

Если в отношении рациональности стало общим местом говорить о различных типах и формах рациональности, то в отношении рефлексии дело обстоит иначе, так как она попрежнему отождествляется с рациональностью определенного — а именно классического — типа<sup>2</sup>. Но, посчитав обос-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, L., 1995, P. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Приведу мнение С.С. Аверинцева: «Рационализм античный, средневековый и ренессансный...— тот первый тип европейского рационализма, который был подготовлен досократиками, шумно и с вызовом заявил о себе во всеуслышание у софистов и окончательно выяснил собственные основания в творчестве Аристотеля, затем сохранял фундаментальное тождество себе до времен Декарта и далее до зари индустриальной эры. Что это был за рационализм? От всех предшествовавших ему состояний мысли и форм познания его резко отделяло наличие методической рефлексии, обращенной, во-первых, на самое мысль, во-вторых, на инобытие мысли в слове» (Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 338).

нованным существование качественно разнородных типов рациональности, спросим себя: как в таком случае обстоит дело с рефлексией? Остается ли она неизменной в различных типах рациональности, либо она также приобретает свое качественное отличие? Приняв последнее, нам не остается ничего иного, как лишь попытаться «показать» ее специфику, когда она касается истоков сознания и границ своего и чужого в истории сознания.

В исполнении задуманного нам поможет метафора многообразия зеркал (говорящая о различных способах конструирования своего образа в мире и способах задания онтологии этого мира), в которых отражался человек на протяжении своей истории. Рефлексия неклассического типа тем, что она отказывается от прямолинейности и стерильности оптикоцентристской метафоры, беря в советчики зеркало «кривое», которое не подтверждает известное, приоткрывает неизвестное себе состояние. Состояние множественности своего я, его эклектичности и равноправия различных стратегий, участвующих в его сборке. Ибо жесткой однозначности субъекта, представленного (отраженного) в «зеркале» классики, противопоставляется многообразие рефлексов, прихотливо собирающихся в некие коллективные целостности и столь же прихотливо исчезающие с той лишь целью, чтобы собраться вновь в ином месте и иной конфигурации. Рефлексия подменяется игрой рефлексов. И именно тем, что она зависит от контекста, она структурно совпадает с рефлексией сознания своих исходных оснований в пространстве архаического.

Чем острее кризис современной цивилизации, тем неотвратимее требуется возрождение опыта культуры древних: необходима работа, обратная той, которая привела к кризису; необходимы новации-возрождения, новации-реунификации, новации-самоидентификации, новации-адаптации. Интонация ответственности и участия реабилитирует стратегии сборки и реагирования единого тела на единой же экзистенциальной территории. Ведь мировоззрение архан-

ческого человека радикально центрировано; он мыслил свой мир — единственным миром, миром, в котором нет стремления к иному «зарубежному» миру (у каждого племени свой центр, свой жертвенный алтарь, свой Космос), в котором он являет собой активное начало: жертвами и ритуалами организующий мир. Он Космоустроитель. Их повседневность самозамкнута и суверенна, что, по сути, предвосхищает все усилия постструктуралистов децентрировать любые структуры, сделав равноправными различные культурные и географические миры, а также усилия по «одомашниванию» мира.

Способ, каким, может быть, рефлексия заявляет собой иной тип лискурса. В рефлексию - фундаментальным условием ее осуществимости – включается особенность топографии того объекта, который подвергается рефлексии; рефлексии, которая не столько учитывает специфику своего объекта, сколько специфическим образом разворачивается в пространстве его существования. Конкретные условия становятся онтологической предпосылкой рефлексии, ее принципиальной обусловленностью. Аккумулируя опыт древности, субъект обретает способность участвующего и сопереживающего отношения к познающему объекту. Добавлю не только в духовно-практической, но и предметной деятельности. Жертвоприношение по окончании сева совершалось не только для того, чтобы умилостивить духов места, но и обретения согласия и покоя, поскольку оно «связано со всеми аспектами человеческой жизни и даже с материальным благополучием. Когда пропадает согласие между людьми, то хотя и солнце светит, и дождь идет, как обычно, но поля обрабатываются хуже, а это отражается на урожаях»1.

Как способ решения глобальных проблем современности арханческий опыт все более становится привлекательным как для общественных и политических течений (от «Новой волны» и «Зеленых» до антиглобалистов), так и научных прогнозов, глобальных ориентиров и футурологических концепций. В чем же, однако, отличие проводимой здесь идеи культивирования архаики от названных движений, заявляющих о себе в самых различных уголках Земли? Очевидно, что идея обра-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 15.

шения к архаике является одной из самых устойчивых в истории мысли. Она сролни илее о вечном возвращении. круговороте сущего и цикличности развития. Особенность предлагаемого мной подхода в том, что возвращение к архаике не является регрессивным движением, то есть возвращение не есть возвращение назад к природе, к «дикому» состоянию. Так как когда речь идет о рекультивации архаики, то это необходимо понимать в том смысле, что воспроизводятся некоторые осевые направления мысли и чувства, некоторая мировоззренческая установка, а не полное воскрешение архаического состояния человека. Движение к архаике есть, по сути дела, движение в будущее и vice verse, есть способ прорваться к решительным новациям, есть, наконец, способ достойно ответить на вызов современности – радикально изменить свои стратегии отношения к миру, к себе и себе подобным. Ведь сегодня уже ясно, что человек не может не брать на себя заботы и хлопоты по образу архаического человека за «Космоустроение», то есть за процессы, ранее считавшиеся объективными: геологические, экологические, климатические и пр. Однако если экологические процессы уже стали объектом сознательных усилий и целенаправленных действий, то сфера реальных потребностей и желаний, культивируемая в архаическом периоде истории человека в определенном времени и месте, в которых нарушались табу, проводились жертвоприношения, мистерии (дающие опыт единого архаического тела, периодическое пребывание в котором является фундаментальной потребностью человека и находящиеся на границе культуры и натуры), - осознается далеко не в той мере, в которой она того заслуживает.

## Версия Джона Саллиса

Работы Джона Саллиса, посвященные архаической рефлексии, оказали серьезное влияние на англо-саксонскую мысль, что, в частности, подтверждает книга под редак-

цией Кеннета Мали, посвященная работам Саллиса<sup>1</sup>. Саллис исходит из тезиса о первичности перцепции перед апперцепцией (вопреки традиции, идущей от Лейбница, трактовать перцепцию как восприятие смутное и бессознательное в противоположность ясному осознанию – апперцепции). Его точка зрения принципиально расходится с позицией Мерло-Понти, понимание телесности которого он разбирает. Саллис фиксирует следующие, связанные с основной характеристикой перцепции качества: новизна и автономия. Проблема новизны опирается на новизну перцептивного опыта, предваряющего размышление. Согласно Мерло-Понти рефлексия должна быть понята в терминах тела. Поскольку субъект и объект не существуют вне пространства, Саллис поднимает важный вопрос: «Обосновывается ли невозможность рефлексии тем, что она встречается с непроницаемостью при каждой попытке рефлексии?»<sup>2</sup> Эта ситуация указывает, что путь возвращения к началу требует иных средств, нежели те, которыми располагала классическая рефлексия. Как тогда возможно обратиться к истокам, которые Саллис именует первобытный слой (primordial stratum)? И что дает рефлексивное обращение к истокам (pointing back), к состоянию, которое является изначальным (radically antecedent), непосредственным? За этими вопросами идет следующий вопрос Саллиса: «Как возможна рефлексия, если уже есть перцептивное тело?»<sup>3</sup> Это подводит к третьей проблеме, относящейся к основной характеристике перцепции. Согласно Мерло-Понти, восприятие обнаруживает мысль и воспринимает ее как данную. Таким образом, нет никакой возможности возврашения к тому состоянию, когда человек еще не воспринимал мир. Как следствие – сама направленность мысли, с помощью которой Мерло-Понти стремится устанавливать

<sup>3</sup> Ebd. P. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См., например, его работу «Феноменология и возвращение к началам (*Sallis J.* Phenomenology and the Return to Beginnings. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> The Path of archaic thinking: unfolding the work of John Sallis / Edited by Kennet Maly. State University of New York, 1995. P. 32.

зависимость мысли от восприятия, зависит от восприятия, следовательно, ее результат — мысль — является зависимой. Тотальный проект оборачивается сам против себя 1.

Возвращение к истокам, по Саллису, ведет к поиску нового проекта, который стремится ясно сформулировать отношение выражения (expression) мысли к опыту восприятия. Новый проект строится на различении видимого и не-(The Visible and the Invisible). вилимого тематизируется Логос невидимого. Задача, по Саллису, состоит в том, чтобы раствориться в невидимом и «внести тишину в выражение»<sup>2</sup>. Чтобы выполнить эту задачу, Саллис, указывая на руку, спрашивает: «Поскольку определенные движения моей руки по поверхности могут показать текстуру этой поверхности, постольку я удостоверяюсь, что осуществляю соответствующее движение?»<sup>3</sup>. Саллис убежден, что их гармония возможна, потому что моя рука «знает» свой путь по формам материальных вещей. Тело подводит нас к вещам непосредственно. Но вещи – больше чем поверхности, и следовательно, нет возможности наблюдать с некоей высоты, с которой полностью видимо тело. Вещи обладают временем ожидания, размерностью, плотностью. Они открывают себя в соприкосновении. Тело, поэтому, больше не препятствие доступу к вещам. Само тело - участок пересечения, область, которая и ни внутри, и ни вне предмета; скорее, это - то место, где возникает гармония видящего и увиденного. Это подводит Саллиса к следующему вопросу: «Как выразить это фундаментальное пересечение тела и предмета?» В ответе на этот вопрос, он руководствуется связанностью видимого и невидимого: тело видимо (разумно) «для себя». Исходя из того, что тело разумно «для себя», оно само-рефлексивно, что, по мнению

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ebd. P. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ebd. P. 64.

<sup>3</sup> Ebd. P. 78.

<sup>4</sup> Ebd. P. 84.

Саллиса, доказывает Мерло-Понти, говоря, что такая саморефлексия порождает чувство неловкости и пробуждает речь. Тело человека и мир находятся в диалоге, в котором человек формулирует себя, выражается и определяется. Тело – предъявитель значения.

Саллис, обращая внимание на проблему движения от перцепции к рефлексии и выражение ее результата посредством тела, которое лает гарантию если не полного тожлества между до-рефлексивным опытом и тематизацией этого опыта в акте рефлексии, то их максимального сближения. Однако же Саллис предостерегает от полного тождества и совпадения: так как рефлексия целиком включена в процедуру самосознания, следовательно, она сама является основой опыта. Кроме того, Саллис, опираясь на положение Мерло-Понти, сформулировавшего идею языка как плоти, который является «менее тяжелым и более прозрачным, чем тело». Он проводит аналогию между рефлексивностью (обратимостью) тела и тем, что оно чувствует. Как есть рефлексия акта касания и видения этого касания, также имеется рефлексия речи и слушания ее. Это новая рефлексия – как и идея языка-плоти – обнаруживает-ся и фиксируется им в изначальном (первобытном) слое опыта.

Итак, зафиксируем выводы Саллиса. Архаическая рефлексия неотделима от тела, включена в его «работу», в способ связи с вещами, в чувственное восприятие<sup>1</sup>. Есть архаика и специфика ориентирования в пространстве архаического Космоса. Отличие же архаического ориентирования от ориентирования в современных пространствах, где проявляются архаические формы сознания, состоит в том, что хотя и в первом, и во втором случаях ориентирование происходит стихийно, но во втором оно поддается, пусть и постфактум, рефлексии того, кто ориентируется. Но каким

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Поворот современной философии в диагнозе Саллиса сопряжен с «освобождением чувственного от его классического определения как образа или воплощения интеллигибельного, высвобождение чувственного ради него самого» (Саллис Д. Стихия Земля // Топос. 2001. № 2–3 (5). С. 29).

образом стихийное ориентирование в тех фрагментах реальности, в которых воскрешается архаический Космос, возможно подвергнуть рефлексии? Или иначе, как возможно ориентироваться в малом мире, на коротких отрезках жизненно-практических устремлений вне и без помощи трансцендентального означающего? В том случае, если это осуществимо, то властен ли тот или иной топос требовать уникальности его прочтения?

### Скрытая локальность универсальности

То, что предстает сегодня как новизна, является лишь революцией в исходном смысле этого слова - возвращением. Много сил было положено на утверждение и господство гносеологически трактуемой концепции адекватности: соответствия слов и вещей, мысли и бытия, замысла и воплощения. Но именно в неадекватности, смещении смыс-ла парадокс, оксюморон, амфиболия или экстатический жест (заранее обреченные стать закладной жертвой разума, быть снятыми и разрешенными или, напротив, размещенными в определенном изолированном месте) – обнаруживают поступательный прогресс познания, столь же неотвратимый. как и технический прогресс. Неадекватность регламентируется. Мы уже привыкли, что уголовные законы формулируются для правонарушений, а не предписывают правильный образ действий; предполагается, что, за исключением обязательств перед государством, во всех индивидуальных отношениях человек знает, как себя вести, как сохранять адекватность. Примером высокой степени заботы об адекватности как упорядоченности отношений между людьми была китайская цивилизация. Во времена Конфуция там «человек, стремящийся добиться успеха в жизни, должен был овладеть примерно 3300 правила-ми поведения». Вспомним, для того чтобы быть образованным в средние века, ученому необходимо было освоить и держать в актуальной памяти около 3000 цитат из Библии и Отцов церкви<sup>1</sup>.

В итоге можно предположить, что есть прямая зависимость чистоты рефлексии от глубины забвения архаического отношения к миру. Дошелшая до своего логического конца чистая трансцендентальная рефлексия деконструируется, обнажая тотальность частного случая или, вспомнив Т. Вадена, претензия на универсальность исходит всегда из локальной культуры, которая «стремится свою локальность скрыть». Архаика меж тем универсальнее претензии на универсальность, поскольку она не есть только исход и прошедший этап всех без исключения культур, не рудимент, напоминающий о себе в экстремальных условиях, но и наше настоящее и будущее. Сознание и культура не могут не быть включенными в архаику, питаемыми ею и ею же захваченными. В силу этого архаика является отправной точкой размышления и одновременно - пределом рефлексивной мысли, иными словами, она предстоит сознательной рефлексии в той же мере, в какой предел предстоит мысли и ограничивает ее (ибо мысль на пределе мысли лишь осознает границы невозможности преступить свой предел, осознавая его неодолимую силу).

Как показал анализ смены форм рефлексии, ее тотальной критики и дезавуирования, а затем возрождения в форме рефлексии топологической, определяемой как рефлексия условий процесса рефлексии или рефлексия над рефлексией, в которой ее местные условия, ее генеалогия включаются в структуру самой рефлексии; посредством апроприации вначале досократических, а затем и архаических способов отношения к окружающему миру становится ясно, что пространство архаического является реальностью не только археологии, но и эпистемологии, культурологии, исторической и культурной антропологии, медиафилософии и аналитики актуальных форм экстремальности.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Сергеев К. А., Слинин Я. А. Диалектика категориальных форм познания. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1987. С. 115.

## 13. Опыт концептуализации места

# Урок Аристотеля

Наряду с проблемами теоретического обоснования связи рефлексии с телом человека, с местом ее проведения, актуальны исследования, продумывающие специфику места в различных его аспектах - от естественнонаучного до символического и культурного<sup>1</sup>. Но прежде всего стоит вспомнить, что место (греч. topos ( $\tau \acute{o}\pi \acute{o}\varsigma$ ) лат. spatium, locus) понимается Аристотелем в двух смыслах (это дало повод поместить две статьи понятия «topos» в аристотелевском лексиконе). Первое значение раскрывается им в трактате «Физика» в пяти главах четвертой книги. Поставив вопрос о месте (ho topos): «существует ли оно или нет, и как существует, и что оно такое» (Аристотель Phys.IV 1, 208a25), он, в четырех главах разбирая различные аспекты понимания места, отвечает на поставленный вопрос следующим образом: «Будем считать правильным прежде всего, что место объемлет тот [предмет], местом которого оно служит, и не есть что-либо присущее предмету» (Аристотель Phys.IV 3,210b30-211a). При этом под местом, согласно Аристоте-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> См.: Минц А.А., Преображенский В.С. Функция места и ее изменение // Известие АН СССР, сер. географическая. 1970. № 6; Известия АН РФ, сер. географическая. 1996. № 4; Культурная география. / Под ред. Ю.А. Веденина, Р.Ф. Туровского. М., 2001; Замятин Д.Н. Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. Смоленск: Ойкумена, 1999; Его же. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб.: Алстейя, 2003; Черняева Н.А. Культурная география и проблематика «Места»: Обзор новой литературы // Известия Уральского государственного университета. 2005. № 35. С. 273–283; Филиппов А.Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008; Шевцов К.П. Продолжение в другом. Реконструкция медиапространства. Изд. 2-е, исправ. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009.

лю, не стоит понимать лишь поверхность или плоскость. Место не есть форма, материя, ни протяжение, а то, что соотносится с «границей объемлющего тела» (Phys.IV 4, 212a 5).

Второе значение термина дается в трактатах «Топика» и «Риторика», где topos (τόπός) лат. locus) лишается значения spatium (пространства) и означает некое начало, руководство или инструкцию, которыми должен руководствоваться диалектик (говорящий, вопрошающий, ритор) приводя свои аргументы¹. Топика и риторика содержат указание (топ) диалектику или оратору, как он может аргументировать мысль в определенной ситуации. Сами топы не являются аргументами, но выступают общей схемой того, как выдвигать аргументы. Здесь топы есть место в речи². Они служат для правильной цепочки умозаключений, они не есть форма логически правильного вывода, но дают рекомендации, как вызвать эмоции и представить характер, или дают советы, как дискредитировать соперника. Они есть общие правила аргументов, как то: «В каком порядке

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> На эту сторону трактовки места у Аристотеля обращает внимание Ч. Рапп, см.: *Rapp Ch.* Topos (2) // Aristoteles-Lexikon. Hrsg. Otfried Höffe. Stuttgart. 2005. S. 605–607.

Стоит указать на архаическую ситуацию, высказанную глубоким и тонким исследователем мифа В.Н. Топоровым, где различие слова и тела еше не произошло: «В ряде традиций (в частности, в древнеиндийской) в круг жрецов включался и "грамматик", в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала». Лействия грамматика поразительным образом совпадают с тем, что совершает жрец: «Они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосмоса), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторенное и выраженное в слове, что придает достигнутому «вторичному» единству (усиленному) силу вечности (ср. мотив вечного, «неуничтожаемого» слова, непобедимого временем), с одной стороны, и большую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым – с другой» (*Tonopos B.H.* О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Отв. ред. Е. С. Новик. М., 1988. С. 21).

нужно задавать вопросы. Тот, кто собирается задавать вопросы, должен, во-первых, найти тот топ, исходя из которого следует приводить доводы» (Тор. 155b2-5). Важное различие для Аристотеля между диалектиком (по сути, выпад против софистов) и философом в том, что софист последовательностью вопросов обращен к другому лицу, а философ «ведет исследование для себя», хотя здесь же Аристотель делает уступку публичности, ибо его философ все же должен прикладывать усилия, чтобы его «положения были, возможно, более известны и близки к началам» (Тор. 155b14). Таким образом, если положения близки началам, то обращенность к другим не только не запрещена, но предполагалась им. Сделаю вывод, урок Аристотеля в том, что топос это не плоскость, а объем, это не просто место среди вещей, но и правило аргументирования и убеждения в их неотторжимости. От дискурса топос отличается тем, что природная составляющая его содержания, акцентирует соположение природной закономерности и логике порядка вопрошания и уместности приведения аргументов. Топос объединяет место и дискурс, и географические особенности места, и способы коммуникации, и осуществление власти (дискурсивных практик).

### Вольфганг Маркс о топологии

Представляет интерес то, как аристотелевская трактовка места в «Топике» и «Риторике» предстает в объемном исследовании «Топология рефлексии», или, точнее (исходя из его содержания), «Рефлексия в топологии» Вольфганга Маркса. Он убежден, что во всех сложных жизненных ситуациях нас спасет логика, а именно, как каждый раз заново применяются проверенные временем и надежные топы мышления Аристотеля. И речь лишь о мастерстве их применения, которое опирается на владение топологией. Автор предостеретает нас от мертвых философских систем, поскольку «нужно принимать во внимание собственный вес

настоящего». Следуя Аристотелю, Маркс, с одной стороны. считает идеи потенциалом, вечно сущим и гарантирующим нам будущее (в качестве осмысленного бытия). С другой стороны, в духе Фуко он предостерегает читателей от устойчивых смыслов, само собой разумеющегося понимания идей, стабильных формул, которые лежат в основе всякой властной диспозиции. В духе же Гегеля он трактует динамику идей, зависимых от времени и потому советует не считать идеи «колоннами, подпирающими нашу ориентацию в мире». Речь скорее идет «о нейтрализующем сознании, гарантирующем будущее и спасающем от страха перед ничто не имеющего конца настоящего без прошлого, ведь будущее - это нечто иное, как отдаленное и становящееся еще отдаленным, но одновременно и скрывающееся в тени прошлое»<sup>1</sup>. Эту связь времени гарантирует нам рационализм и научный подход. «Потрясающая сила систем спекулятивной метафизики основана на элементарной потребности живого сознания с течением времени останавливаться в старых формах, но также и старом содержании, изза чего возникает слепота к новому, в ложной успокоенности, считающей, что духовные (интеллектуальные) операции будут якобы протекать автоматически, напрасно надеясь на существование надежных схем, которым можно доверять с закрытыми глазами и в любой ситуации». Противоречие старых форм (в которых нуждается живое сознание) и старого же содержания (которое просачивается в эти старые формы) решается введением концепта «динамического консерватизма».

В. Маркс подвергает критике тех, кто сегодня в ситуации утраты единства сознания пытается реанимировать и использовать старые философские системы, как, например, трансцендентальную теорию рефлексии. Не отказываясь от категориальности мышления, Маркс подчеркивает, что есть некое между – «между категорий, которое никогда не может быть заполнено»<sup>2</sup>, что и обеспечивает принципиаль-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Marx W. Reflexionstopologie. Tübingen: Mohr, 1984. S. 2f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ibid. S. 654.

ную «незавершенность системы топологии рефлексии». При этом он вводит понятие «динамический консерватизм». означающее умеющего приспосабливать старые формы к любой ситуации, что предполагает тотальность единой рациональности. «Чистое и позиционально детерминированное мышление непосредственно связуются друг другом так, что определенность (точность) мыслительных представлений (как процесс их дифференцирования в их точности (определенности), так и связанный с этим топологический сдвиг в контекст определений, которые поддаются определению) зависит от категорий. Все это разыгрывается в динамическом между, которое определяют и раскрывают категории, при этом само же между не наполняется ими. Но категории в их определенности (точности) не зависят от детерминированных мыслей и их различных (актуальных) детерминантов: так как они должны быть помыслены как освободившиеся от всего внешнего (развязавшиеся со всяким внешним). Но, тем не менее, они могут быть помыслены только как определенности. Чистая функция мышления призвана указывать на определенность (точность), в которой эта функция реализуется. Эта определенность (точность) – это поверхность чистого понятия, которое постольку есть само чистое мышление, поскольку оно структурировано и определенно (точно), а также охватывает мыслительные представления, которые как поверхности существуют в синтезе. Поэтому чистое мышление как внешняя рефлексия, по сути, относится ко всем мыслям и функционирует как основа системы по-разному взаимосвязанных мыслей»<sup>1</sup>. Весьма недвусмысленно связав чистое мышление и внешнюю рефлексию, В. Маркс совершенно справедливо связывает их системой. Не чистое мышление, опирается на рефлексию изнутри топоса, или, согласно Хайдеггеру, такое «вопрошание, в котором мы пытаемся

<sup>1</sup> Ibid. S 657.

охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие,

оказываемся поставлены под вопрос»<sup>1</sup>. Экологические катастрофы ставят на грань выживаемости людей в данном месте и в данных условиях. Посему желаемая чистота (от вещества, материала, среды, до социальных отношений и трансцендентального субъекта), которая оправдана в определенных исторических условиях, в наши дни достигла стерильности, сегодня все чаще осмысливается негативно.

Система рефлексии топоса принципиально не может быть завершена. «Поскольку согласно теоремам Гёделя о неполноте (доказывающим, что программа Гильберта по поиску полного и непротиворечивого множества аксиом для всей математики несостоятельна и невозможна), экстраполированной в область эпистемологии и гносеологии, показывает невозможность полной формализации человеческого знания. Эффективность используемых концептов распознается в опыте постижения особенности специфических условий его применения; они не есть содержание мыслей предпосланные рефлексивному акту, не априорные формы, косвенным свидетельством чего является тот факт, что со временем появляется острая нужда в новых концептах и новых формах рефлексии, обусловленные, но не предопределенные тем, откуда и на что направлена рефлексия. Таким образом, незавершенной остается не только система содержаний, но и «формы рефлексии, которые обязаны пройти свой путь, отвечая на диктат историчности любой определенности, преследуя при этом самовыражение; но, выразить себя в различных системах, следовать различным по содержанию точкам зрения с тем, чтобы ясно и контролируемо продолжать себя; при этом завершенностью и гарантированной надежностью принципов о фундаментальных основах мышления мышление не обладает. Функции чистого мышления в системе всех мыслей можно понимать как чистые моменты потому, что мышление как

 $<sup>^1</sup>$  *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 333.

синтез на поверхности остается чистым; поскольку в нем самом теряет значение как понятие определенной поверхности, так и основа синтеза» $^1$ .

Только конечная личность, осуществляющая рефлексию, способна к топологическим формам, идущим от тотальности к локальности, означающее того, что в своей конечности человек способен постигнуть бесконечное, моральный императив, произведение искусства. «Но не только моральный мир оказывается связанным с топологическими способностями субъекта, но также и размерность произведения искусства. В произведении, концентрируюшем опыт субъективности в различных моментах переживания своей конечности, субъективность дает себе видимость своего ядра. Как будто бы она утвердилась в своей реальности; субъективность в своей свободе дает образ самой себя, но не такой образ, который есть образ самой себя, будто бы она сама есть отображаемое: скорее она отображающее (образующее) то, что входит в произведение, и то, что остается снаружи». Интересно, что Маркс в итоге своего исследования приходит к произведению искусства, которое вечно действенно в той мере, в какой «в нем реализуется основа всякого топологического движения»; поэтому великие превосходящие свое время произведения содержат фундамент жизни, который связан со своим временем, концентрирующим и интерпретирующим вечно движущуюся жизнь и духовность. Но произведения теряют силу вместе со своим временем, поскольку они возникают только в результате определенной констелляции. Но во время своего заката, утрачивая свою значимость, произведения проговаривают нечто существенное: «В своей исторической обусловленности они показывают исторические воздействия, те воздействия, которые раскрывают "действие осознанной конечности, порождающей сеть непрерывных и направленных в будущее трансформаций сознания... Не зря о произ-

\_

 $<sup>^{1}\,\</sup>textit{Marx W}.$  Reflexionstopologie. Tübingen: Mohr, 1984. S. 657.

ведениях говорят, что они объективации духа. ...Все мысли возникают как поверхности с ее бесконечной подосновой, они всегда есть начало новой мысли. Поэтому нужно постоянно помнить об условиях раскрытия новых мыслей»<sup>1</sup>. Это и только это дает свободу мышлению, которое из себя самого выйти не может, поскольку замкнуто классической версией разума, классическим же идеализмом и наивной верой Маркса в спасение «свободы мышления».

### Место восприятия и неприятия

Место восприятия или неприятия мира, которое удерживается топологической рефлексией, свидетельствует о том, что нет безусловного (что в контексте нашего исследования в первую очередь означает - внепространственного) основания для различных топосов, культур, разума; как нет в данном топосе ни чистого разума, ни зеркальной рефлексии, ни объективной истины. Неизбежность прихода к новому способу мысли требует самым внимательным образом продумать вопросы: кто видит нами? кто чувствует нами? кто желает и волит нами? Именно это является одной из главных задач топологической рефлексии. Вот один из примеров. Мы привычно говорим «западная метафизика», «европейский разум», а в отношении Востока столь же привычно воспроизводим устойчивые клише: «восточное коварство», «восточный деспотизм», «восточная экзотика», «восточная утонченность». Все это не что иное, как стереотипы, которые мы транслируем, не задумываясь. Естественно, что данные фразы произносятся тем увереннее, чем менее знаком говорящий с предметом суждений. Специалист и подлинный знаток данных регионов будет куда как осторожнее в суждениях, речь его будет содержать неизбежные оговорки. Ибо для того, чтобы высказываться, необходимо не только иметь сцену речи – место для высказывания, но и опыт познания: «Наиболее оптимальным вариантом познания места нам представляется путешествие

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ibid. S. 667–668, 670.

как процесс соединения субъективности автора и индивидуальности места. Оно, помимо всего прочего, позволяет использовать процесс раскрытия места перед путешественником. Первый взгляд на место есть особый жанр, особая составляющая комплексную географическую характеристику. Сюда попадает именно то, что сразу бросается в глаза, то, что "выдаёт" место с самого начала».

Но если «рефлексия конструирует абсолют» (В. Беньмин), дает убежище в трансцендентном, то топологическая рефлексия отвечает не столько на вопрос о способе проживания, но о способе выживания. И оттого, насколько она была проведена строго и последовательно, насколько бескомпромиссно отстаиваются интересы изнутри telos'а (единства тела и топоса), настолько же она будет точной. Видом рефлексии, адекватным ситуации равноценности различных культур, может быть рефлексия топологическая. По аналогии с топологией ее можно соотнести с таким созерцанием, которое предполагает обшую природу созерцаемого и созерцающего. Для нее нет универсальной меры для всех явлений мира, но есть соразмерность близкого. Фактически это воплошено в известном принципе «полобное познается подобным», но поскольку подобное не тождественно подобному, постольку всегда остается некоторый «нетождественный» остаток, дающий как основание уникальности топосу, так и топологическому способу его постижения.

С введением топологической рефлексии утверждается новый способ мысли, осознавшей свою задачу в движении от тотальности к локальности, от всеобщего к единичному, от глобализации к культурной самоидентификации, от внешнего к внутреннему, от эвклидовой геометрии к страбоновской географии. И трудно сказать, чего больше в ней: строгой логики процедуры или метафорической силы схватывать нечто как целое, аристотелевской логике не подда-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Митин И.И. Методология и идеология комплексных географических характеристик // Региональные исследования, 2004. № 1 (3). С. 13–14.

ющееся. Идея топологической рефлексии заостряет проблему соотносимости несоизмеримого: восприятия, концепта и проекта. Топологическая рефлексия не может не переописывать три важнейшие составляющие философской работы: перцепцию как форму восприятия или неприятия, концептуализацию как способ мыслить и проект как полагания новой цели. Эти моменты динамически связаны: не важно, что идет первым, что начинает трансформироваться, важно, что одно неизменно влечет перестройку другого и с неибежностью третьего, встраиваясь в итоге в сцепку нового расположения мысли, тела и действия.

В этом пункте есть определенное сходство топологической рефлексии и архаического восприятия мира. Первобытный человек не только отражает себя, но и воплощает себя в предке, в животном тотеме, в других (рисует на скалах, лепит из глины, изображает в танце). Отождествляя себя с животным (тотемизм), он удостоверяет биологическое родство и историческую связь с ним. Его отношение к миру участливо, а диалог не утратил изначальный смысл симпатии через симметричное саморанение, сожжение, самопожертвование. В этом типе рефлексии разваливаются привычные оппозиции активного и пассивного начал, внешнего и внутреннего, причины и следствия. Архаическая рефлексия, рефлексия усложняющихся форм поведения, представляет возврат в состояние еще неотделившейся от топоса мысли и еще не ставшего отдельным тело, к тому истоку, где мысль неотделима от других форм реакции на мир, где активность среды ощущается и осознается как собственная активность, поэтому человеком не овладевает чувство покинутости и бесприютности. Воскресить забытое. напомнить о чувстве коллективного тела в до-индивидуальную, до-персональную, до-классовую эпоху способна топологическая рефлексия, прототип которой - мифопоэтические воззрения. В итоге топологическая рефлексия предполагает актуализацию ценностей близи и окрестности, в которых пребывает и исходя из которых мыслит человек. Интенция к высказыванию из пространства своего переживания воплощается в желании достигать ближайших целей, основываясь на

#### понимании местоположения современного человека.

## Способ обретения неравенства

Методологическое требование топологической рефлексии учета в равной мере как всеобщих (вне места и времени) законов рефлексивного разума, так и специфических особенностей места (флексии) неизбежно корректируется выводами проводимой рефлексии. Каковыми являются закономерности проявления унифицирующей всеобщности в виде «азиатского способа производства». «датиноамериканской версии католицизма», «африканского варианта глобализации» и т.д. Идеал всеобщего равенства сталкивается с реальностью жизни конкретного места. Однако, если мы посмотрим на историю осмысления уникальности места, то обнаружим две теоретически проработанные крайности: либо «географический детерминизм», либо всеобщность и необходимость классической рефлексии элиминирующей и пол, и тело, и топос. Контекстуальный, средовой, глокализационный, региональный и прочие подходы к традиционным вопросам означают рост интереса к конкретным условиям трансформации всеобщего в определенных условиях. Косвенно указывая на поиск адекватного ответа на забвение места и тела в эпоху торжества всеобщности и необходимости - фундамента скрытого европоцентризма, идеал динамического равенства, густо замешанного на морально-этических утопиях, в гуманитарной науке малопомалу пробивает себе путь. Разоблачение и отказ от идеалов модерна показало как свои продуктивные возможности, так и свои ограничения, о чем речь шла в первой главе книги. Закат концептов постструктурализма воскресил ответственности за место, которое в свою очередь привело к особой чуткости к своеобразию места, к топосу, к конкретным условиям местожительства. Воскрешение рефлексии под видом топологической рефлексии чревато не отказом от заявленного методологического требования «учета в равной мере», но движением к нему посредством удаления от

него или, иными словами, обретение равенства «в конечном счете». Но этот механизм действует только в том случае, если идеал представим. Итак, идеал равенства мыслим только тогда, когда в каждом конкретном случае он нарушается. Идеал равенства существует как равенство динамическое, предполагающее в каждом акте момент обретения равенства через легитимацию неравного.

Стоит ли приводить пример, который, казалось бы. опровергает саму идею равенства - уникальную непрерывность культурной, социальной и религиозной традиции. основывающейся на столь же крайней кастовой форме неравенства, сколь и легитимной, но, возможно, из-за своей легитимности так долго существующей? (Не лишними будут и вопросы: не оттого ли каста неприкасаемых жива по сей день, а «прикасаемые» старообрядны либо сожгли себя. либо погибли от рук православных, либо рассеялись по свету от Сибири до Бразилии?) Поскольку именно утопии равенства, часто вели к восстаниям, массовым убийствам и кровопролитиям, о чем талантливо, осмысливая опыт Октября, писал Павел Антокольский в стихотворении «Санкюлот» 1925 года: в «Был в Париже голод. По-над глубью / Узких улиц мчался перекат / Ярости. Гремела канонала. / Стекла били. Жуть была – что надо! / О свободе в Якобинском клубе / Распинался бледный адвокат./ Я пришел к нему, сказал: / «Довольно, / Сударь! Равенство полно красы, / Только по какой линейке школьной / Нам равнять горбы или носы? / Так пускай торчат хоть в беспорядке / Головы на пиках!»

Неравенство — изначально, естественно, массово. Оно «такой же хороший закон природы, как и всякий другой», — заметил как-то немецкий историк литературы Иоганн Шерр (Jyhannes Sherr). Лишь два дня в году день равен ночи, а в остальном каждый день есть движение к кратковременному — раз в полгода — равенству (времени карнавала, мистерии, праздника). Равенство по определению идеально, неравенство — реально. Дабы одни не были «равнее других», необходим прозрачный механизм определения лучшего. Ибо скрытое неравенство под видом равенства

неизменно хуже открытого признания иерархии, победителей рейтингов выборов Причина неравенства – природа человека. Спорт, наука, искусство – требуют оценки и признания. В этом пункте даже рьяные идеологи эгалитаризма привычно делают оговорки. Соглашусь с точным определением Александра Кустарева: «Но допустить неравенство в разумных (отрефлексированных) границах для данной культуры и данной местности – архисложная задача. Мера неравенства, допускаемого данной культурой, говорит о самой культуре больше, чем она говорит о себе самой. Только древняя культура Индии и современная развитых стран Запада допускает уважение к собственности, к неравенству социального положения. Противное же – равенство в нищете – не рождает ни искусство, ни качество жизни, ни здоровую экологию, ни нравственного здоровья нации. Как раз напротив, оно ведет к разрушению очагов культуры, созданных в эпоху «эксплуатации и неравенства».

Топологическая рефлексия – инструмент обретения меры равенства. Мера обоснованности, разумности, справедливости неравенства в данном месте определяется каждый раз заново. Ее определение – предельно сложный и очень ответственный шаг, предполагающий принятие ответственности. Но как в экономических, социальных и культурных процессах всегда важнее второй и третий шаги, чем первый, например показной, единичный (отрубить голову ненавистному народу министру), но определяющий тенденцию и направление развития. Итак, топологическая рефлексия гарантирует воспроизводство топоса исходя из идеалов репрезентации его интересов, так как их наличие допускает меру равенства неравного. Акт ее не одноразов, так как ее проведение включает постоянную осцилляцию всеобщего и единичного, универсального закона и упрямого своеобразия места, глобального и локального.

Мир как продолжение кожи

Гурманы знают, что лучший вкус фруктов проявляется там, где их срывают с дерева, искусствоведы убеждены в том, что произведение поймешь лучше тогда, когда посетишь места, в которых жил и творил художник, экономисты и политологи оперируют понятиями «геоэкономика», «геополитика», «глокализация». Для философов же мысль в топосе не укоренена, поэтому геометафизика – contradictio in adjecto. Ибо метафизика фактически исходила из вневременных и внепространственных допушений. Тем не менее, вспомним изречение древних китайцев о том, что «только величайшим удается установить неразрушимую живую связь с телом своей культуры». Спросим себя, что является более трудной задачей: «установить неразрушимую живую связь с телом своей культуры» или освоить и присвоить концепты западных философов? Допустим, что постижение зарубежных концептов не самоцель, а средство для того, чтобы на современном уровне анализировать тело своего региона, своей культуры, своей цивилизации. Допушение не столь аподиктично, как может показаться на первый взгляд. Ибо часто, слишком часто средство оборачивается целью, а освоение концептов – самоцелью.

Пытаясь найти ответ на поставленный вопрос, начну с очевидного (не кажущегося): философ, равно как и поэт, и художник ничего не предписывают жизни, но участвуют (то есть воспроизводя и переописывая ее, они, хотят того или нет, изменяют конфигурацию сил, облик событий, интенсивность переживаний и мотивацию поведения), сопрягая способность понимания с изменениями жизни. И здесь нет границы между переживанием внешнего и внутреннего. мыслью и рефлексией истоков этой мысли. частного взгляда и общего настроения, настроение и понятие времени: понятие, в котором переплавилось и отлилось в понятие сочувствие данному топосу. Иначе говоря, философ не может не схватывать мир как целое, но целое мира мыслится через локальное, осознаваемое как то, что неотвратимо влечет к осознанию ограниченности или, иными словами, конкретности принятия политических решений и практических действий. Как и конструкция взгляда художника,

конструкция мысли философа меняется под действием восприятия или неприятия мира, его вида на жительство. Еще раз напомню продуктивную максиму Деррика де Керкхова: «Мир как продолжение кожи – намного интересней, чем мир как продолжение взгляда». Отнестись к миру «как к продолжению кожи» – значит не только прорвать пелену оптикоцентризма, но и быть уместным, обрести твердую почву и практически (что, кроме всего прочего, означает как отказ от безусловности метафизических ориентиров и математических проекций) действовать в нем, так и от ситуации постсовременности с ее полным набором постструктуралистких примет, отказ от которых исходя из топоса провидел Ги Дебор в середине прошлого века: «В этом подвижном пространстве игры и вариаций свободно избираемых правил игры автономия места может вновь проявить себя, не без того, чтобы повлечь за собой исключительную привязанность к почве, и этим восстановить действительность странствия и жизни, понимаемой как странствие, полностью несущее в себе весь свой смысл»<sup>1</sup>. Смысл открывается неравнодушному. Присвоить его труд. Но это присвоение имеет иной, нежели смысл буржуазного накопления и прагматизма: оно указывает на отношение к миру как к себе самому – участливо. Восприятие философа зеркально неприятию, устроено, так же как и восприятие художника, претворяющего переживание и личное отношение в художественном образе. Мотив обрести адекватность коллективных сообществ условиям жизни в XXI веке приводит к поиску нового способа концептуализации, каковой обнаруживает топологическая рефлексия. Она преодолевает постструктуралистскую негацию тотальности классической рефлексии, прошедшей этап эмпирической, логической, трансцендентальной и завершившейся абсолютной рефлексией.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Дебор Ги. Общество спектакля. М., 2000. С. 97.

Итог этих усилий можно выразить так: чем чише рефлексия, тем тоталитарнее режим, на ней построенный, и тем более загрязненной оказывается естественная природа. Чистота проведения преобразовательных усилий. идеологии прямо и непосредственно связана с трактовкой природы в духе Галилея и Ньютона, предполагающей наличие отвлеченных и существующих по своим универсальным физическим и химическим законам. Такая картина природы ведет к насилию над естественной природой человека, над культурными условиями его воспроизводства. над, наконец, естественными циклами воспроизводства «дикой» природы. Чем чище необходимо получить вещество, тем больше «произведем» отвалов породы, тем вреднее и опаснее получим продукт, тем тяжелее его будет утилизировать. Особенность топологической рефлексии раскрывается тогда, когда она дает максимальную степень приближения к уникальному месту, степень, определяемую экологической, само собой разумеется, включая весь спектр тематизируемых сегодня экологий: человека, культуры, города, визуальной и т.д. – ответственностью. Поэтому топологическая рефлексия отрицает редукционизм атопичных концептов, поскольку остро переживает проблемы местной жизни. Она вбирает идею контекстуализации, с одной стороны, и идею целого - с другой, она, вспомнив Сковороду, как змий, по земле ползущий, и как око голубицы, взирающее выше вод потопных на прекрасную ипостась истины. Схватывает ли в таком случае топологическая рефлексия жизнь? Естественное ее течение да, противоестественное – нет. Стремясь к чистоте рефлексии трансцендентальный субъект неумолимо отделял себя от ландшафта и климата, от политики и эстетики, а в конечном итоге от совокупности проблем, включая экологию, демографию и медиакультуру данной местности.

Опираясь на опыт мышления тела, опыт принятия решения и действия в конкретном месте, рефлексия неумолимо обретает топологические черты. Она дает актуальное основание мысли для понимания противоречия между имеющимся в распоряжении философа способом анализа,

что привычно называть философским дискурсом с очевидным: настоящее не может быть схвачено концептами прежних эпох. Риск облечь в слова неназванное, предложить жизнеспособный концепт оправдывается целью — суметь сказать (убедить, увлечь других точной интонацией, которая в философии означает, или, лучше, означивает, смысл, этическую и эстетическую рефлексию в их неразрывности) о насущном, положении дел, положении человека в Космосе, в топосе повседневности. Настоящее происходит не из точки зрения человека, но из места восприятия мира, места его про- и переживания. Ее результат есть осознание того, что нет более безусловно общего основания, нет чистого разума и зеркальной рефлексии. Ее утверждение идет рука об руку с воскрешением субъекта, истины, геометафизики, этики.

Облечь в слова то, что еще не продумано, не назва-но, предложить новый концепт – значит претендовать на власть в данное время и данном месте. Тот, кто претендует на настоящее - тот претендует на будущее. Претензия же обеспечивается силой убеждения других точностью интонации, которая в философии означает смысл, этическую и эстетическую рефлексию и в их неразрывности – дает власть. Власть оправдывается целью постигнуть настояшее, подлинное положение дел, положение человека в современном медиапроизводном Космосе, в повседневности. И как бы ни хотели мыслить настоящее исключительно в темпоральном ключе, ценностный его аспект нам никогда не удастся вывести за скобки. Настоящее происходит из местопребывания восприятия или отторжение мира и им же – местопребыванием – удостоверяется. Недаром четвертый закон логики, закон достаточного основания, использует (а лучше – опирается на) строительную метафору.

Авторы, всерьез акцентирующие топос, телесную составляющую мысли и чувства, высказываются в пользу «пространственного поворота» в философии. Но сегодня интерес к месту, пространству, топосу происходит не толь-

ко на предметном, но и на методологическом уровне. Таковым, можно полагать, является введение концепта топологическая рефлексия. Повторю, поскольку она отталкивается от lumen naturalis трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности; шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас уникальным образом, шаг от регулярного тождества, к тождеству единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с абстрактной единицей, для которой равнотождественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии хотя инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее - не идеальные объекты, но концепты, которые есть продукт в равной мере и теоретического самопознания, и познания природы, и художественного обобщения, и эстетического опыта, и экологической и этической ответственности за топос. Концепты топологической рефлексии проверяются не всеобщей формой предметов, не логикой взгляда, парящего над ними, но выживанием в реальных условиях и обиходе в предметночувственном мире.

Топологическая рефлексия включает топос, пространство в координаты своей реактивности. Ее результат есть осознание того, что нет более безусловно общего основания, нет чистого разума и зеркальной рефлексии. Чистота — термин теологии. Она же следствие не только предельного уровня абстракции — чистый (безусловный) дух, чистый свет разума, чистый эксперимент, чистое насилие¹, но и предельных напряжений и экономических затрат. Из истории техники известно, что в цехах с земляными полами и черными от сажи потолками дул ветер, песок и грязь оседали на механизмах, но они легко проходили между зубца-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Было бы предосудительно не упомянуть о логике чистоты наслаждения, которое «не имеющее оснований и законов, порождаемое лишь насилием, скрывается под так называемым правом пользования» (Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб., ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. С. 364).

ми шестерен, валами и т. д. С появлением механизмов, требующих высокой точности изготовления, — паровых машин, ткацких станков, нарезных пушек и ружей — грязь стала мешать, с нею стали бороться. Появились белые и синие воротнички. С появлением атомного оружия (требующего высокой очистки урана), а затем транзисторов (1951 год) стало ясно, что даже самые высокие требования к чистоте уже не годятся. Нужна уже не чистота, а стерильность. Появилось целое производство, производящее стерильное помещение. На производство квадратного метра в 2006 году шло в среднем около 200 000 дол. США. Нанотехнологии требуют более высоких стандартов стерильности, а, следовательно, претендуют на львиную долю ресурсов, которые в свою очередь формируют новый тип власти, опирающийся на законы медиареальности.

Вспомним о спекулятивности, которая стерильна по определению, которая, как и классическая рациональность, исключает особенности места. Она вне топоса. К тому же, усиливая и поддерживая друг-друга, чистота производства требует чистоты социальных связей, мотивов, эстетических норм и культуры труда, но все вместе армии одинаковых потребителей, иными словами, — налицо характеристики пресловутой глобализации.

#### Случай Хайдеггера

У Хайдеггера есть замечание: «Возможно, что человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил»<sup>1</sup>. Возможность мысли строго определена потребностью в ней для эффективного действия. Проду-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 135. Не проявляется ли здесь след давнего спора с А. Боймлером, который в 1931 году утверждал: «Философы — это те, кто отдает приказы и формулирует законы. Они говорят: "Так должно быть!"» (Zit. nach: Günther H. Der Herren eigner Geist. Ausgewählte Schriften. Berlin und Weimar, 1981. S. 224).

мать то, что не продумывалось, что опиралась на стихию, саморазворачивающуюся и самовоспроизводящую себя традицию, на сохранение того, что есть, в воспроизводстве того, что производит устойчивые структуры жизни, что позволяет выжить в пусть и медленно, но все же непрестанно меняющемся мире. Поскольку Хайдеггер застал мир, тяжело и медленно разгоняющийся паром техники, который перешел в технический мир. движимый принципом «внутреннего сгорания», то, что явилось плодом прегрессирующей мысли, актом целеполагания и инженерного проекта. Шварцвальдские горы давали точку зрения извне, позволяли уходить во все еще девственный лес, пить воду из источника. Этот контекст крепко удерживал от всеприятия и гордости за техническое развитие, мощь и открывающуюся перспективу. «То, что воспринимает мышление как восприятие, - это наличествующее в его наличии. По нему - наличию - мышление и снимает мерку для своей сущности – для восприятия. Следовательно, мышление – это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в его присутствии и ставит его перед нами. Как такое предъявление, мышление вручает нам присутствующее, восстанавливает его в отношении к нам. Поэтому предъявление – это репрезентация. Слово repraesentatio – это более позднее общепринятое название для представления» 1. Мир не лишен мысли, но именно мысль - основа технического покорения. Ее проекции и принудительность загоняют природу в сферу интенсивности, в область использования энергии.

Ко времени написания работы Хайдеггера «Что значит мыслить?», то есть к 1952 году, человек вдруг стал слишком много продумывать, изобретать, развивать, совершенствовать, устремляться в будущее, с гордостью смотреть на совершенство техники — рождая исторический оптимизм, который пусть и омрачался образом ядерного гриба, но в целом не отменял ни прогрессистских устремлений, ни сциентистских установок, ни попыток навязать западный

 $<sup>^1</sup>$  Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге // Там же. С. 143.

взгляд незападным народам. «Слишком много мыслить» означало разрыв с архаической традицией, с собственным телом, перестал мыслить телом, доверять своей интуиции, вслушиваться в соприродную природе природу своего тела. Да это и понятно, поскольку «мышление телом – безумное усилие»<sup>1</sup>. Безумное усилие выражать и понимать выраженное, поскольку мы не знаем язык тела, не знаем результат какого сообщения несет тело, не знаем всей совокупности воздействий, запечатленных на теле. Тело – конверсив топоса. Понять тело, понять то, что еще не имеет своего понятия, что еще не артикулировано, что толькотолько обрело форму тела, телодвижения, чувства. Безумное усилие концентрации при попытке понять мысль тела, предполагающее репрессию мысли, основанной на идее возможности мысли без и вне тела.

Сверхусилие или безумное усилие мыслить телом, а тем более доверять результатам такого усилия, требуются при попытке выражения этого опыта в языке. С трудностями выражения внутреннего опыта, он же мистический опыт, сталкивался Ж. Батай, который, желая выразить несказуемые пограничные экстатические состояния своего внутреннего опыта. должен был, в пределе, отказаться не только от «проекта», но и от текста. В этом смысле кажется глубоко ошибочной попытка постструктуралистов «начиная с конца 1960-х гг., – пишет Н.Я. Григорьева, – представить Батая первым создателем чисто текстуальных "трансгрессий". М. Фуко, Ф. Соллерс, Ж. Деррида и Ю. Кристева ухитрились проглядеть во "внутреннем опыте" физическое (и антропологическое) событие, отыскав в нем лишь языковую игру. Между тем Батай, считавший, как и Бубер, что "в опыте текст ничто" ("dans l'exp é rience, l' é nonc é n'est rien"), всегда искал «путь, на который <...> вставал человек, ошутив потребность восста-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. СПб., 2010. С. 131. Как *безумно* трудно «мышление смехом», экстатическим телом, которое с таким трудом обретает свой язык (см. *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. СПб., 2002. С. 13–14).

новить себя после непомерных злоупотреблений речью» 1. Но поскольку речь, письмо и текст — сферы, относящиеся более к трансляции мысли вне тела, вне топоса, то и опыт выживания, сообщества, соразмерности природы выражается в не более в нравственных максимах, сколько в экологических табу, способах действия, мышлении телом.

#### 14. Мышление телом.

### Естественное благоразумие

Но можно ли мыслить телом? Если допустить, что да, то как фиксируются результаты такого мышления? Являются ли они универсальными, повторяемыми, проверяемыми? И наконец, что утверждает и о чем проговаривается критик концепта «мышление телом»? Странные вопрошания в свете охранительных интенций самозамкнутого и надменного разума неизменно возникают тогда, когда мы сталкиваемся с выражением «мышление тела».

Долгий путь осознания обособленности мышления привел к очевидности, которая почти рефлекторно полагает самим собой разумеющимся то, что опыт тела, чувства, желания и аффекты прерывают мысль, мешая чистоте рефлексии и объективности научного подхода, а в состоянии экстаза невозможна рефлексия, которая возможна лишь до или после него. Следуя указаниям картезианской процедуры самосознания, мы приходим к радикальному отрешению тела от дела мысли: «Таким образом, из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я – вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что

 $<sup>^1</sup>$  *Григорьева Н.Я.* Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х гг.: радикализация образа человека: Дис. . . . докт. филос. наук. М., 2009. С. 275–276.

я – мыслящая вешь. И хотя, быть может (а как я скажу позднее наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как веши исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него»<sup>1</sup>. «Жало в плоть» исключается, как и контекст мысли: географическое и геополитическое положение, экология места и культурные особенности. Но, как я уже не раз повторял, чистота рефлексии ведет к фаустовскому - а в пределе садовскому - господству нал природой. В этой новой экологической медиальной, химико-фармакологической и генно-модифицированной среде мышление не может не реагировать на происходящие изменения, не может не изменяться, не разрушать старые и производить новые иллюзии о самом себе<sup>2</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Пер. с лат. С.Я. Шейман-Топштейн // Декарт Р. Соч. В 2 т. М.: Мысль. Т. 2. 1994. С. 62–63. Как показывает исследовательница женской мистики Ингрид Кастен, «мистик неоднократно выражает убеждение, что человеческая душа необходимо превосходит ангелов, поскольку она плотски (vleisch) укоренена и потому ближе двойственной природе Бога, чем бестелесные небесные существа ангелы. Поэтому у Св. Мехтхильды "низшая душа" умеет кое-что такое, что не могут делать ангелы: брать Христа за руку, есть и пить его и делать с ним всё что захочет» (Кастен И. Тело и движение в женской мистике Тело, утратившее власть, власть воображения и письмо // Чувство, тело, движение / Отв. ред. К. Вульф и В.В. Савчук. М.: «Канон +». РООИ «Реабилитация», 2011. С. 227).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> На один из таких мифов: «строгость и точность мышления», достигаемая лишь вне тела, – справедливо указывает В.Ю. Сухачев: «Императив Тезиса – мыслить чисто и точно, потому что, как писал М.К. Мамардашвили, «когда мы не мыслим точно, нами играет дьявол». Однако точность мышления определяется точностью позиционирования, определением своей топичности, развертками воли и власти, за которыми стоит тело и которое неразрывно связано с мышлением» (Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. Этос сознания. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. С. 233). Мыслить точно в угоду трансцендентальной уста-

Естественное же благоразумие ведет к заключению о равно присутствующих, определяющих и друг друга предполагающих частях целого, подобно положениям о биосоциальной природе человека или социально-экономических предпосылках революций. Если не игнорировать предшествующее, а дотошно рассмотреть историю отношения к мышлению в разных культурах, то увидим иную традицию, утверждающую важность телесной составляющей мысли, при этом натурализм и нейрофизиологический редукционизм будут одной, но далеко не исчерпывающей трактовкой мышления. Но и по эту – философскую – сторону анализа должны отметить непрекращающиеся оговорки в важности тела в деле мысли, в неразрывности мысли и тела. Хочу вспомнить работу, в которой отстаивается идея мышления, не связанного «со словесными формами, традиционными логическими структурами и закономерностями», поскольку «и работа архитектора, и творчество музыканта, и инженера-конструктора, несомненно, находится на уровне мышления»<sup>1</sup>. Художник мыслит красками, музыкант звуками, танцор телодвижениями, а инженер машинами. Его мышление не менее понятийно, не менее логично, не менее принудительно, чем, например, математическое, физическое или любое иное подлинно профессиональное мышление<sup>2</sup>.

Говоря о мышлении телом, мне не обойтись без указания на то, что же сегодня понимается под человеческим телом. Во второй половине двадцатого века оно сменило свой волевой чеканно-стальной профиль на химико-

новке в духе чистого полагания субъективности, в духе идеологии модерна трактовалось как лишенное тела, топоса и пола. Активный поиск конкретных черт мыслящего, отказ от редукции сознания к мышлению, а последнего как мышление чистое, самопрозрачное в каждом акте производства мысли, косвенное свидетельство обретения ответственности мыслигеля и уместности его мысли.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Шинкарук В.И., Орлова Т.И. Художественное мышление в системе видов мыслительной деятельности // Вопросы философии. 1984. № 3. С. 25, 28.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> См.: Баталов А.А. Понятие профессионального мышления. Томск, 1985.

фармакологическую невозмутимость, а затем и лигитальную неуязвимость. Но понимание последних не могло бы появиться не будь трансфигураций традиционного тела в модернистском проекте, или, иначе, метаморфозы образа тела эпохи модерн, родившего свое иное – телесность, не сводимую к анатомическому телу, но являющуюся местом взаимодействия идеального и материального. чувственного и сверхчувственного (см., например, тело «Рабочего» и «Воина» Э. Юнгера, тело «психотика» З. Фрейда, «тело без органов» А. Арто, Ж. Делеза и Ф. Гваттари). В конституирующейся на глазах медиареальности – реальность всех, а не для всех, которая к тому же не произведена внешней всем инстанцией, не привнесена, не дана готовой, она функция жить в данном месте, на этом этапе взаимоотношения человека и природы. Именно в этом статусе она становится онтологическим условием существования человека. А в этом последнем качестве - предметом философии, представшей в форме медиафилософии.

У понятия тела, сколь бы оно ни было интуитивно ясно, все же имеются проблемы взаимной непереводимости в европейских языках. В словаре непереводимых терминов Барбары Кассин понятию тела отведено должное внимание: немецкие термины Leib, Koerper, Fleisch, их французский эквивалент саіг, согрь; английский – lived-body, body, flesh восходят к древнегреческому soma, sarx и лат. согриs, саго. Опираясь на опыт переводчиков и словоупотребление в европейских язык, она показывает их несводимое друг к другу различие значений в несводимое другу в н

Следующий шаг в раскрытии темы связан с тем, что рефлексия происходит не только в определенном месте, в соответствующей мысли позе тела, при наличии досуга, она происходит в момент утраты внешнего целеполагания, в связи с отказом от восприятия внешних вещей, дел и за-

327

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vocabulaire europ\u00e4en des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles. Sous la derection de Barbara Cassin, P.: Le Robert/Seuil, 2004, P. 706.

бот (вспомним слова Аристотеля о том, что «размышление всегда направлено на другое, а на себя лишь мимоходом», походя). Со временем же, *мимоходность* становится главным – и делом философов, а направленность на другое – не философов.

## Позиция Дитмара Кампера

Достойна пристального внимания позиция одного из самых радикальных немецких мыслителей второй половины XX века Дитмара Кампера, который как никто другой до конца продумывал опыт мышления тела (KörperDenken), что согласно ему означает «не о теле думать - по определённым абстрактным образцам, а телесно думать»<sup>1</sup>, схватывая и удерживая две противоположные возможности: мышление телом (родительный объекта) и мышление самого тела (родительный субъекта)<sup>2</sup>. И это же дает ему шанс, занимаясь способностью воображения, формировать тело. Мысля телом, он исследует границы боли и безграничность экстаза, всесилие образа, насилие взгляда и бессилие слова, раны как знаки тела и речь тела. Опираясь на разработанные им сюжеты, он дал оригинальные и запоминающиеся трактовки традиционных европейских образов, например культа черной мадонны, поимки единорога в изобразительном искусстве или тайны архаической сигнификации.

Утверждая, что разум сам по себе ничего не значит, так как он связан с телом определенной эпохи и господствующей системой воображения, Кампер видел выход, размыкающий узкие рамки рационалистического подхода, в понятии существа человека в доверии опыту художников, в

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kamper D. Ultra // Paragrana. No. 7 (2). 1998. S. 276.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> В 1996 году Междисциплинарный центр исторической антропологии к 60-летию Дитмара Кампера издает книгу с одноимённым названием «Мышление тела», обозначив его в качестве центральной для мысли философа: Когрег Denken: Aufgaben der Historischen Anthropologie / Hrsg. Frithjof Hager. Berlin: Reimer, 1996. В России проблему мышления тела активно разрабатывает философ и переводчик Кампера Михаил Степанов (см.: Степанов М.А. Опыт мышления тела // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина, серия Философия, 2010. № 1. Т. 2. С. 108–117).

соразмышлении с ними. Ошушая тесноту рамок тралиционного рационалистического полхола к человеку, он внимательно относился к опыту актуального искусства, он сам активно участвовал в художественных проектах, размышлял и писал о конкретных выставках. Его позицию смело можно назвать «философ как художник». К нему же с полным правом можно отнести слова П. Слотердайка, адресованные Ницше, который «не был, подобно многим художественным личностям, одновременно писателем и музыкантом, поэтом и философом, практиком и теоретиком и проч.: он был музыкантом как писателем, поэтом как философом, практиком *как* теоретиком»<sup>1</sup>. Кампер не занимался двумя разными вещами сразу - делая одно, он тем самым делал другое. Он был философом, социологом, антропологом как художником, писателем и куратором. Отделив одно от другого, мысль его от тела и дела его, мы безвозвратно утратим нечто живое и невосполнимое из духа его текстов.

Иной ракурс проблемы открывается мне, когда я обращаюсь к Ж.-Л. Нанси. Его книга «Корпус» вызвала весьма серьезный интерес и подробные комментарии В.А. Подороги, на которые в свою очередь отреагировал Нанси: «у нас с тобой неодинаковое мышление, даже если наши мысли во многом соприкасаются, точно так же, как говорим мы на разных языках (и я, в частности, совсем ничего не знаю о твоем языке, а значит, и о физике мышления по-русски, тем более о физике твоего и только твоего мышления - о его физике и химии, механике и биологии...). Нет такого мышления, которое не находилось бы в теле – то есть вне самого себя. Вот почему не может быть ни единственного, ни единого, ни объединяющего мышления – и прежде всего мышления, объединяющего тело и самую мысль. Позволю себе добавить: следует продолжить мышление тела (это выражение не есть противоречие, скорее оно разноречиво

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Слотер∂айк П. Мыслитель на сцене // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 556.

или само собой противоречит, если можно так сказать), переведя его в мышление техники. Орудия и машины служат, как говорится, «продолжением» нашего тела, иными словами, выводят нашу мысль все дальше и дальше вовне, помещая ее в предметы и операции, которые множат экспозицию, рассеивают цели, – которые располагают природу вне ее самой»<sup>1</sup>.

Для меня важно то, что Нанси убежден в том, что «нет такого мышления, которое не находилось бы в теле — то есть вне самого себя», поскольку и логически, и топологически мышление есть продукт и того, и другого: мысли и тела, а не отдельно или поверх их существующего. Самое трудное в этом найти меру соприсутствия, не впадая в чистые формы мысли, с одной стороны, и «нечистые» желания тела, ведущие человека, — с другой. Не менее трудно найти язык описания события мысли, мышления тела, топоса мысли — всего того, что относится к опыту топологической рефлексии.

В свете сказанного трудно не отметить глубину 7-го изречения «Даодэцзина»: «Мудрый ставит свое тело позади, а тело оказывается впереди, превозмогает свое тело, а тело становится вечно-сущим».

# Уединенное место рефлексии

Рефлексия и медитация требуют покоя (досуга) и уединенного места, места концентрации. Прав Борис Останин: «Есть книги, которые читать на свежем воздухе просто невозможно». В связи с этим обращаю внимание, что расположение монастыря, и неважно какой конфессии, предпочитает отдаленные места, а его архитектура включает высокую ограду, отъединяющую монахов от мира (от мира – в отечественной культуре означает в первую очередь от людей, а уж затем от природы)<sup>2</sup>. Уход в созерцание, растворе-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Заметки по поводу заметок и вопросов Валерия Подороги // Нанси Ж.-Л. Corpus. M.: Ad Marginem, 1999. C. 245–246.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Важный элемент монастырской институции – огораживание. Под этим подразумевается существование границ, за которые монах не может

ние в большом мире, в переживание сопричастности с другим начинается с осознания несовершенства и трагизма существования, страха одиночества и разобщенности, а от него к восприятию красоты, гармонии, радости (победу над страхом разъединенности тел знаменует любой подлинный праздник). Например, сектанты во время празднований ощущают, что тело их стало необыкновенно легким, как бы невесомым, воздушным, что их «сердце, все жилы и ноги радуются», «играют», «все члены приходят в движение», «начинают веселиться», и охватывает «такая радость, что если бы не потолок, то хватил бы выше звезд небесных»<sup>1</sup>.

Но для того чтобы изъять себя из повседневности, он должен остановится, обратить мимоходность в устойчивую фигуру мысли, для чего ему нужно обратить себя, свое внимания, включить в размышление заботу о месте, в котором мыслишь. Рефлексия вынуждает останавливать поток невосприятия внешнего, раздражающего отношения к тому, что мешает установить подлинную связь с миром и «неразрушимую живую связь с телом своей культуры». Он углубляется в себя, тело рассредоточивается: оно немеет, становится неподвижным, чувства притупляются или временно

выходить без особого разрешения. Огораживание в принципе совпадает со стенами монастыря, но создает прежде всего символическое принуждение, которое может действовать и там, где нет никакой видимой физической границы и которое является пространственным воплощением того модуса принуждения, который вводит устав, отграничивая внутреннее пространство от внешнего, сакральную территорию от профанной, тайную сторону от публичной. На более глубоком уровне отгораживание знаменует отречение от мирской жизни и ее искушений; герцог де Бланжи встречает узников Силлинга словами, с которыми обычно обращаются к принимающим постриг: «Вы уже мертвы для мира»... (Энафф М. С. 239). Отказ от собственного тела, может свидетельствовать не только о подчинении и репрессии его, но и о свободе, обретенной в акте рефлексии. Декартовское «Я могу существовать вне тела» открывает перспективу свободного независимого от пыток инквизиции тела мыслящего Я, неуязвимого, не заграгиваемого острыми краями предметното мира.

<sup>1</sup> Коновалов Д.Г. Психология сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908 С 4–5.

пропадают. Человек смотрит на окружающих «не видящим» взглядом, слышит, но звуки не доходят. Он глубоко погружен в себя, он там, где другие бывают мимоходом. Рефлексия как обрашенность к внутреннему миру требует внутреннего же света. Глаза закрываются, но открывается способность умозрения. Надо ли указывать, что подобное состояние есть состояние прозрения, медитации, вдохновения? Если классическая рефлексия «презирает тело и бежит от него», иными словами, не отрешившись от тела, от его восприимчивости и отзывчивости, не онемев на время. не застыв, обратившись к себе, нельзя запустить механизм зеркальной рефлексии, то рефлексия топологическая не может не включать тело (своим состоянием оно выражает топос, особенность проживания в данном месте и в данное время). Таким образом, особые уникальные свойства тела, обладающего местом - и прочих характеристик укорененности в особенном – не помеха топологической рефлексии, но ее исток, мотив, импульс, процедура проживания.

### Иллюзия сна и грезы разума

Постоянное для Нового времени сравнение жизни со сном – результат открытия иллюзии как важнейшей характеристики реальности. Это удвоение реальности позволяло найти ту инстанцию, отсвет которой давал иное прочтение исходной реальности: подвешивал ее в неопределенности: «Поскольку вся жизнь есть сон, и сны суть сны» (Педро Кальдерон), «мы сотканы из вещества того же, что наши сны» (Шекспир), «жизнь – тот же сон, только менее преры-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Тело, говоря словами Пьера Бурдье, «помещается, так же как и предметы, в определенном пространстве и занимают одно место. Место, tороѕ может быть определено абсолютно, как то, где находится агент или предмет, где он «имеет место», существует, короче, как «покализация», или же относительно, релятивно, как позиция, как ранг в порядке. Занимаемое место может быть определено как площадь, поверхность и объем, который занимает агент или предмет, его размеры или, еще лучше, его габариты (как иногда говорят о машине или мебели) (Бурдье П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 35).

вистый» (Б. Паскаль). Или мысль Монтеня о том, «мы бодрствуем во сне и спим, бодрствуя. <...> Наша явь никогда не бывает настолько полной, чтобы до конца рассеять фантазии, которые можно назвать снами бодрствующих и даже чем-то худшим, чем сны» 1. Хорошо известный сюжет сна во сне присутствовал в русской поэзии, вспомним М. Лермонтова: «но спал я мёртвым сном. / И снился мне сичющий огнями Вечерний пир в родимой стороне» 2 и А. Фета: «Мне снился сон, что сплю я непробудно», обрамляя поэтической интуицией философскую тематизацию иллюзии

Частота данных утверждений есть отражение напряжения между сном и реальностью, видимым и сушим, истиной и вымыслом. Если жизнь - есть сон, то, как отличить сон от бодрствующего сознания, реальность и иллюзию. Такие процедуры различения невозможны внутри самого сна. Поэтому неубедительны все исходные посылки «все есть сон», «мне снился сон», поскольку сомнительна сама ситуация, из которой нечто категорически полагается. Логически безупречной является позиция недоумения бабочки Джуан-цзы. Во сне чудесным образом путаются начало и конец, состояние и определение. Формула «сон во сне», удваивая иллюзию, пробуждает рефлексию. Стоит все же ввести условное (а что в этом контексте может быть безусловным?) разделение сна как состояния и сна как оценки. Внутри сна, мифа, экстаза, медитации человек не может занять позицию самонаблюдения, подвергнуть переживаемое критической рефлексии, ущипнуть себя. Характеристика сна в качестве сна начинается с вопроса, а что это было? Но и спасительное утверждение: это был сон - не спасает. Был сон. Он оставляет след, его воздействие на

<sup>1</sup> Монтень М. Опыты: В 3 т. Т. 2. М.: Голос, 1992. С. 293–294.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Комментируя эти строки, В.С. Соловьев усиливает игру отражений: «Лермонтов видел, значит, не только сон своего сна, но и тот сон, который снился сну его сна – сновидение в кубе» (Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 282).

проснувшееся сознание велико. Сон отбирает картины и дает образ желаемого, ужасного, страшного. И чем глубже переживаемые события, тем острее противоречия жизни их вызвавшие. Мифы, как рассказываемые сны на кушетке аналитика, — криптография тела, посылающего сообщение сознанию в определенное время и место, рост экстремальных видов спорта и досуга, модификация тела.

Тема сна неявным образом связана с рефлексией. Сон – извечный аргумент нематериальности души – парадоксальным образом связан с местом. Ведь пробуждение, осознание и понимание, а равно как и переход от бодрствования ко сну, всегда определены местом. Так медитации, озарения, открытия и преображения, многочисленно разбросанные в истории философии, всегда связаны с определенными местами (в истории религии – святыми местами). Возьмем Августина, обретшего веру, читая Евангелие в саду в Милане, и Руссо, которому идея «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства среди людей» пришла во время солнечного удара, по дороге к Венсенскому замку, и Декарт, который во сне «делает свое открытие» и открывает в себе призвание философа ночью, в жарко натопленной комнате, вблизи горда Ульм, у Ницше идея о Вечном возвращении впервые возникла на берегу озера в Сильс-Марии в Граубюндене.

Что может быть нереальнее абсолютного сна? Видимо, тотальная бессонница. Сон – есть забвение тела; во сне, как в вечности, сливаются все живущие. Непрерывное бодрствование – пытка, утрата своего места (отсюда выражение: он нигде не находил себе своего места). Пыткой бодрствования является бессонница. Согласно М. Бланшо бессонница – «это невозможность найти себе место». «Страдающий бессонницей крутится и вертится в поисках настоящего места, зная, что оно единственное на свете и что только там мир перестанет преследовать своей огромностью... Мое «я» не просто помещается там, где я сплю, оно есть само это место. Так что суть сна – в том, что мое местонахождение и есть теперь мое бытие». Место ухода в забвение, в вечность, в сон. Как комментирует это место Борис

Дубин, «без "собственного места" даже ощутимо-материальное тело как бы лишается физики, оно не может устать, почему не в силах и уснуть. Оно слишком легкое – потому что нереальное и не отличается в этом от окружающего мира. Нереально все, потому что нереально "я"» 1. Экстаз и вдохновение возможны лишь тогда, когда есть из чего исхолить: тело и место.

Но, возможно, нереальнее сна могут быть грезы, насилие которых в том, что они утрачивают контуры реального, предчувствуют и торопят будущее, как уже сбывшегося. отсекают лишнее. Позволю себе отступление, связанное с одним широкораспространенным предубеждением о том. что «сон разума рождает чудовищ». Однако есть все основания полагать прямо противоположное: когда разум грезит порядком, он рождает чудовищ. Это зафиксировали М. Хоркхаймер с Т. Адорно и Марсель Энафф, представившие проект Маркиза Де Сада как инверсию класси-ческого субъекта Декарта. Так, Энафф полагает, что «ужас не внеположен разуму, а напротив, является его неизменным следствием», или, иначе, согласно Энаффу же, Сад «показал разуму, что тот, кого он считает своей противоположностью, иррациональным и злым началом, этот монстр всегда порождался им самим»<sup>2</sup>. На подобную инверсию разума обратил внимание немецкий философ и социолог Дитмар Кампер. Название капричос № 43 Гойи «Сон разума рождает чудовищ» в подлиннике звучит так: «El sueño de la razón produce monstruos». Испанское sueno означает видение, грезы, мечты, сон. В угоду идеологии Просвещения не с грезами и мечтами разума, но со сном разума (отказом от разума) связывается появление чудовищного, чрезмерного<sup>3</sup>.

-

 $<sup>^1</sup>$  Премия Андрея Белого. 2005–2006: Альманах / Сост. Б. Останин. СПб.: Амфора, 2007. С. 73.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Энафф М. Маркиз Де Сад: Изобретение тела либертена. СПб.: Гуманитарная Академия, 2004. С. 431.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Kamper D. Hieroglyphen der Zeit. Texte vom Fremdwerden der Welt. München: Wien. 1988. S. 134–135.

Повторю свой тезис: чем чище рефлексия, тем более загрязнена окружающая среда, а чем последовательнее воплощаются идеалы, тем более тираничный и тоталитарный порядок - создают их приверженцы, действуя, в конечном счете, подобно тиранам, диктаторам и либертенам. Не потому ли действия последних нуждаются в разумном обосновании? Фабрикация ужасного происходит в условиях господства разума. Неразумие и безумие становятся его синонимами. В европейской философской традиции ужас сублимировался в «страхе» Кьеркегора или «экзистенциальном ужасе» Хайдеггера; классический психоанализ истоки феномена ужаса обнаруживает в бессознательном, в версии постсруктуралистов ужас купируется фармакологически, утрачивая основание вместе с утратой тела. Симптомы реанимации тела, субъекта, искренности и подлинности пробуждают и ужас, ужас после анестезии, туманных грез разума. Ужасаюсь, следовательно, живу. Мысль очевидно уязвима. Но ведь уязвимой может быть только живая мысль. Неуязвимо лишь мертвое тело или тело, лишенное разума.

Грезы разума рождают чудовищ, чудовища рождают бессонницу, и все вместе они навещают нас в одиночестве. Они есть метафора чистого я, вдохновения и экстаза: все эти состояния говорят о максимальной степени отрешенности. Не играет в данном случае большой роли, каким образом человек приходит к этому, через разрыв связей с миром (сон), или растворение в нем (экстаз). Сон ослабляет крепкую хватку разума, тело отпускается, рефлексия становится диффузной, включает маргинальные поля исследования, обрабатывает материал и мобилизует его обработку. Сон делает человека цельным, направляя рефлексию за границу зеркальности, находя смысл в не- или доразумии, тем прочерчивает вектор генеалогии разума.

В акте рефлексии (вот уже трудно пройти мимо того, что жанр ню в немецком языке называется Akt) умозрение преодолевает силу привычки, актуального порядка, норм и правил поведения, этикета, здравого смысла. Умозрение

возносит человека над частными законами племени (не поэтому ли философы писали законы для полиса — этого собрания людей разный традиций, требующих нового качества коммуникации. Но у сообщества мыслителей есть тайны, тайны пифагорейцев, тайна личного изустного обучения Александра Македонского Аристотелем, тайна либертенов: «Внутренние раздоры, никогда не должны доходить до подчиненных и правителей»<sup>1</sup>. Чтобы возвыситься, нужно ограничить себя, а чтобы выйти в безграничное, впасть в экстаз, нужно ограничить себя вдвое, стать аскетом. Метафорой отказа от внешних, отвлекающих забот мира, вторжения представителей его порядка является приводимая Садом конструкция места чистого желания, чистого разума, трансцендентального субъекта.

#### Вместе с техом

Итак, отвечая на вопрос, можно ли мыслить телом, скажем, во-первых, что ответ лежит в плоскости призна-ния очевидного: мыслить без тела невозможно. Попытки уйти от четких понятийных оппозиций во второй половине XX века родили сонм терминов (потоками, интенсивностями, сингулярностями, ризомами, машинами желания и телами без органов – и список, естественно, не полон), снять изначально присущее онемение частей целого в момент разрыва на противоположные – бинарные – составляющие. Мысль, лишенная слова, теряет возможности артикулировать, со-общать: нужен хотя бы один-единственный действующий палец Хоккинса для выражения ее. Тело в отрыве от мысли – нечленораздельно. Человеческая душа, говоря словами Спинозы, «воспринимает не только состояние тела, но также и идеи этих состояний». Без идей состояния тела тело себя не опознает, не знает, не определяет. Тому

337

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб.: Гуманитарная академия, 2005. С. 382.

человеческому я, поведавшему миру открытие о том, что «я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него», невозможно без уступок, оговорок (в виде пресловутой железы), частичных отказов, сомнений<sup>1</sup>. Ясен музейнобиблиотечный пафос хранения культурных артефактов: книг и произведений искусства, того, чем гордость человека творящего утещает себя, глядя в будущее, в «бессмертных произведениях искусства», в «величайших открытиях ученых», но столь же ясны анонимные протагонисты этих идей во времена произнесения этих фраз. Но вопреки намерениям трансцендентального субъекта отделить себя от всего, что ему противостоит, «культура, в которой мы воспитаны, принявшая нас в свое тело, формирующая язык, зрение, представления как окружающего, так и ее самой, т. е. «реальности», - функционирует как метафизическая машина совершенства, неуязвимой полноты, телеологичности» (А.Т. Драгомошенко). В настоящее время все настойчивее говорят об избыточности информации, перепроизводстве произведений искусства, машин, знаний и зданий. Но таков закон культурных циклов: после стагнации авангардной культурной формы всегда происходит сопротивление удушливой традиции, открытие нового, пусть вначале и варварского, но затем обретающего все новые и новые формы, изобретающего стили и правила. Но настоящее живет еще и практикой понимания тела, которое, укажу на тривиальность, старше человека и во многом мудрее его: оно может выживать, адаптироваться, быть уместным и конкретным. Доверять телу (равно как и искусству, экстазу, боли, - значит учитывать «идеи о состояниях, испытываемых телом») (Спиноза), вводить новые виды экологии: визуальной, ароматической, сетевой, тактильной и пр., которые не только не позволяют мыслить по-старому, но и требовать рефлексивного самоотчета в тех областях, которые им прежде не схватывались. Для жизни необходимо

¹ Обзор и анализ современного состояния проблемы см. в обстоятельной статье: Секацкая М.А. Физический детерминизм и свобода воли: Картезианское решение // Философские науки. 2010. № 10. С. 65–80.

сознательно выбирать не только чистый воздух и воду, но и визуальную среду, отказываться от искусственных ароматизаторов, восполнять тактильной депривацию и давать шанс риску и неопределенности, включаться в коллективное тело.

Во-вторых, концепт мышления телом не изобретает новые способы мысли, но распространяет ее пределы в область еще не открытой или не продуманной сферы: тела, художественного творчества (мышления), происхождения человека<sup>1</sup> и мистического экстаза, способа эстетического восприятия и силы аргументации, покоящейся на невербальных составляющих речи, на топос. Что вновь возвращает нас к забытым урокам Аристотеля.

В современном информационном обществе концентрация коммуникативных усилий на визуальном образе, на вербальной коммуникации, с одной стороны, ведет к нашей глухоте и безучастности к остальным фрагментам тела, а с другой – к утрате навыков понимания красоты обнаженного тела, о котором еще в середине XIX века писал Ипполит Тэн: «Прежде всего, люди того времени (эпохи Возрождения. – В. С.) принуждены интересоваться вещами, которых

<sup>1</sup> Гипотеза неожиданно неожиданно подтверждается данными палеонтологии, палеэкологии и теории происхождения человека, согласно которым опровергается распространенная теория, утверждающая, что «люди современного типа вначале сформировались и лишь гораздо позже приобрели мыслительные способности». (Замечу в скобках, что такая концепция - производная дихотомии души и тела новоевропейской науки, предзадана ею и в ее методологическом горизонте - единственно возможна). Американский проф. школы эволюции человека утверждает. что «следы проявления сложных форм поведения (следовательно, и современного мышления) встречались даже в старейших уровнях пещеры», начиная с 164 тыс. лет назад (Как море спасло человечество // В мире науки. 2010. № 10. С. 43). Мышление в виде сложных форм поведения эволюционировало вместе с телом, отвергая идею качественного скачка (облучение, стресс, радиации и пр. теории, инспирированные настоящим представлением о себе). Хочу добавить, что не только мышление телом, но и эстетическое восприятие можно назвать восприятием или в ситуации его отсутствия невосприятием тела, о чем говорит нам Ипполит Тэн.

мы не знаем более, потому что мы их не видим или не обращаем на них внимания, - я разумею тело, мускулы и различные положения, которые принимает человек, делая движения. Ибо тогда человек, как бы знатен он ни был. стремился быть бойцом, мастерски владеть шпагой и кинжалом для самозащиты; вследствие этого в его памяти невольно запечатлеваются все формы и все положения действующего или борющегося тела». Эти люди были «вполне подготовлены к пониманию всякого изображения тела, то есть живописи и скульптуры: статный торс, изогнутая лядвея, поднятая рука, выпирающее сухожилие – все движения и все формы человеческого тела будят в них готовые образы. Они могут интересоваться мускулами и, сами того не подозревая, оказываются тонкими ценителями искусств... Восприимчивость их живее, ибо она загнана внутрь в силу гнета всевозможных грозных опасностей. Чем больше они напрягают свои силы или обуздывают себя, надевая личину, тем больше они наслаждаются, когда могут открыть свою душу или предаться отдохновению. Спокойная и цветушая мадонна в алькове, бодрое тело юноши на пьедестале особенно тешат глаз... Наш современник (это середи-на XIX в. - B. С.) встает в восемь утра, облачается в халат, пьет шоколад, идет в свою библиотеку... идет прогуляться на бульвар, заходит в клуб... Когда он возвращается домой даже в час ночи, он прекрасно знает, что бульвар охраняется городовыми и что с ним ничего не случится. Где этот человек мог бы наблюдать тело? В купальне, цирке, балете... Он слишком спокоен, слишком защищен, слишком разменялся на мелочи»<sup>1</sup>. Но не только скульптуру, но фотографию лучше увидишь, если образ переведешь в телодвижение, полобно тому, как это делал известный американский фотограф, критик и педагог Майнор Уайт, который в 60-е годы XX века обучал своих учеников рассматривать фотографии в состоянии «повышенной внимательности», которой он добивался тем, что заставлял студентов практи-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Тэн И. Философия искусства. Живопись Италии и Нидерландов. М.: Изобразительное искусство, 1995. С. 58–60.

коваться «несколько недель в танце, движении», после чего «студенты начинают чувствовать, как на изображение начинает реагировать их тело. Они двигаются или принимают позы, соответствующие их ощущениям от изображения. Это не значит, что они перестают при этом думать. Напротив, к их способности мыслить добавляется нечто новое. Приходит постепенно понимание того, что эмоции могут возникать только тогда, когда работают ум и тело»<sup>1</sup>. Что же говорить о человеке XXI века, который разучился не только фехтовать, но и под давлением медиареальности разучился сосредоточенно и внимательно рассматривать арт-фотографию, кажется, разучился ходить пешком? Мылить телом – это значит мыслить от имени интересов топоса, места, тела, то есть от имени того способа быть совместно, который заставляет рисковать, брать ответственность, инвестировать смысл, развивать местную культуру и вырабатывать стратегии выживания<sup>2</sup>. И наконец,

 $<sup>^{1}</sup>$  *Хилл П., Купер Т.* Диалог с фотографией. СПб.: Лимбус Пресс, 2010 С 322

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Философия – интеллектуальный конверсив топоса, из него произрастая, она старательно забывает его культурные и географические границы, претендуя выдать частное за всеобщее (Т. Ваден). В свете нашей проблемы точка зрения финского аналитического философа, прямо подымающего вопрос о возможности финской философии, к которой он прилагает как внешнюю оценку, так и распространенное мнение самих финнов, отрицающих наличие специфично финской философии, казалось бы, столь же определенно ставит на ней крест: «Если и существует мышление, выраженное на финском языке и не являющееся европейским или американским, то оно будет оцениваться как проблема, подобно тому, как проблемой считаются туземные религиозные ритуалы». Но такая унижающая национальное достоинство точка зрения не устраивает автора. В своей статье он пытается ответить на вопрос: «Если локально мышление - скажем, финское мышление - было возможно, то как именно?» (Ваден Т. Что такое «локальное мышление»? (Может ли существовать финская философия?) // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2008. № 1. С. 89). Среди условий возможности финской философии выделяется обязательное условие: творческая реконструкция тех узлов опыта, которые делают возможной не-западную жизнь. «Примесность и асубъективность не

концепт «мышления телом» свидетельствует не об отказе от мышления, но о распространении мышления на те сферы, которые прежде мышлением не схватывались. Надо ли специально подчеркивать, что в результате такого распространения само мышление неизбежно трансформируется. Подобно тому, как провозглашение смерти литературы, как показало время, было сильным толчком для ее развития и обновления, так, надо полагать, и мышление телом обретает смысл в отказе от стереотипов классического типа рациональности. При этом вопрос, как можно мыслить телом, утрачивает остроту<sup>1</sup>. Большее удивление вызывает вопро-

обязательно предполагают бесформенность, незрелость или примитивность, невыразимость или бессознательность» (Там же. С. 102). Эти качества, по мнению Тере Ведена, востребованы в современных условиях выживания человека и поэтому, финская философия возможна. Откажем ли мы специфике русского опыта в ресурсе понять настоящее и выработать адекватную месту и времени стратегию выживания? При этом нельзя не заметить, что русский опыт – это не только экологические проблемы, не только проблемы относительно малой страны, но и проблемы сосуществования людей разных национальностей и культур на огромной территории, включающей разнык климатические зоны.

<sup>1</sup> Представляется, что не только антипозитивистские уколы наносил А.П. Чехов своим оппонентам, но и всему направлению философии, забывшей живое чувствующее тело: «Носящий это имя, то есть я, изображаю из себя человека 62 лет, с лысой головой, с вставными зубами и с неизлечимым tic'oм. <...> Насколько блестяще и красиво мое имя, настолько тускл и безобразен я сам... Пишу же я дурно. Тот кусочек моего мозга, который заведует писательскою способностью, отказался служить. Память моя ослабела, в мыслях недостаточно последовательности, и, когда я излагаю их на бумаге, мне всякий раз кажется, что я утерял чутье к их органической связи, конструкция однообразна, фраза скудна и робка. Часто пишу я не то, что хочу; когда пишу конец, не помню начала. Часто я забываю обыкновенные слова, и всегда мне приходится тратить много энергии, чтобы избегать в письме лишних фраз и ненужных вводных предложений - то и другое ясно свидетельствует об упадке умственной деятельности. И замечательно, чем проще письмо, тем мучительнее мое напряжение. За научной статьей я чувствую себя гораздо свободнее и умнее, чем за поздравительным письмом или докладной запиской. Еще одно: писать по-немецки или английский для меня легче, чем по-русски» (Антон Чехов. Скучная история // Северный вестник. 1889, № 11. С. 73—130).

шание: как можно мыслить без тела? Ибо сегодня – владея техниками (искусством) аналитики умолчаний, скрытых посылок, недомолвок – уже очевидно, что тот, кто отстаивает позицию мысли вне и без тела, на самом деле пытается мыслить, исходя из тела, собранного в другом топосе, регионе, политическом устройстве и культурной традиции. Но поскольку пренебрежительно относится к своей стране – типично национальная черта, – то такая нерефлексивная позиция, оправданная в начале XX века, – анахронизм в веке XXI.

Парадокс современного состояния в том, что вопреки философам радикальные опыты актуального искусства направлены на поиск того, что радикально поставлено под сомнение - живое чувствующее тело. То тело, отказ от которого был вожделенной мечтой более чем двух тысячелетий мыслителей и художников от внушения Платона «душа философа решительно презирает тело и бежит от него» до декартовского отказа причислять к Я тело, как кажется, уже давно реализовалось: то, к чему так долго стремились философы, обрело плоть (в нашем случае напротив – утратило ориентиры тела, его волю и желание, его контуры и способы самоартикуляции): современные технологии, способы коммуникации, формы сосуществования привели к тотальному сомнению в его присутствии. Весь спектр аутодеструктивных перформансов, модификаций тела, экстремальных видов спорта, «бойцовских клубов» и пр. свидетельствует о поиске точек присутствия через ранение, боль и кровь. Задача ищущих подлинности проживания момента, события идет от непреложного факта медиальной формы существования и фармакологического отношения к своему телу. Посему радикальные опыты художников сопротивляются положению вещей, которые обескровливают и дематериализуют человека, деидеологизируют сознание, демистифицируют традиционные институты власти. Одной из важных практик признания истины является переживание боли. Боли – как истины присутствия.

# 15. Перформанс - конверсив топоса

Тактильная реакция – форма познания

Искусство эмоционально реагирует на вызовы времени, целостно схватывая его в художественных образах, часто раньше, чем философия в концептах. Оно обнажает проблему, которая еще не нашла своего языка выражения, не артикулирована. Эвристический ресурс топологической рефлексии показывает свою эффективность в литературоведении, в анализе перформанса, фотографии, там, где концепт мышления тела наполняется конкретным содержанием. В поддержку сказанных слов я приведу анализ Игоря Кубанова аффектированного тела в текстах Достоевского и А. Белого. Кубанов берет на вооружение делёзовское понимание аффекта и топологии: «Кажлое возлействие на тело со стороны внешнего мира приводит к тому, что какая-то часть нашей телесности остается как бы пригвожденной, пришпиленной к тому пространственно-временному участку, месту, где, когда и как это произошло. Тело как бы растягивается, распластывается по точкам-местам таких встреч с миром, по аффективным точкам. Каждое такое место покрывается определенным состоянием, своего рода сигналом, неким топологическим индикатором. Под способностью к состояниям здесь понимается способность тела производить усилие по удержанию самого себя в множественности пребывания: состояние как стоящее само по себе, держащееся параллельно (со-...) и как бы независимое от того агента, который претендует быть субъектом состояния. Так, испытав эмоциональное потрясение в некоем общественном месте, например чувство обиды, придя домой, я буду продолжать свое пребывание именно в том месте, где произошло потрясение, и вполне возможно, что и на следующий день продолжу свое пребывание во вчерашнем событии.

Дальнейший ход рассуждения зависит от выбора одной

из указанных перспектив, от выбора системы визуализации: либо это внешний мир вторгается в нас и оседает в наших состояниях, утяжеляя общую массу телесности, которую приходится нести. Либо в каждой точке соприкосновения с миром мы оставляем кусочек самих себя, растягиваясь таким образом по достаточно большой пространственно-временной плоскости пытаясь налалить И сообщение между различными разбросанными частями нашего тела-топоса, что также утяжеляет массу телесности и еще более осложняет работу по само-идентификации. В первой перспективе достаточно мучительным является вопрос: «Кто Я?». Во второй перспективе, вопрос существенно видоизменяется, теперь это скорее: «Где, как и из чего собирается  $\mathfrak{R}^{2}$ »<sup>1</sup>.

Тактильная реакция на потоки, пронизывающие человека, мысль телом и опережающее рациональную артикуляцию реагирование составляют еще один смысл рефлексии в современном искусстве. Рефлексия, которая обнаруживает внутреннее состояние, точку подлинной жизни - Lebenspunkt. - ведет к современным концепциям глокализации (учет и приспособление к местным условиям производства транснациональных компаний), к лозунгам экологов: «Думай глобально, поступай локально». В актуальном искусстве, где пространство жизни продумывается как место истины, поскольку определяет подлинное переживание тела, в то время как точка зрения есть истина тела идеологического и массмедиального. Что являет себя в телодвиже-нии - это и есть то нечто, что есть, что случается, то, что воспринимается. Есть тело, ощущают свое тело, тело другого, а вместе с ними изменения тела природы. В перформансе тело продолжается из того места, где оно ранено, где получен импульс действию и куда оно возвращает не столько визуальный образ, картину, сколько позу, телодвижение, крик, выражающие состояние человека: удовольствие или боль, отчаяние или надежду, галлюцинацию или явь, чув-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Кубанов И. Аффект и индивидуация: Достоевский и А. Белый // Логос. 1999. № 2. С. 43

ство вины или свободы. Телесный образ этого возвращения – разновидность топологической рефлексии, включающей в данном случае тактильную форму переживания, действие и жест в их неразложимости – во всей очевидности ставит проблему, которая часто еще не артикулирована, не нашла точной формы репрезентации.

Во второй половине XX века рефлексия над случившимся замещается рефлексией возможного случая, события, акта, репрезентирующих состояние меня-в-мире до экспликации его в проекте. До-визуальный, до-предметный слой рефлексии над еще нереализованным выдает попытку такой мысли, для которой «бытие в сподручности» не закрывает более весь горизонт бытия. Идеальное, в который уж раз, предшествует бытию реализовавшегося предмета. Но язык описания еще не сбывшегося, способы промысла и характер представления не выработаны. Именно «безумные» проекты и «аутичные» действия художников могут выхватить из хаоса событий формы становления и разоблачить механизм (вос)производства ставшего – того, как апроприируются властью, превращаются в стиль и коммерческие предприятия революционные новации предшественников.

Результатом топологической рефлексии является не картина мира, но способ его сохранения, способ выживания в радикально изменившихся условиях. Именно такой способ обращения-возвращения — разновидность конверсии топоса, включающей в том числе и тактильную (перцептивную) форму переживания, действие, жест и крик в их нераздельности. В то время как точка зрения задана — и следователью, ограничена — идеологией просвещения, распространяется на весь мир, способствуя колонизации не охваченной Голливудом все новых и новых медиаплац-дармов, медиарегионов. Следующий от точки зрения шаг — господство над воображением, желанием, образами, умами, природными ресурсами и стремительной информацией коллективных тел. Новая медиареальность все настойчивее требует медиакритики, включающей визуальную экологию, эко-

логию поведения, аналитику массмедиа, тотальную анестезию социального тела.

Поэт, философ, художник оказываются в самом центре «сопротивления» силам, сглаживающим и унифицирующим желания, в первых рядах инвесторов самостоятельности. Концепт – плод рефлексии – существует до акции, в самих истоках выстраиваемого художником дискурса. В его Философ-практик представлении. и художник-концептуалист в одном лице, провоцируя друг друга, разыгрывают и десакрализуют устоявшийся порядок означающих. Опыт нового тела радикален: он являет (воплощает и открывает) посттоталитарную конфигурацию мысли, которая, если приглядеться, - по-иному формирует тело, смещая границы самоощущения и провоцируя новую пластику жестов, его оформляющих, а также выстраивает новый способ понимания человека в неразрывной связи с топосом, в котором он находится и за который должен брать ответственность.

## Вид изобразительного искусства

Перформанс с момента своего зарождения, облюбовав место в художественной галерее, утвердился как форма изобразительного искусства. Он проводился либо в общественных местах, либо в художественных галереях, выставочных залах и музеях. Хотя, казалось бы, почему создание образа движением тела, включающие разыгрывание целых театральных мизансцен, не относится к театральному искусству или к свободному танцу, почему перформансист не может быть назван артистом? На первый взгляд, перформанс неразличим со сценами из экспериментального театра или танца. Но близкое на поверхности – оказывается далеким по существу дела. С одной стороны, художникиакционисты активно отвергали соотнесение их с фигурой актера или исполнителя танца, а с другой - теоретики и театральные режиссеры не принимали перформанс в качестве жанра изобразительного искусства. Вот как едко писал об акционизме выдающийся режиссер Питер Брук: «Вольная сценическая форма хэппенинга слишком часто оказывается

набором одних и тех же надоевших аксессуаров: муки, пирожков с кремом, рулонов бумаги, одевания, раздевания, еще одного одевания, еще одного раздевания, переодевания, моче-испускания, жевания, объятий, судорог, катания по земле...»<sup>1</sup>.

Во второй половине XX века распространение перформанса как нового (а посему до поры неопределившего свои границы) жанра изобразительного искусства повлекло издержки, присущие моде: танцовщики, музыканты и актеры часто стали называть свои импровизации и эксперименты перформансами. Выступая в галереях, они тем самым стали претендовать на позицию художника. Однако отторжение и нескрываемое неприятие их художниками, арткритиками, галеристами и активное движение в направлении перформанса актеров, музыкантов, танцоров вновь заставляют обратиться к анализу специфики жанра.

Первым приближением к существу дела является анализ скорости изображения. «Полноту» жизни живописи, фотографии, кино и телевидению дала эпоха, культивирующая визуальность<sup>2</sup>. Однако точка зрения просвещения – точка утверждения и развертывании идеальной проекции, доступной прямому взгляду, — уступает сегодня по всему полю культуры точке переживания, точке прикосновения, точке испытания и выживания. Испытание пределов проживания на земле, в конкретном городе и месте, оперативную реакцию на предельные условия жизни дает актуальное искусство. Обратим внимание, что сама история изобразительности и, в частности, живописи укладывается во временные масштабы оптико-центристской установки, совпадая с ней по интенциям и, в конечном итоге, взаимно поддерживают друг друга. В этом она совпадает с историей

-

 $<sup>^{1}</sup>$  *Брук П.* Пустое пространство: Пер. с англ. М.: Прогресс, 1976. С.

<sup>101. &</sup>lt;sup>2</sup> Строго говоря, мало кто дал себе труд проследить те трансформации сознания, которые имплицитно связаны со сменой «оптики видения», как от телескопа – приближение дальних миров – мы пришли к телевидению – видению через, посредством, в формате телеобразов.

новоевропейской науки. Живопись, в частности, утверждала себя в открытии новых точек зрения, нового способа видения, нового типа власти; она занимает достойное место в «истории глаза» в перспективе развития общества, она, наконец, — в новое время — стала действенным инструментом, социально организованной формой принуждения к иллюзии. Перспектива эта задана господством зрения над другими каналами информации. Данная ситуация в культуре была названа оптикоцентризмом.

В фантасмагорическом сенсориуме, редуцированном до чистого света разума<sup>1</sup>, был все же слышен голос Ницше о важности запаха и танца как способов восприятия мира. Его идеи воплотились в истории борьбы против визуально-когнитивного господства в XX веке в трудах и манифестах виднейших революционеров эпохи модерн. Э. Юнгер, например, противополагал классической модели эстетического свою модель «стереоскопической чувственности», в которой органам чувств открываются чувственные стороны предмета, прежде всего тактильные<sup>2</sup>, Андре Бретон мани-

Вспомним позицию Канта: «Какое внешнее чувство самое неблагодарное, без которого, как нам кажется, легче всего обойтись? – Обоняние» (Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 173).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> «Воспринимать стереоскопически – это значит получать одновременно два качественно разных чувства, и при этом одним единственным органом чувств. Это возможно только тогда, когда одно чувство берёт на себя кроме своей собственной способности ещё и способность другого чувства... Поразительно вторжение вкусовых ощущений в область осязательного: доходит до того, что в некоторых блюдах преобладает удовольствие от консистенции и даже их собственный вкус совершенно отходит на второй план... Сюда относится пенистость, которая придает шампанскому особое значение среди вин. Сюда же относится спор о том, чем же собственно является устрица; это останется нерешенным, пока осязание (тактильность) не приведется к норме. Вкус принуждён переходить собственные границы; и он признателен, если к нему на помощь придут с капелькой лимонного сока... Вообще кажется, что осязание, из которого можно вывести все другие чувства, играет особую роль в познании. Подобно тому как мы, если нас оставляют понятия, снова и снова должны прибегать к помощи созерцания, также при разнообразных ощущениях мы возвращаемся непосредственно к тактильности. Поэтому нам так

#### Валерий Савчук - Топологическая рефлексия

фестировал реабилитацию телесных, эротических, инстинктивных импульсов, соединяющихся в эстетическом опыте, В. Беньямин с его синэстетикой, А. Арто, Ж. Батай и многие другие предвосхитили мыслительную ситуацию, в которой образность в ее исключительно визуальном модусе репрезентации трактуется идеологическим анахронизмом или способом колонизации: «Прежде чем поглотить пространство с «прожорливостью, редкой в истории человеческих миграций», первопроходец сначала поглощает его глазами: в Америке все начинается и все заканчивается ненасытным взглядом<sup>1</sup>.

Но если вспомнить, сама эстетика в основе своей неотчуждаема от соматики, от фюсиса в древнегреческом его понимании, как дисциплина возникла в качестве реакции на господство картезианской картины мира, сфокусированной на порядках разума и противопоставила последней дискурс тела, всю совокупность до- и внеразумных ощущений. Но в последствии, формы культуры стали довлеть над опытом, воображаемое над эмпирическим, точность исполнения над импровизацией, сознательность над неотрефлексированным движением, эстетика лишилась телесной составляющей. Логическим завершением можно считать то, что образность в ее визуальном модусе чув-

хочется коснуться кончиком пальца новой, редкой или дорогой вещи. Это жест в равной мере как наивный, так и культивируемый.

Возвратимся к стереоскопии: ее эффект состоит в том, что вещи «берутся» внутренними щипцами. Эффект стереоскопии происходит из одного чувства, когда оно словно бы расшепляется, обеспечивая утонченность касания. Настоящий язык, язык поэта, отличается словами и образами, которые схвачены, словами, которые, несмотря на то, что нам они давно известны, распускаются, как цветы, и кажется, что от них проистекает нетронутое сияние, цветомузыка.

Каждое стереоскопическое ощущение вызывает у нас головокружение тем, что мы чувственное впечатление, которое представлялось нам прежде всего на своей поверхности отведываем в глубине» (Jünger E. Das Abenteuerliche Herz. Stuttgart, Klett-Cotta, 1994. S. 24–27).

 $^{-1}$  Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М., 2002. С. 23.

ственности в стратегиях авангарда трактуется как исторический анахронизм. Трудно не увидеть параллель искусству в науке, когда речь заходит о теле, возникновению перформанса сопутствует переосмысление природы техники в антропологическом ключе, которое отчетливо заявил Марсель Мосс: «Я называю техникой традиционный действенный акт (и вы видите, что в этом отношении он не отличается от акта магического, религиозного, символического). Необходимо, чтобы он был традиционным и действенным. Не существует ни техники, ни ее передачи, если нет традиции... Мы имеем дело с техниками тела. Тело есть первый и наиболее естественный инструмент человека. Или, если выражаться более точно и не говорить об инструменте, можно сказать, что первый и наиболее естественный технический объект и в то же время техническое средство человека – это его тело... До инструментальных техник существует совокупность техник тела» . Аудиовизуальная информация клиширует и форматирует наше сознание, и мы начинаем воспринимать все в модусе безучастности к нашему телесному опыту<sup>2</sup>. Даже реальные катастрофы, войны и теракты в информационных блоках телевещания воспринимается нами клипированным взглядом, взглядом, застывшим и остекленевшим от экрана. Анемия зрителей прогрессирует, появляются первые симптомы «скорбного бесчувствия». Писатель Андрей Левкин

<sup>1</sup> *Мосс М.* Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 248.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> «Эту тенденцию, впрочем, заприметил еще В.В. Розанов: «Вся "цивилизация XIX века" есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака... Кабак прошел в книго-печатание. Ведь до XIX века газет почти не было (было кое-что), а была только литература. К концу XIX века газеты заняли господствующее положение в печати, а литература – почти исчезла» (Розанов В.В. Сочнения. Л., 1990. С. 252). Под кабаком он понимает разрушающее теплоту связей традиционной общины пространство. В.В. Розанов – один из первых, кто отважился дать слово чувствующему телу: «Только то чтение удовлетворительно, когда книга переживается. Читать "для удовольствия" не стоит. И даже для «пользы» едва ли стоит. Больше пользы приобретаешь "на ногах", – просто живя, делая» (Там же. С. 253).

по этому поводу обронил фразу-диагноз: «Мне совершенно наплевать, что кто-то, где-то, кого-то убивает». На фоне торжества заявленной еще в начале XX века эстетики скорости – «красоты быстроты» (Маринетти) – терпят поражение большинство попыток сделать так, чтобы художественное послание сохраняло чувственный накал на всей дистанции от замысла до зрительского восприятия. Интерактивность чаще декларируется, чем производится. Для ее реализации художнику-акционисту приходится воздействовать на зрителя не через аудиовизуальный, сколько через тактильные, обонятельные, осязательные и т.п. каналы восприятия. Добавим, что критика идеологии общества потребления информации эффективна не только тогда, когда выражена в слове, но когда выражена в психо-моторике, микро-физике движения, эмоциональном жесте. Только тогда v современника появится шанс вовлекаться, сопереживать, сочувствовать, когда он сможет разделить боль другого. Но если художник ранит только себя, не задевая зрителя, – решает свои личные проблемы, что естественно неплохо (арт-терапия – сегодня вполне легитимное средство лечения). Но, что может задеть сегодня зрителя, пресыщенного потоками аудиовизуальной информации, изливающейся и потребляемой с такой интенсивностью, при которой теряется способность эмоционального отклика?

## Расположение тела в пространстве

Поиск «подлинного бытия» и обстоятельное продумывание понятия «почвы» подтолкнули М. Хайдеггера к работе, посвященной искусству «Искусство и пространство» (1969). Пространство переосмысливается им в связи с новым пониманием скульптуры. Ко времени «Время картины мира» пространство, согласно Хайдеггеру, трактовалось как геометризированное, лишенное мифопоэтической силы, чувствительности и органической целостности Космоса предшествующих эпох. В этом смысле пространство

есть производная общей научной картины мира, которая со времен Декарта неуклонно отождествлялась с самим миром, а затем и подменила его. При этом стоит заметить, что авторы концепций гораздо глубже осознают иллюзорность претензии на всеобщность своих выводов. Так, Декарт, изложив «Первоначала философии», заключил: «Тем не менее, не желая полагаться слишком на самого себя, я не стану ничего утверждать... Я даже не желал бы, чтобы читатели верили мне на слово»<sup>1</sup>. При этом, как обратили внимание исследователи. Р. Декарт говорил от «первого лица», современная норма говорить «от третьего» и «множественного лица» есть речь от имени нововременного, лишенного тела субъекта<sup>2</sup>. Хайдеггер свою картину мира не создал, но, разрушив иллюзию единственности и всеохватности прежней, показал, как не видеть то, что принято видеть, открыть в себе способность стать в «просвете бытия»: «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия»<sup>3</sup>.

Только ощущая себя ответственным за изменения и мутации, происходящие в мире, человек может стать философом и художником. Сегодня, в эпоху не только технической воспроизводимости искусства, но и технической его производимости подавляющее количество нашей информации мы считываем с плоскости экрана, листа газеты, страницы книги, рекламного щита и т. д., а навык «восприятия всем телом» (А. Майоль) у современного человека либо утрачивается, либо не развит вовсе. Не в последнюю очередь в этот процесс вносит свою лепту фотография. Из-за того, что наше восприятие мира, а вследствие этого и само сознание, стало плоским, как экран телевизора или монитора, скульптура, требующая пространственного представления и воображения, утратила своего зрителя. К шестидесятым годам XX века интерес к ней упал настолько, что Барнет

<sup>1</sup> Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. І. М., 1989. С. 422.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998. С.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме: Пер. В. Бибихина / Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 198.

Ньюман иронично заметил: «Скульптура – это то, с чем ты сталкиваешься, когда отходишь назад, чтобы получше рассмотреть живописное полотно». Но оппозицией последнему стал поиск пространства жизни, слияния жизни и искусства, искусство тела.

Французский антрополог Марсель Мосс опубликовал в 30-е годы свое знаменитое эссе «Техники тела»<sup>1</sup>, в котором было показано, насколько движения и акции нашего тела. кажушиеся нам естественными, оказываются социально и культурно обусловлены. Демистифицировав «естественность», «природность», он заложил теоретические основы новой выразительности тела, которое утратило привилегию идентичности на основе рациональной самоидентификации. Оно стало продумываться как место встречи безусловных рефлексов, культурных образований, социальных нормативов. Художник стал активно разрабатывать новые выразительные возможности тела. Если романтический образ творца допускал противопоставление тела художника его творению: тело могло быть сколь угодно отвратительным, неопрятным, больным и опьяненным, а произведения, им создаваемые, - прекрасны и возвышенны, то актуальное его прочтение радикальными художниками сняло противопоставление тела и произведения. Тело стало равноправным материалом с холстом, глиной или мрамором. В нем субъект и объект искусства стали одним и тем же.

Искусство тела и перформанс выступили оппонентами сведения пространства к двухмерному визуальному образу. В перформансе тело участвует во всей своей полноте, во всех аспектах положения тела в мире, выражая как расположение к нему, так и нерасположения, чувство радости и безысходности и покинутости, пресыщение избытком информации, так и отсутствия реальных переживаний. Художник-акционист пишет телом знаки-символы, искусствовед, читая эти знаки, встраивает их в традицию, доби-

355

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Мосс М.* Техники тела // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

ваясь ясности на основе господствующей рациональности. Он хранитель каталога уже осуществившихся художественных акций. Философ, если он остается философом, обращаясь к искусству, – обнаруживает концепт, увязывающий в единое целое искусство, общество, самосознание культуры.

Вернувшись к исходному, спросим себя, что же исполняет перформане? Исполняет ли он функцию в культуре, функцию визуального искусства? Делает ли видимым невидимые раздражения, невыносимость которых видна в жесте, позе, движении? Воскрешает ли и исполняет ли архаический ритуал, серьезность которого предполагает не роль, но проявление подлинных сил? Созидательны ли его последствия? Является ли его исполнитель актером? Часть этих вопросов, возможно, станет утверждениями после того, как со всей категоричностью (и присущей ей тонкостью дистинкций) исследователи искусства проведут различия между перформансом как жанром изобразительного искусства и актером как основной фигуре искусства исполнительского

### Экстравагантные аутодеструкции

Но прежде чем предаться греху реферативности — этой академически узаконенной формы не-мысли — и, следовательно, реализовать потребность в упорядочивании во времени или подведение под понятие школы разрозненные точки, — маскирующие свою антифизиологическую геометричность акцентированной наглядностью — зрения на искусство акций, оговорю специфику своего подхода. Начало нового века подталкивает к подведению итогов прошедшего, подавляющих живое событие весомостью страниц написанного, но и ими же картографируются новации в строгом соответствии с избранным методом. Временная дистанция накладывает на акции 50–60-х остывшую интонацию академического дискурса. Статьи в энциклопедиях, отсылая друг к другу, образуют столь же логически безупречный, сколь и порочный круг. Но чего в избытке лати-

ницей, того непростительно мало в кириллической форме исполнения.

В чрезвычайно трудное положение попадает любой исследователь при попытке определить перформанс как самостоятельное направление (многие ставили под сомнение принадлежность его к жанру изобразительного искусства). Это обстоятельство, впрочем, не укрылось от эксперта (позволяют/принуждают ли нормы языка? общественной морали? личного вкуса? писать экспертши? По-розановски отвечаю - не знаю) такого уровня, как Розели Гольдберг: «История перформанса в XX столетии - открыта для интерпретаций, незавершенное пространство с бесконечным числом переменных, которое создано художниками, нетерпимыми к ограничениям более устоявшихся форм искусства, с целью донести свое искусство напрямую к публике. Поскольку для перформанса фундаментальным признаком является синтез искусств, художники привлекают множество дисциплин и медиа, включая в свои материалы литературу, поэзию, театр, музыку, танец, архитектуру и живопись, а также видео, фото, слайды или нарратив. Перформанс не поддается точному или простому определению. В широком значении, это любая форма live art перед публикой, тесно связанная с визуально-пластическим искусством своего времени. Он используется художниками как средство конфронтации с модным художественным истеблишментом либо как путь оживления формальных и концептуальных идей, на которых основано производство искусства.

Обратившись к иным отточенным формулировкам, увидим, что «перформанс (Performance от англ. — исполнять, представлять) — форма акционистского искусства, в которой предполагается преодоление разрыва между акцией и публикой. Перформанс, или, как его называют иначе, «искусство действия», в противоположность хэппенингу проводится в соответствии с четкой концепцией и представляет собой попытку расширить границы изобразительного

искусства»<sup>1</sup>. Брендон Тайлор полагает, что «произошедший из Дада, альтернативного театра и хеппининга 60-х гг. перформанс противопоставил себя товарно-денежным отношениям (его нельзя ни купить, ни продать) тем, что заменил обычные материалы телом художника»<sup>2</sup>.

Не менее авторитетный источник говорит следующее: «Перформанс, искусство перформанса – одно из направлений акционистского искусства, пришедшее в 70-х гг. из США и заменившее флуксус и хэппенинг. Исполнение перформанса организуется часто с помощью кино или видео. и ими же документируется»<sup>3</sup>. Полагаю верным и к тому же конвенционально признанным термином, отражающим способ помыслить себя/время телом, является акционизм: «Акционистское искусство - общее понятие для эстетических действий художников, которые выходят за традиционные рамки художественного произведения и парадоксально реагируют на кризисное состояние искусства в условиях развитого капитализма. Первый шаг в направлении акционизма был сделан в мероприятиях художников Дада и сюрреалистов. Эти ранние акционистские действия оказали влияние на акционистскую живопись. С 50-х годов началась новая фаза акционизма, который включал не только сложное, отчасти срежессированное и тесно связанное с театром и музыкой действие, но и спонтанное инсценирование ситуации. Концептуальный акционизм (флуксус, хэппенинг) действует на сознание человека и призван разрушать привычные установки. Достигаемое при этом единство жизни и искусства, производителем которого является не только художник, - сознательная цель. В противоположность все еще довольно сильно импровизированному хэппенингу в более молодом, так называемом процессуальном искусстве или перформансе, подчеркивался запланированный характер процесса. При этом предусматривалось осознание восприятия, переживания, действия. Очень близок к нему Боди-арт, который воздействовал непосредственным

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Reise B. Seemanns kleines Kunstlexikon. Leipzig, 1994. S. 226.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Taylor B. The art today. London, Calman & Kind LTD, 1995. P. 31.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Der Kunst Brockhaus in 10 Bänden, Bd. 7, 1987, S. 319.

языком жестов, тела, обращением к кинэстетике и тактильности. В противоположность хэппенингу, который должен спровоцировать публику к совместному действию, перформанс рассчитывает на разделение (с публикой), которое одновременно позволяет демонстрацию процесса. Противоречие акционизма в том, например в случае хэппенинга, что участники скорее втянуты, чем имеют возможность речто-то собственное, «они организованы» (В. Хофманн). Зона охвата акционизма простирается от сознательных политических деклараций (О. Дресслер) до эстетического ритуала, в котором происходит освобождение от непосредственных импульсов (например, агрессии) через проживание (Венские акционисты вокруг О. Мюля). Среди прочего, акционисты стремились к созданию нового типа пространства переживаний. Интересен переходный характер акционизма между театром и изобразительным искусством... Возможности акционистского искусства в социализме, свободном от элитарного и отчужденного характера капитализма, теоретически и политически спорны и едва ли могут всерьез реализоваться»<sup>1</sup>. Последнее положение оставлено мною намеренно, так как оно характеризует «инфицированность» аналитиков акционизма левыми убеждениями, которые часто воплощаются в марксистские и троцкистско-маоистские схемы.

Следует, однако, обратить внимание на то, что перенос (точнее было бы говорить о возврате) на Европейскую почву перформанса происходил не без существенного изменения содержания знака, которое происходит в связи с изменением контекста. Для Люси Липпард, например, очевидно, что европейские боди-арт и перформанс обладают иными характеристиками, нежели американские. Так, европейский боди-арт отсылает к другим общественным и философским традициям, он проявляет себя в таких темах, как боль, ранение, насилие, болезнь более бескомпромиссно и с боль-

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lexikon der Kunst. Hrsg. von Prof. Dr. sc. phil. Harald Olbrich. Bd. 1, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996. S. 84–85.

шей угрозой и вызовом телу, чем североамериканские, более легковесные работы<sup>1</sup>. Брендон Тайлор, развивая этот тезис, пишет следующее: «В противоположность этому в Европе возникли работы на тему сексуальности, которые относились к концептам половой идентификации... Кино и видеоработы Ульрики Розенбах и Марины Абрамович продолжили жанр консервации текучих образов. Марина Абрамович включила аутодеструктивный для своей психики элемент, проглотив таблетки, которые прописывают при шизофрении и зафиксировав вызванное ими состояние и реакции публики...

Как наиболее сложный случай Body-Art нужно рассматривать акции Джины Пейн в Париже, которые достигают предела человеческой способности вынести страдания. С 1968-м она использовала свое тело как топос своего искусства, при этом она ранила и терзала перед публикой и передвигающейся камерой части своего тела. Она писала тогда, что «жить в своем теле – означает открывать его слабости, трагичность его границ и тем положенное ему немилосердное рабство, его естественный износ и его нестабильность: это значит осознать его фантомы, которые нечто иное, как рефлексия мифов, созданных обществом: тем обществом, которое не может признать язык тела, так как его устраивает автоматизм, необходимый для функционирования системы». «Рана – память тела, – подметила она позже, - для меня было невозможно реконструировать образ тела, не будучи при этом мясом, не поместив себя в него фронтально, неприкрыто и без дистанции».

Джина Пейн использует фотографа как свидетеля и «необходимую поддержку» при документировании причиняемой себе боли. «Таким образом настигается ядро той диалектики, которая гласит, что поведение будет значимо, если оно сообщается обществу»<sup>2</sup>. «Передовым отрядом» в становлении жанра, как отмечают ведущие исследователи перформанса, являются женщины: «Существенный вклад в

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lippard L. Feminist Essays on Women's Art. New York, 1976. P. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Taylor B. The art today. London, Calman & Kind LTD. 1995. P. 32

перформанс вносят с 70-х годов художницы, акцентируюшие патриархальное насилие»<sup>1</sup>. Радикальные работы художниц были прохладно встречены публикой в ньюйоркском художественном мире в 60-х: «Меня не принимали даже в авангард», - вспоминает Йоко Оно, - «потому что в нью-йоркском авангарде было заявлено холодное искусство, никак не горячее, а то, что делала я, было слишком эмоциональным; в определенной мере они находили все это слишком аномальным». В пост-абстрактно-экспрессинистической школе битниковского холода (Beatnik-Coolness), которая в Нью-Йорке затвердела в минимализм и закоснела во флуксусе, произведения Оно воспринимались как преувеличенные. Фактически Йоко Оно, Шнееманн и Шигеко Кубота – все женщины и все занимались выражением инстинктивной сексуальности и эмоций - игнорировались своим окружением»<sup>2</sup>. Согласно художественной энциклопелии Брокгаvза, перформанс от хэппенинга отличается большим отрывом художника от зрителя. Он «в большинстве случаев проводится отдельным художником, который одновременно является автором, предъявляющим свой субъективный опыт». Другой предшественник перформанса - «флуксус (от лат. течение, протекание) - неодадаистическое направление в искусстве, возникшее на рубеже 60-х гг., которое, во-первых, хотело преодолеть границы между музыкой, театром и изобразительным искусством, а вовторых, - между художниками и зрителями. Первое представление флуксуса произошло в 1957 г. в США, его организатором был композитор Джон Кейдж»<sup>3</sup>. Обратившись к авторитетному исследованию перформансов Элизабет Яппе, приведем ее различение хэппенинга и флуксуса:

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lexikon der Kunst. Hrsg. von Prof. Dr. sc. phil. Harald Olbrich. Bd. 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996. S. 504.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Out of actions. Zwischen Performance und Objekt. 1949–1979 / Hrsg. Paul Schimmel. Wien: Cantz Verlag, 1998. S. 278.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Der Kunst Brockhaus in 10 Bänden. Bd. 3. S. 232.

«Флуксус и хэппенинг называются часто на одном дыхании. Имена многих художников всплывают одновременно в связи с этими терминами... Отцами подлинного перформанса считается Аллан Капроу (Allan Kaprow) и Вольф Фостель (Wolf Vostell), а флуксуса - Георгий Мачунас (George Maciunas), Дик Хиггинс (Dick Higgins), Джордж Брехт (George Brecht), Роберт Филлоу (Robert Filliou)». В общем виде различие между хэппенингом и флуксусом заключается в том, что «хэппенинг делает ставку на процесс в движении, сценарий отбрасывается, однако течение происходящего зависит от реакций публики, его оконча-ние неизвестно. Акция флуксуса - в противоположность "аморфной картине" хэппенинга – определена, остается в руках художника. Публика заключена в себе, однако ожидает выхода из самой себя (или движения дальше, но не за счет своего собственного поступка), а за счет жесткой атаки художника $^{1}$ .

### Точное реагирование

Но вернемся к исходному. Живопись в свое и, как оказалось, на время дала способ относительно – скульптуры, фрески, мозаики, иконы и т.д. – быстрого создания художественного образа, картины. Сегодня перформанс, наследуя традицию скорости и дух живописи и поэзии<sup>2</sup>, «впитывая» реальность, реактивно возвращает художественный образ

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jappe E. Performance – Ritual – Prozeß: Handbuch der Aktionskunst in Europa. München: New York: Prestel. 1993. S. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Обратим внимание, что на превышающую скорость и глубину сообщения поэта обратил внимание еще Декарт: «Может показаться удивительным, что великие мысли чаще встречаются в произведениях поэтов, чем в трудах философов. Это потому, что поэты пишут, движимые вдохновением, исходящим от воображения. Зародыши знания имеются в нас наподобие огня в кремне. Философы культивируют их с помощью разума (ratio), поэты же разжигают их посредством воображения, так что они воспламеняются скорее» (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 575).

ее; не умаляя прочих его функций, – перформанс дает динамическую картину времени.

История жанра дает основание называть хэппениг, флуксус и перформанс формами акционизма. Реактивно донести свое понимание ситуации в контексте времени понятным образом - значит самому художнику быть представлением сил. Для этого необходимо сохранить чувствительность к воздействиям и чуткость самонаблюдения над следствиями этих воздействий. Глубина мысли выражена поверхностью тела, той поверхностью, которая предъявляет собранное, но сокрытое от рефлексии раздражение, переживание, реагирование. Тело художника – понимающее и мыслящее тело. Оно есть текст с записанным на нем концептом понимания местоположения человека в космосе вещей и системы событий. В таком виде понятно сближение искусства, жизни и концепта «искусство жизни». Представление перформанса отличается от других представлений тем, что оно рождает смысл тело-лвижения и чувства. никем прежде не производимые, указывая на сцену жизни как драму, снимая маски, одеваемые в повседневности, раздвигая декорации рассудочного устройства жизни. Его образ не есть представление другого, но отказ от господства иллюзии естественности норм и правил общественного поведения.

Точка жизни, тактильная реакция на потоки, пронизывающие человека, мысль телом и быстрое реагирование составляют смысл современного акционистского искусства. Перформансист находит сюжеты и материал для своего творчества повсюду: в политике, стереотипах сознания, идеологии, религии, производстве, рекламе, театре и ритуалах повседневности. Справедливее будет сказать, что нет, пожалуй, областей, которые не могли бы дать приют акционизму: «Вследствие того что тактильные, телесно иннервированные элементы все больше входят в структуру эстетического восприятия, они все меньше организуются и определяются пространством образов и как бы представ-

ляют собой оперативное пространство практики и события, которое властно пронизывается извне либидинальными энергиями. То, что является «искусством», удаляется от образного пространства произведения к оперативному пространству события, в себе самом самодостаточном»<sup>1</sup>, мысль немецкого исследователя вполне определенно отсылает к акционизму. В ряду устоявшихся форм искусство акций отличает, с одной стороны, быстрота и непосредственность реакций, а с другой – целостность и объемность, или, как принято характеризовать искусство эпохи становления человека разумного, синкретичность. Его прямая зависимость от интерактивной среды влечет пересмотр техники выражения в сторону ускорения способа сообщения. Перформанс соматически, а следовательно, оперативно соединяет мысль и образ, жизнь и искусство. Он театрален и живописен, музыкален и танцевален, абсолютно спонтанен, ситуативен и срежиссирован, интерактивен и зрелищен одновременно. Он, наконец, кинематографичен в том буквальном – бессловесном – смысле, на утрату которого указывали теоретики кино в тридцатые и сороковые годы: «Когда пропадет экранная тишина. – пропадает 99 процентов кинематографа» (А. Роом). Перформанс продолжает прервавшуюся линию пластического письма или изображения движения – кинематографии – не отягошенного словом и звуком. Впрочем, апофатичные определения перформанса здесь были бы столь же уместны: он – все не: не ритуал, не театр, не танец, не пантомима, не скульптура, не живопись, не шоу и т.д. При этом использование названий театральный, музыкальный, танцевальный перформанс часто банализирует ритуальную серьезность перформанса как жанра изобразительного искусства, сводя его к искусству исполнительскому.

Там, где традиционное изобразительное искусство предполагает в отношении к реальности художественную

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Voss D. Metamorphosen des Imaginären – nachmoderne Blicke auf Ästhetik, Poesie und Gesellschaft // Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels / Huyssen A., Klaus R. Scherpe Hrsg. Hamburg: Rowohlts Enzyklopädie. 1986. S. 239.

репрезентацию<sup>1</sup>, перформансист в большей мере чувствует илентичность. Его действия не являются представлением состояния человека, они и есть сами эти состояния, подобно различию, подмеченному Декартом: «То, что для души является претерпеванием действия, для тела есть вообще действие»<sup>2</sup>. Однако здесь необходимо считаться с важным обстоятельством: художник, как бы правдив он ни был, не исчерпывается этими состояниями. Он может и иначе, если изменится его кредо. В системе означающих современной артритики его действия описываются перформативны-ми высказываниями. Во всяком подлинном перформансе (а их, как впрочем и любых других настоящих произведений искусства, мало, что имеет объяснение, с одной стороны, в том, что перформанс как никакой другой вид искусства не «дублирует» обычные повседневные действия, а с другой нет еще наработанного поля критериев и оценок) есть точка, когда человек попадает в эти состояния и, стягивая и резонансно усиливая, возвращает зрителям весь фон воздействий, информирующих тело. Здесь он соединяет несоединимое: восприятие и высказывание, демонстририруя тело максимально претерпевающее и столь же активно действующее, он есть чистая флексия (то, что в идеале делает актер, играя различные роли) и рефлексия. Топологическое понимание среды помогает нам постигнуть природу перформанса как конверсива внутреннего состояния, отражающего внешние, далеко не очевидные, и до поры до

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Укажем на пояснение Хайдеггера: «Следовательно, мышление — это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в его присутствии и ставит его перед нами. Как такое предъявление, мышление вручает нам присутствующее, восстанавливает его в отношении к нам. Поэтому предъявление — это репрезентация. Слово гергаеsентаци — это более позднее общепринятое название для представления» (Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 143). Тем самым художественная репрезентация сближается с

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Декарт Р. Страсти души: Пер. с фр. А.К. Сынопалова // Соч.: В 2 т. Т.1 М.: Мысль, 1989. С. 482

времени не схватываемые разумом воздействия. Суть перформанса в неустранимой тактильности его реакции на окружающий мир. Все те информационные, экологические, экономические, социальные, психологические и прочие волны, накатывающиеся на человека и прокатывающиеся через него, запечатлеваются во «внутреннем» теле человека, подобно тому, как эмбрион реагирует на изменение окружающей среды и психологическое состояние матери. Художник-акционист преобразует воздействия в сигналы тела. Обладая волей к репрезентации, он обнаруживает это внутреннее тело, делает его зримым, воспроизводя скульптуру тела внутреннего или предъявляя новый способ освоения мира.

Именно художник-акционист делает жест в «натуральную величину» человеческого переживания. Репрезентация этих внешних незримых воздействий собирает и превращает их в эстетический объект. Но это не все. Жест акциониста лишь тогда может претендовать на качество, когда является результатом работы художественной рефлексии, когда в него вложены усилия по выражению инвариантного состояния другого, когда есть «концепт» образа и культурная дистанция. Телесный образ, создаваемый художни-ком, результат творчески-рефлексивного самопознания. Предъявления такой точки отсчета, когда человек оказывается среди привычных предметов, а не над ними. Его состояние перформативно, поскольку указание на переживание и само переживание здесь совпадают. Они – две стороны одного и того же.

Параллели действий перформансиста с реакцией физической непереносимости столь же наглядны, сколь и глубоки. Хорошо документированные «опыты» над людьми в лабораториях немецких и японских «ученых» в годы Второй мировой войны на предмет границ выживаемости человека в разреженном воздухе, в низкой/высокой температуре и пр. свидетельствуют о невменяемом поведении людей в критической для жизни ситуации. Они расцарапывали себе лицо, тело, вырывали волосы, заламывали руки. Современные экологическое, психологическое,

идеологическое и прочие воздействия на человека оставляют свои знаки, записываемые на теле человека. Они переживаются внутри, но до поры до времени они не обнаруживают себя во внешней реакции человека. Но на определенном этапе (вслед за художественной рефлексией) происходит конверсия внутреннего раздражения во внешнее движение: в жест, движение, действие. Часто присутствующая в них сила и интенсивность аутодеструкции сигнал невыносимости, или, точнее сказать, - непереносимости среды, в которой оказался человек. Точно описанное в экзистенциализме неподлинное существование кроме мировоззренческого поиска и индивидуального решения имеет не только литературные и кинематографические формы выражения, но и форму перформанса. Что, собственно, подтверждает старую истину: художник по существу своего дела не может не выражать общее переживание, собирать в целое опыт повседневности, то есть не может не реагировать, не сообшать болевые точки времени. Перформансист, обладая наиболее быстрым способом осуществления замысла, ответствен за предъявленную скорость своей реакции. Именно последняя, не оставляя времени на продумывание и коррекцию симультанно с событием производящегося жеста, требует от него безупречного вкуса при создания телесного образа, на изломах, обрывках, спазматических судорогах или безвольной пластике которого чуткий зритель считывает не пантомиму или литературный сюжет, но телесный образ адекватный современному поэтическому образу, картине, музыке. Катастрофа вербального, а посему – по определению – запаздывающего сообщения, сцепляющего слова в осмысленную фразу, рождает последовательную цепь движений, уместность которых есть гарант их подлинности.

Перформанс тем, что являет собой некое, выходящее за скобы повседневной жизни нерациональное и непрагматическое действие, воскрешает ситуацию первораны, первоболи, первого сдавленного культурой крика и жеста. В по-

токах актуальных сил и воздействий, ими производимых, имеются устойчивые образования, которые структурированы, так же как в архаическом сообществе. В этих сгущениях происходит то же, что осуществляется в ритуале, – переход в сакральное пространство-время, в предельно типическую ситуацию любого представителя архаического мира. (Не делая уступку структурализму в целом, отступлю в частности, объединив пространство-время ритуала и действий акционизма.) Именно поэтому так трудно иногда, при условии поверхностного слепка раздражений повседневности и пространства массовой психологии, представлять перформанс в инородной среде, в другой стране.

За акцией, если она художественна, остается одно неотъемлемое свойство – дарить смещение норм реактивности и показывать конструкцию естественных форм поведения в культуре. Однако естественные признаки современного человека подобны знакам на теле Квикега – героя Мелвилла из Моби Дика. Родившись на тихоокеанском острове. Квикег получил в наследство от сородичей всю «космогоническую теорию» племени «вместе с мистическим трактатом об искусстве познания истины», которые он сам прочесть не мог. Подобно Квикегу, современные люди не ведают о знаках, записанных на их телах социумом, техниками власти, легальными способами осуществления желания. Художник не только носит эти знаки, но и, читая их, доносит нам смысл написанного. Но характерно, что смысл ищется не в сакральной герменевтике, видящие в телах египетские иероглифы тайнописи. Тела не несут скрытый смысл борьбы космогонических сил, но отсылают к условиям производства актуальной фигуры тела.

И как только зритель вовлекается в действие, он сразу же попадает в зону провокации жеста (который есть не что иное, как адекватная — потому в высшей степени вынужденная — форма реакции на совокупность раздражений, травмирующих человека); раскрепощенное сознание и возросшая степень свободы телодвижений провоцируют завершить намеченную мысль телом, поскольку здесь, в паузе перехода от одного движения к другому, есть мгновение

абсолютной свободы, в котором и художник и зритель равны Внутреннее лвижение спеплено с внешним лостоверностью внутреннего состояния. Этот опыт искусства, согласно И. Канту, «благотворно встряхивает наше тело», «вызывает полезное для здоровья движение» и выбрасывает участника и зрителя интерактивного перформанса за пределы обычной ситуации, за пределы форм, нормирующих телесность в повседневности, и, наконец, за границы символических порядков, гарантирующих комфорт. Сопряжение готовности открыться до конца своему переживанию и удивление от точности образа, в котором выражает себя/меня художник, - одна из главных интриг акционистского действия. Художник делает шаг, который, вычеркивая все представимые возможности, отсылает к психосоматическому переживанию, в котором человек собирался воедино, мог пребывать во времени до производства и потребления, то есть вне денежного эквивалента всех событий.

Художник работает со всеми объектами, в том числе и новыми технологиями, чтобы дать им другое значение, чем их прагматическое или чисто техническое предназначение. Так, театр, например, есть проект, нуждающийся в сцене нашего пространства сознания, нашего ментального пространства, поскольку он моделируется письмом. Роман есть внутренний театр событий. Балет, который начался вместе с танцем хора трагедии, был представлением нашего чувства, которое становится господствующим вместе с культивированием взгляда. Искусство перформанса дает телесные образы метафорическим интерпретациям воздействий, которые осуществляют наши технологии на нас самих. В эстетической плоскости рассмотрение перформанса сталкивается с формами, которые вбирают всю историю человека, весь багаж его мифологии, религии, философии и искусства. Он есть реакция цельного человека, ужаленного циви-

 $<sup>^1</sup>$  *Кант И.* Критика способности суждения: Пер. с нем. Ю.Н. Попо-ва / Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 354–355.

лизацией. Языком перформанса, который заново открыт в XX веке и который не менее «гибок и мощен в своих оборотах и средствах», чем язык поэтический, художник говорит нам о том, что «эксклюзивная и фрагментарная «точка зрения» ученых Ренессанса начинает уступать мультиплицированной и инклюзивной (включающей) «точке жизни» (Lebenspunkt) глобального человека. Человек исчезающий больше не имеет перспективного взгляда, так как он одновременно есть везде. Точка жизни соединяет тело и дух в едином синтезе, ею соединяются всегда достаточная, требовательная, строгая истина нашего окружающего мира» 1. Он использует энергию жеста, звуки, запахи, визуальные образы, коллективные действия, медитативные состояния, страхи и ожидания, табу и карнавально-праздничное чувство его нарушения и т.д.

### Критерий актуального искусства

Но чем отличается реакция на событие художника от реакции не-художника? Пока ограничимся общим местом – художественной рефлексией. Последняя не есть незаинтересованное отношение к действительности, но следствие идиосинкразии на вторжение во внутреннее пространство привычной, но запредельно уплотнившейся информации, либо новых явлений, порожденных как социумом, так и технологиями.

Будучи порождением Западной, отягощенной двумя тысячелетиями христианской, аскетичной к живому образу вне веры и отвлеченной от мира сущего культуры, акционизм представляет собой обращение искусства к своим корням, а именно к дионисийской, связанной со стихийными силами топоса, местной традиции. Слияние с забытой формой философии, с философией, активно участвующей в жизни полиса (или информационного мегаполиса современности), влечет и «возвращение» соответствующего типа

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kerckhove D. Täuschung der Eigenwahrnehmung und Automatisierung // Kunstforum. Die Zukunft des Körpers II. 1995 Bd. 133. S. 123.

рефлексии – топологической рефлексии, которая включает основание мысли в саму мысль; она – рефлексия из определенного места и времени, приоритетом имеющая контекст мысли и чувства в их неразложимости на составляющие элементы, рефлексия, помещающая тело в дело мысли и сферу заботы, рефлексия, понимающая, что ее порождающая структура – тело и топос, точнее тело-топос как целое – создает онтологические условия его существования, возникла прежде осознанной целерациональности и, наконец, рефлексия, реабилитирующая Логос в качестве принудительной силы конкретного действия, разворачивающегося скорее по логике опыта выживания в данном топосе, чем по траектории, задаваемой всеобщностью и универсальностью геометрии мысли.

Но что нового может дать топологическая рефлексия в отношении анализа такого феномена, как перформанс? Перформанс как мысль телом может быть вписан в структуру топологической рефлексии. При всей кажущейся несовместимости институциональных пространств и проблемных полей они имеют то несомненное сближение, которое трудно игнорировать. И топологическая рефлексия, и перформанс указывают на существование другого мира, но если мы употребляем термин указывать, то мы рискуем тотчас оказаться внутри пространства оптических реалий, так как указание является разновидностью определения, которое в логике называется остенсивным (от лат. ostendeге – показывать). В нем значение слова проясняется указанием на предмет, этим словом означаемый. Но речь здесь идет о том, что ни указание, ни выделение или отвлечение отдельных признаков конкретного предмета или явления не составляют того, что мыслится под сопоставляемыми процедурами, или, точнее, действиями. В них происходит то, чего нет в полном реестре логических определений - вовлечение. Вовлечение в область, которая не показывает себя, но, напротив, сокрывает, и в своей скрытности, неявленности и неочевидности она возбуждает тотальное пере-

живание, в том числе вытесненное и забытое. Перфор-манс дает не зеркальный образ («зеркало копирует устремления тела. вместо того чтобы откликаться на них свободным изменением перспектив»<sup>1</sup>), но образ осуществленного желания. Если мифологические Герои не должны были оглядываться и прислушиваться, то отвлеченный рациональнотелеологический разум обязывал для уверенного движения вперед проделывать рефлексивные акты. удостоверяющие надежность исходных принципов. Если исход из царства Аида, как и рождение Космоса, Рода, Первопредка в силу кругового, то есть непоступательного, движения архаического времени заново воскрешается и переживается сообществом в ритуалах и мистериях, то в прямолинейном движении оптической рефлексии сознание отражается от исходного, удостоверяет абстрактное тождество с ним, однако не переживает мучительный акт рождения самой его возможности. При этом генеалогия, включающая метаморфозы и мутации, прочно выносится за скобки (скорее, скрепы разума). Конвергенция топологической рефлексии и перформанса вовлекает всего человека, создавая ситуацию непосредственного и тактильного переживания другого.

Объединяет их и то, что они не указывают, но инсценируют первособытие, исходную точку, прорывая семиотические коды культуры, находят язык, в котором означающее еще не оторвалось от означаемого; когда крик от боли раненого тела, от удивления или торжества не отделялся от самих состояний, когда символическое обслуживало в равной мере и коллективное тело рода, и личное тело отдельного его члена, когда зазор между телами еще только намечался, когда те же жест, слово, желамие были внутренними моментами искусства выживания — органо-подобной внутренней трансформацией. Чуткому к архаическим корням языка Велимиру Хлебникову эта ситуация представлялась следующим образом: «Простейший язык видел только игру сил. Может быть, в древнем разуме силы просто звенели

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. Санкт-Петербург, 1999. С. 130.

языком согласных», может быть, язык «мудр потому, что сам был частью природы» $^{1}$ .

Перформанс как и топологическая рефлексия — форма победы над хаосом через уподобление. Он — наследник вечной битвы хаоса и порядка. Хаос неизбежно возрастает, если дисциплина тела не нарушается. Прерывая привыч-

<sup>1</sup> Полобно Хлебникову Ж. Делез, анализируя живопись Френсиса Бекона, замечает, что существенной задачей живописи, равно как и других видов искусств, например музыки, является способность делать видимым силу, которая в других случаях является невидимой, - такие феномены, как время, оттиск, зарождение или вес. Силы представляют себя на теле. Этим силы связываются с сенсацией, понятие, определяемое через сезановскую чувственную форму, которая воздействует непосредственно на нервную систему: «Сила должна направлять себя на тело. т.е. на определенное место в мировом движении, тем становится сенсация». Силой, которая обычно остается незамеченной и в отличие от, напр., движения, которое едва ли могут отличить художники, специально занимается Ф. Бэкон. Его интересует продвижение за поверхность тела: печать (оттиск), отрезки, взаимовлияния, обмен и т.д. Его художественные средства представляют эту силу как деформацию. При этом своим достижением Бекон считает то, что крик для него - высший предмет живописи. Ибо крик есть результат невидимой силы. Эта сила выслеживается художником, схватывается, так полагает Делез, в единичном виде. Крик в картине, как на портрете Папа Инокентий X крик есть крик о жизни. Ф. Бэкон напрашивается на сравнение с Кафкой и Беккетом, которые вопреки страху и уродующей жизни описали новую власть и делали видимыми новую интенсивность жизни.

Делез открывает в живописи три невидимые силы: а) силу изоляции, которые становятся видимыми, когда пятна в формы контуров закатываются за фигуры; б) силы деформации, которые влияют на тело; в) силы растворения (разложения), посредством которых блекнут тела и объединяются цветные пятна. В общем, Делез видит связь между истерией и живописью, так как последняя отказывается от репрезентации. Тем самым «в живописи истерия становится искусством». Многое из того, что Делез говорит о силах, деформирующих тело в живописи, применимо к перформансу, и, быть может, к нему даже более, чем к живописи. (Есть два издания: первое, в 2 томах, при этом 2-й том полностью занят пронумерованными репродукциями, к которым отсылают анализы из первого тома. Второе издание скромнее: только текст. См: Deleu-ze Gilles. Francis Bacon. La logique de la sensation. Paris: Seuil, 2002. 164 р.).

ный круговорот, перформанс хранит топос хаоса в культуре известным со времен архаики способом, который предписывает момент растворения в хаосе, отдачу себя ему с тем. чтобы запустить механизмы самоорганизации. Уподобляясь его деформированным линиям и состояниям. перформанс с предельной серьезностью вовлекает в то, во что человек погружен в повседневности, но что в пространстве культуры и разума не может заявить о себе без утраты образа нормального человека. Перформанс не только интерпретирует жизнь, как драму, ибо только «человек есть бытие, посредством которого ничто входит в мир» , но и возвращает ритуальную серьезность и весомость архаического сакрального жеста. Работая с негативными состояниями: страхом, неуверенностью, абсурдностью, перформанс дает надежду на исцеление, на целостное полнокровное ощущение жизни. Абсурд действий вызывает оторопь разума, закрепляя новые смыслы там, где с унылым однообразием утверждается то же самое, само собой разумеющееся, то, что окончательно амортизировалось в словоупотреблении. Абсурд действует по ту сторону границы смысла, извне, очерчивая и тем укрепляя смысл разумного пространства. Часто на абсурд судьбы указывает не рефлексия, а чистый аффект (Эдип, убивающий отца, исполняет предсказание оракула; Антигона, нарушая запрет Креонта, совершает похоронный обряд над телом брата, после чего, заключенная в пещере, кончает жизнь самоубийством). Аутодеструктивность - реплика мифологического первочеловека, расчленяемого с тем, чтобы, собрав тело, вновь обрести уверенность, прибавление силы, плодородия, жизни. Тело перформансиста олицетворяет собой коллективное тело. актуальная деструкция которого неумолима. Деструктивное безумие переживается и побеждается безумным его удвоением (благодаря этому художник не может не быть аутодеструктивным). В этом качестве перформанс стихийно обнаруживает способ целительного воздействия ритуала на

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 61.

человека. Из «симметрии» инсценированного безумия и безумия современной ситуации «цивилизованного» существования рождается покой, подобный покою, наступающему после того, как индивидуальная психотравма уже отреагировала или боль отпустила. Соотнесение несоизмеримого, соотнесение как переживание и узнавание себя в неизвестном, в табуированном, безумном, кровавом, жестоком, растворение в едином мистериальном теле — все это составляет природу перформанса в той же мере, в какой предполагает П. Рикер, определяя: «Рефлексия — это присвоение нашего усилия существовать», или, иначе, «рефлексия есть лишь присвоение нашего акта существования посредством критики» 1.

При этом необходимо четко отличать действия художников-акционистов от политических акций. Последние, безусловно, прагматичны и целерациональны. У политических акций иная форма взаимоотношений с аудиторией: акционизм, «сбивая установку», ставит в тупик привычные взгляды, означает проблему, политическая же акция представляет собой форму ее решения; аудитория для акциониста — соавтор, вдумчивый и критический соучастник, для политика — противник или приверженец, перформансист играет с аудиторией, политик — на аудиторию, актер — для аудитории. Цель перформанса — художественный образ, политика — власть, актера — убедительная игра.

К аргументам отличия перформанса от театра добавлю лишь то, что перформанс, лишаясь слов актера, говорит языком тела. В книге Элизабет Яппе приведена иллюстрация одного из первых и значительных, по ее мнению, перформансов рубежа 1910 и 1920 годов в России (заметим, что наряду с авангардом в России были удивительно зрелые художественные эксперименты — группа «Производственников», например, — в области искусства акций): «Ди

375

 $<sup>^{1}</sup>$  *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 27.

рижер концерта фабричных гудков и дымовых труб»<sup>1</sup>. Следы решительного прорыва времени зафиксированы в этой акции. В ней и серьезность энтузиазма 1920-х годов, его героический пафос и титанизм ударников первых пятилеток. В этом «произведении» мы видим ни с чем не спутываемый коктейль из архаической телесности и вывернутого наизнанку духа традиционной общины, которые сплавились в коммунальном теле Советской России. Нас здесь подкупает безоглядная вера в истинность и необходимость производимого действа. Даже не чуткий к архаическому контексту человек не может не заметить связи с древними земледельческими, календарными ритуалами, в которых от космоустроительных усилий людей действительно, а не метафорически зависел урожай, в нашем случае - производство на фабрике. Дирижер – рабочий. Вся культовость этой фигуры - гегемона, творца, передового класса - осознавалась исполнителем акции. Торжественности и воодушевленности жеста сопутствует аутентичность внутреннего состояния. Вера в свою неразрывность с целым, в позитивную ценность движения в массе, в процессии, в коллективном хороводе, который в то время выступал в виде процесса строительства новой жизни, утверждающая, в свою очередь, что художник является не просто попутчиком передового отряда строителей светлого Будущего, - отливается в этой акции в переживание важности и необходимости предпринимаемых действий, равно как в свое время были важными и никем не оспариваемые просьбы осуществить ритуал вызывания дождя шаманом. Флаги в руках и газета в кармане – операторы времени, столь точно отсылающие к той эпохе, сколь и разводящие «акциониста» с нашим современником. Символически важные атрибуты работают на идею, на логику происходящих событий, на форму реализации художественной задачи.

Перформанс, если он своими действиями не соединяет различные миры, обречен на театральность в негативном

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jappe E. Performace – Ritual – Prozeß: Handbuch der Aktionskunst in Europa. München; New York: Prestel, 1993, S. 11.

смысле этого слова. Хотя внешне он порой и напоминает театральное лействие, однако нет ничего более чуждого ему, чем дух театра с его господством воображаемого над реальным, с его разделением сцены и зрителя, с его господством текста и представлением режиссера о смысле его представления, включающем как версию речи и поведения актера (на фоне того, что вербальное сообщение в цивилизации образа основательно себя девальвировали), так и предполагаемую реакцию зрителя. (Заметим «странность» языка: в театре – зритель, а в галерее – посетитель, хотя здесь он только смотрит, а в театре еще и слушает, а может и проявлять и влиять на происходящее аплодисментами или гулом неодобрения и освистыванием.) Если театральный спектакль держится с режиссированным единством слова, жеста и смысла, то образ в перформансе создается вне слова. Однако даже тогда, когда слово включается в действие, оно скорее исполняет роль кавычек по отношению к «странным» действиям перформансиста. Здесь естественно возразить, в современном театре также можно встретить представление без слов, но тогда, скорее всего, мы будем иметь дело с паратеатральными формами, граничащими с пантомимой, современным танцем или перформансом. Пример подобных пересечений/объединений жанров в Петербурге дают «До-Театр» Евгения Козлова, группа «Ахе» (Максим Исаев и Павел Семченко) и царскосельская группа «Запасный выход» под руководством Юрия Соболева.

Природа перформанса ближе искусствам изобразительным, в которых «автор» и «исполнитель» — одно неподцензурное рассудку телодвижение. Но изобразительность его особого рода. Вместо того чтобы представлять глубину эмоционального переживания и играть или ставить трагедию, в перформансе концентрированно проживаются и, отрефлексировавшись, возвращаются отрезки его/моей жизни; художник делает это проживание произведением, в котором объективируется картина воздействий контекста. При этом он не отрицает и не осуждает реальность, а лишь

демонстрирует следы ее предельных напряжений, противоречий и конфликтов на теле человека. Представляя «слово» дорефлексивному желанию, он запускает механизм тактильной формы реагирования, поскольку «в тактильной области отсутствует эквивалент того, чем в области оптической является созерцание» Перформансист инсценирует телесную свободу выражения, но не более в негативном, например криминальном, чем в позитивном — театральном — смысле.

Необходимость различения перформанса от танца связана с тем обстоятельством, что часто танцоры, танцевальные коллективы, называвшие себя прежде «экспериментальный танец», «свободный», «неклассический», «импровизационный», «контактный» и пр. танцы, стали в одночасье именовать их перформансами. В связи с этим спросим себя еще раз: в чем же существенное отличие танца от перформанса? Танец уходит корнями в ритуал, у него долгая история. Представляя коллективное тело, он работает с типичными ситуациями труда и праздника, торжества, брака, подготовки к охоте, севу, войне. Он задает ритм и рисунок исполнителю. Перформанс же есть реакция локальная и индивидуальная. Его действия не исполняются, но, повторюсь, проживаются, хотя и могут дать форму актуальному движению, и, по сути своей, он не воспроизводится, так как обладает индивидуальным почерком и индивидуальной образностью, подобно образу живописному. Подлинный перформанс нельзя ни исполнить, ни повторить. В акте перформанса создается образ, который инициирует осмысление культуры, топоса, времени. Перформанс не играют – его создают, как картину или музыку. Перформанс большей частью производится один раз, документируется, а затем существует в культуре как артефакт; у него нет сценария, но есть замысел, как у живописной картины. Говоря театральным языком, он сплошная реплика в сторону – парабаса, сказали бы современники Софокла. Он не играет

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе. М., 1996. С. 60.

роль, он доносит то, что есть, демонстрируя и комментируя, переживая и понимая одновременно, привнося бытийный контекст. Он, по сути, есть древний ритуал, в котором язык тела не является средством передачи мыслей, но, вбирая типичные ситуации, он сообщает актуальные восприятия и переживания человека, те восприятия, которые, по глубокому замечанию Мерло-Понти, включают момент «деперсонализации», некой общности переживания (не будь которой мог ли вообще существовать жанр перформанса в изобразительном искусстве?), поскольку «некто во мне воспринимает, но не я воспринимаю».

Театральные и танцевальные поиски новых форм выразительности в эпоху иконического поворота в начале XXI века укрепились в своем движении к подлинности и непосредственности выражения, которые давал перформанс. Произошло обогащение театра и танца внетеатральной выразительностью. То, что в прошлом веке художники-акционисты активно отвергали соотнесение их с фигурой актера или исполнителя танца, а с другой – теоретики и театральные режиссеры не принимают перформанс в качестве жанра изобразительного искусства, век нынешний театральный или танцевальный перформанс принимает как норму. На 59-м театральном фестивале в Авиньоне 2005 г. самым представительным жанром стал театральный, музыкальный и танцевальный перформанс. Так, уже упоминавшаяся выше радикальная югославская художница Марина Абрамович, представляющая здесь Голландию, на этом фестивале показала премьеру своего театрального перформанса – ремикс старых перформансов в виде спектакля, - в котором она рассказывает личную историю, выраженную в известных публике перформансах.

## 16. Фотография – поза логоса

Репрезентация идеи реальности

Художниками, искусствоведами, философами давно подмечено: изображая другого, художник изображает себя. «Кого бы ни взялся изображать человек, он всегда играет вместе с тем и себя самого», - говорит Монтень<sup>1</sup>. Вот наблюдение Поля Гогена: «Модели – для нас, художников, - это только типографские литеры, которые помогают выразить себя»<sup>2</sup>. Но есть и другая прямо противоположная точка зрения: В.А. Фаворский отмечает, что «метод искусства, так же как и науки, строится на том, что человек забывает себя ради правды в искусстве или науки, ради красоты и справедливости»<sup>3</sup>. Но и присутствие «кроткого» – назовем его так – художника, хочет он того или нет, осознает или не осознает, одним своим присутствием изменяет ситуацию непрерывного диалога взглядов, поз, выражения лица, улыбок и пр. сигналов коммуникации, трудно поддающихся осознанию взаимодействия: запах, цвет одежды, рост собеседников; диалог либо гасит, либо провоцирует раздражение, рождает умиротворение или бурю эмоций. В любом случае происходит то, что: «человеческие лица определенным образом производят друг друга: они формируются в вибрирующем круге прогрессирующей взаимной открытости друг другу»<sup>4</sup>. Это же подмечает и это же пытается выразить поэт и художник Анри Мишо: «Что я хотел бы научиться писать, так это флюиды между людьми. Всякий портрет - это компромисс между магнитным полем рисующего и рисуемого»<sup>5</sup>. В любом случае, если речь идет о художнике, то мы имеем выражение внутреннего мира художника, как то подметил Поль Гоген: «Когда я вижу портрет, написанный Веласкесом или Рембрандтом, я едва замечаю черты изображенного лица, так как у меня внутреннее ощущение того, что передо мной - моральный

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Монтень. М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 1 и 2. М.: Наука, 1979. С. 77.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Мастера искусства об искусстве: В 7 т. Т. 5. Кн. 1. Избранные страницы из писем, дневников, речей и трактатов. М.: Искусство, 1969. С. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Фаворский В.А. О художнике, о творчестве, о книге. М., 1966. С. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Слотердайк П.* Сферы. Т. 1: Пузыри. СПб., 2005. С. 170.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Пространство другими словами: Французские поэты XX века об образе в искусстве. СПб., 2005. С. 63.

портрет этих живописцев. Веласкес глубоко царственный. Рембрандт – волшебник, – глубоко пророческий»<sup>1</sup>. Сюжет об изображении себя художником касается не только изображения своего представления о мире, ценностей, установок, но и изображения своего тела. В этом случае объяснения, как правило, сводятся к тому, что художник, изображая другого, пропускает его образ через умение своей руки, через жест, через позу своего тела, воплощая другого, он тем выписывает другого в формах своей телесности.

Если в отношении живописи и графики эта тема разработана, то как она раскрывается в фотографии? Есть ли там нечто подобное? Если я утвердительно отвечу на вопрос, то возникает цепь других вопросов: как может фотограф изобразить себя, впечатать себя в другого, если между ним и изображаемым не работа руки художника, но техническое устройство, фотоаппарат? Он механически фиксирует объект, попавший в его объектив. Если фотограф и выражает свой мир (а с этим уже мало кто спорит), то как он может выразить свою телесность? Да и может ли?

Позволю себе отступление. В теории фотографии XIX и XX столетий выделяются три этапа, ознаменованных следующими фигурами: Уильяма Генри Фокса Тальбота, Вальтера Беньямина/Эрнста Юнгера и Ролана Барта. Каждый из них в свое время определяет отношение фотообраза к реальности — позитивизм Тальбота, теория модерна Беньямина/Юнгера, структурализм Барта. Это, выражаясь в духе Фуко, основатели дискурсивности фототеории. Для Тальбота образ является фактом, для Беньямина и Юнгера — фиксацией эстетического опыта и памятью, а для Барта — элементом структуры. В переходе от аналоговой к цифровой фотографии репрезентируется уже не столько реальность, сколько представление реальности. Образ исполняет роль иллюстращии концепта. Это в свою очередь говорит о том, что сам образ концептуализируется. К настоящему

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мастера искусства об искусстве: В 7 т. Т. 5. Кн. 1. С. 169.

времени, опрокинув все привычные оппозиции: объекта и субъекта, желания фотографа снимать и желания объекта быть сфотографированным, образа и понятия, постструктуралистский дискурс о фотографии обретает собственную самореферентную структуру. В гносеологии образ был исходной формой восприятия: от чувственного восприятия к абстрактным понятиям. Новое его понимание, основательно подготовленое идеями концептуального искусства, рассматривает образ в целом и фотообраз в частности как *репрезентацию идеи*. В ней, помимо провокации, присутствует объяснительный потенциал: почему становится господствующей та или иная система образов, что становится объектом рассмотрения, чем предопределяется фиксация именно этого момента непрерывно изменяющейся жизни, а не другого?

Тезису приверженцев иконического поворота: «нами видит образ», предшествует понимание того, что фотограф видит понятием, точнее, он видит позой логоса, стирающей границы понятия и образа, чувственного и рационального. Этим объясняется то, что фотографы в одно время видят одно и совершенно не замечают другого, а в другое начинают замечать то, что не видели в предыдущую эпоху и т.д., говорит нам о конструкции взгляда, которая опирается на специфический комплекс идей, особенный тип рациональности. Таким образом, первый тезис теории фотографии таков: новые концепты изменяют привычные способы восприятия.

Второй тезис, в теории фотографии с наибольшей чистотой воплощается тенденция реабилитации активности объекта. Эту гносеологическую посылку высказывает Лакан и придает ей популярную форму Ж. Бодрийар и С. Жижек. Здесь идея активности и тесно связанной с ней первичности концепта в образной структуре дополнительной является идея активности объекта восприятия.

Объект ведет себя вызывающе, он желает быть снятым, а фотограф должен задержать дыхание и, замерев телом, «парализовать взглядом» объект (Ж. Бодрийар). При этом замереть и сконцентрироваться настолько, насколько может забыть себя, опасность, связь с миром. Заметим незаин-

тересованный (эстетический по Канту) и независимый (то есть не ощущающий опасности) взгляд – довольно позднее приобретение в эволюции человека. Как в религиозных практиках сосредоточенность и отрешенность требовали высоких стен и законов, охраняющих культовые объекты, так и в практической жизни сосредоточение также требовало определенных навыков. Интересное предположение о преодолении усталости при сосредоточении взгляда на одном объекте сделал Карл Саган. Смысл его в том, что пигмеи, готовящие себя к выслеживанию зверей на охоте, должны иметь выдержку, не доступную «для любого существа, развитого более, чем дракон Комодо. Чтобы суметь вынести подобное напряжение, пигмеи опьяняют себя марихуаной. Марихуана.... это единственное растение, которое культивируют пигмеи»<sup>1</sup>.

## Поза логоса – вид топологической рефлексии

А как сегодня в повсеместности агрессивной визуальной среды возможна позиция концентрированного внимания в отношении черно-белой фотографии? Как не впасть в отчаяние, не отложить встречу с ней на другой раз? Современный человек в тотально прозрачном мире, мире всеобщей освещенности объектов, которые с невероятной скоростью сменяют друг-друга, вспоминает о тени лишь в связи с эпохой свечей и керосиновых ламп, он отучился от концентрации, от усилия всматриваться. Как ему относиться к резким и глубоким теням — одной из важных составляющих языка серебряной фотографии? При этом следует учесть, что ныне человек апроприировал взгляд Бога, стал видеть предмет со всех сторон одновременно, включая взгляд сверху, а при рентгеновской или медицинско-косми-ческой съемке внутренних органов человека — еще и изнутри. К

383

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Саган К. Драконы Эдема: Рассуждения об эволюции человеческого мозга. М., 1986. С. 199.

этому нужно добавить, что его взгляд, «который в эпоху Ренессанса обрел перспективу и устремился за линию горизонта», сегодня обогнул Земной шар и вернулся в исходную точку. Однако экстенсивному движению всегда сопутствует как контртенденция – интенсивное. Как, сев на землю, кочевники стали нуждаться в вертикальном движении ритуалов и мистерий, так и расширение поля зрения, продление взгляда потребовало точки его предельной концентрации. Продления во времени.

Но видим мы не только увиденное другим, но еще в большей степени сделанное и понятое другим. Поза внутреннего сосредоточения, которую принимает фотограф, воспроизводится зрителем. Эту позу я называю позой логоса, которая является телесной в той же мере, что мыслимой. При этом под Логосом я буду понимать нечто явленное, оформленное и данное сразу. В ней реакция, реагирование неразрывны с рефлексией. Поза логоса это не только поза внешнего тела, но и внутреннего тела, которое есть род собранности мыслимого, продуманного, образованного, ставшего. В свете Логоса – мир есть целое, он ритм взаимоперехода субстанций, законосообразность любого состояния и изменения. У досократиков он обладает фундаментально онтологическим содержанием (С.С. Аверинцев).

Возможно, прольет свет на этот вопрос рассмотрение фотографии — как позы логоса. Поза логоса констатирует принципиальную неразрывность мысли и тела, понятия и образа, мыслительных и телесных практик. Поза логоса проявляется в широком диапазоне социальной активности, и в том числе и тех, давших пищу карикатуристам позах первых фотографов, которым подстать позы фотографируемых. Здесь logos обретает тело и форму — telos. Он опирается на доверие к размышлению образом, убедительность и глубину обретая в точности жеста.

Чем масштабнее художник, тем более он ощущает тесноту рамок прежней картины мира, ограничение устоявшихся форм выражения чувственного потока; занимая и принимая позу логоса (именно занимая, усилив же тезис, можно сказать, захватывая ее, так как прежняя поза в культуре прочно срашена и с определенными мыслительными процедурами, и с определенными формами мысли), предлагает новый образ, фиксирующий изменения, произошедшие в мире и в отношении к этому миру. В фотографии, как и в любом ином виде искусства, момент открытия и расширения, момент опережения в постижении меняющегося мира находится в драматическом соотношении с моментом подчинения, иллюстрации, воплощения. Ставя на первое место понятие, делая его исходным, игнорируя при этом причины его эволюции, фотограф заставляет внимательнее отнестись к фотографии как документу, который фиксирует наступающий или господствующий тип рациональности во время ее создания. Позу логоса принимает любой фотографирующий, однако один принимает непривычную, не завладевшую – еще – умами, не перешедшую в стереотипную позицию, а другой удостоверяет господство определенных представлений о реальности. Здесь спонтанность нового понятия и нового образа тождественна. Сам же переход от перспективной в общепринятую осуществляется не без помощи теоретика, который увязывает фотографию в культурный контекст эпохи. Одну из версий подобных инверсий образа в понятие и vice versa мы обнаруживаем в версии Лакана-Бодрийара, убеждающей нас, что это не фотограф хочет фотографировать, но объект желает быть сфотографированным, и его желание первично. Сместив ракурс аналитической активности, мы обнаруживаем слабые взаимодействия, накопление массы которых в итоге дает сильный импульс к пониманию существа дела фотографии.

Во взаимоотношении образа и понятия существуют две крайности, которых следует избегать. Первая — трактовать фотообраз как независимый от культурной ситуации, от идейного и эстетического контекста, другая — полагать, что образ лишь иллюстрирует концепт. Здравый смысл полагает учитывать обе позиции. Однако нынешний акцент на активность объекта познания, на предопределенности взгляда понятием оправдан исторически. Господство аль

тернативной модели, активности субъекта познания, преувеличивавшейся пассивности объекта, материала, натуры, модели уходит в прошлое. Чистоте позиции, исходящей из активности образа или понятия, с одной стороны, и определяющей активности объекта фотографирования, с другой, противостоит идея динамического неравновесия разрешающегося масштабом личности художника, художника, который принимает позу логоса.

Позу логоса отличает то обстоятельство, что она пронизывает все эшелоны культуры, воспроизводит себя во всех ее сферах. Стилистические признаки этой позы мы обнаруживаем во всех жанрах. Каждому направлению в искусстве соответствует своя характерная поза (замечу в скобках, что и историю философии можно представить как смену характерных поз мыслителей каждой эпохи, которые не внешни и безучастны в деле мысли). Логос задает не только оптику наблюдения, но и самонаблюдения, Сократ, например, не хотел выглядеть некрасиво и поэтому попросил удалиться учеников, когда почувствовал, что члены его коченеют. Фотограф парализует взглядом объекты в тех фазах движения, которые заданы его представлением, его пониманием, эстетическим резонансом. Фотография - род собранности мыслимого. Поэтому у фотографа не один, а как минимум два разнесенных во времени взгляда. Первый – в момент съемки, второй – отбора. И здесь два различных мира. Первый раз художник ищет признаки, подтверждающие его взгляд в мире, который содержит все взгляды, а второй взгляд направлен на оценку различных фрагментов уже-схваченного и разложенного на столе материала, из которого отбирается соответствующий построению целого, серии, разные стадии приближения к законченному образу, выражающему его точку зрения.

Но что сближает позу логоса с рефлексией? Собственно, любая поза не является естественно данной. Естественные позы животных четко отсылают к определенной ситуации, конкретному мотиву, позы же человека культурны. Повторю, наиболее близкие к философскому статусу положения теории фотографии обретают себя в теме онтологии фотографии, которая, напомню, стала возможна после того,

как философская мысль прошла через ряд радикальных поворотов, тематизированных как онтологический, лингвистический, иконический, медиальный и пр. повороты. Сделав последний, мышление уже не может выйти за границы визуального образа, поскольку за картиной всегда уже стоит другая картина, а за образом — другой образ. Вместо бытийного измерения существования мы оказываемся перед бесконечной глубиной образа. Осознание сверхзначимости визуального образа индуцирует усилия исследователей проникнуть в его существо. Этому способствует регистрация эволюции от аналогового образа к цифровому и к его повсеместному господству в медиасфере; все это начинается с образа фотографического, и с гибелью его фотографичности — в смысле аналоговости — заканчивается.

Интерес к фотографии – реакция на изменение мира, его фундаментальной метафоры - картины мира, его способа описания. Портреты времени, общества и человека ныне совпадают. Правда, многие не хотят признать в увиденном свое отражение, притом что не только художник, но и философ, как художник (добавим, и как фотограф), предъявляет нам одни и те же образы. Отказываясь от эзотеризма авангарда, полагавшего, что «живопись – для индивидуального, а фотография - для массового потребления» (Беньямин), признаем, что различие индивидуального и массового образа утратило не только привкус героического одиночества и избранничества, но и продуктивность мыслительных интервенций в область видимого. Со временем произошла смена полюсов для масс и для индивидуума: та черно-белая массовая и лишенная ауры фотография времен Беньямина стала уделом немногочисленных ценителей и знатоков, а цветная – продуктом массового спроса и потребления.

Если перформанс — есть конверсив топоса и одновременно наследник дидактической пантомимы истинного поведения киников, принуждающих к концептуальному прочтению своим нерасположением тела абстрактным определениям, то поза логоса есть истинная теория — со-зерцание, есть схватывание и удержание состояния человека в его решимости так воспринимать, переживать, видеть. Поза логоса всегда противится принуждению чужого — общепризнанного — взгляда видеть мной, делать соответствующее выражение лица, принимать позу тела; поза логоса призывает вглядываться иначе, фиксировать и аутентично воплощать эту инаковость в разных претерпеваниях тела. Наперекор «малым злым истинам» унифицированной типичным образом повседневности заявлять свой стиль. Таким образом, конверсив топоса есть выражение внутреннего тела тело-движением, жестом, состоянием, а поза логоса — позой показывает внешнее тело вилящего.

Указывая на экзистенциально важные приоритеты в донесении чувственно воспринимаемой истины, поза логоса напоказ выставляет истину видимого, того видимого, которое в акте видения, согласно Плотину, схватывая иное «становится умом, т.е. видящим взглядом». Поэма, которая согласно Балью есть «мысленная зарубка чувственного на языке, выставляет напоказ родовую истину чувственного (как чувственного), то есть вне всякого уточнения – в отличие от других искусств, которые поставляют истины видимого, слышимого и т.п.)»<sup>1</sup>. Но поэма записывает внутренние - музыкально ритмические - декорации, на фоне которых разыгрываются события языка; избегая определенности и давая волю чистому, не обремененному ставшей формой выражения чувству, поэма остается в сфере по-этусторону воспринимаемого, едва касаясь изнутри поверхности существующего. Как сообщник слова она предает чистоту осуществления аффекта: говорит от имени чувства как такового.

Но поэма не может не вести диалог с визуальным. Видимость, казалось бы, навсегда осталась вне бытия по истине со времен древних греков, однако ныне в эпоху цивилизации образа видимость, явленность и несокрытость вновь стали проблемой философии. Указывая на вероят-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 139.

ность видимого, на его сомнительный, а следовательно, конвенциональный, и на этом основании подлинный характер, мы возвращаем традиционной эпистемологической проблематике экзистенциальное переживание только что осознанной проблемы, подобной той, о которой размышляли Платон и Аристотель.

Поза логоса в фотографии проявляется тогда, когда происходит отказ от истины единственного образа, за сферой которого начинается хаос точек презрения реальности, презрения такой же силы, с какой каждая (точка) претендует на единственность и власть заявлять о своей единственности. Власть своей точки зрения.

# Портрет есть лицо в себе

Но вернемся к оставленному на время вопросу: как можно сфотографировать себя, фотографируя другого? То, что фотограф обладает проективной способностью образа, воплощающего своё представление, а модель – в идеале – должна обладать открытостью и миметической чувственностью уподобления образу и воплощению естественных состояний. Задумаемся, портретируемый в себе (до встречи с художником) никому не известен. Он создает портрет вместе с художником. Не удивительно ли, что только в отношении портрета оба, и тот, кто изображен, и фотограф, в равной мере говорят: «это мой портрет»? Портретируемый становится для нас тогда, когда пройдет чистилище съемки. отбора, когда он вынужден будет участвовать, принимать позы, отвечать на вопросы, свидетельствовать о своей неловкости или невозможности сделать соответствующее выражение, принять позу и, совместив их, сделать то, что он от себя не ожидал, – выражение его и не его одновременно. Поэтому если уже не скукой, то, по крайней мере, общим местом для человека искушенного веет от рассуждений, будто художник, изображая другого, изображает себя, вписывает в образ свою фигуру, свой экзистенциальный опыт,

свои контролируемые или неконтролируемые взаимоотношения со своим телом. Ну а фотограф, выражает ли он себя, делая чей-либо портрет? «Для создания портрета необходима собственная готовность, собственное внутреннее состояние», — свидетельствует петербургский фотограф Александр Китаев.

Фотограф всегда обнаруживает себя в двойственной позиции. С одной стороны, он зависит от внешнего мира, от объекта съемки, от используемой техники и степени освешенности (оговорюсь, речь об аналоговой фотографии). Свое видение ситуации дает фотограф Брассай: «В фотографии мне как раз нравится подчинение объекту и отрицание себя. Что особенно необычно, так это то, что, несмотря на подчинение и самоотрицание, личность фотографа виднеется сквозь все эти помехи. В конечном счете. снимки передают индивидуальность автора так же явно, как и рисунок»<sup>1</sup>. Близкая к точке зрения В.А. Фаворского позиция, отмечает, но не раскрывает, как все же индивидуальность фотографа воплошает себя в портретируемом. С другой же стороны, фотограф обладает властью над видимым (не отсюда ли проистекают многочисленные размышления о насилии фотографии, насилии образа, насилии прямого взгляда). Фотопортрет, может быть, в первую очередь, заставляет задуматься о неравной позиции снимающего и снимаемого. Хотя эти размышления – вариации на известную тему «художник и его модель». Однако в фотографии мы имеем своеобразие техники, которое с уверенностью можно назвать существенным. Фотограф видит себя в зеркале чужого лица и, многократно отразившись в нем, отбирает свои получившиеся образы.

По Анаксагору, и зрительные, и слуховые ощущения сопровождаются болью. И если в целом принять это положение древнего философа мешает повседневный чувственный опыт, то в отношении процесса фотографии оно верно: сопротивление материала, границы светочувствительности

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хилл П., Купер Т. Диалог с фотографией. СПб.: Лимбус Пресс, 2010. С. 61.

мучительны: «Вижу больше, чем могу сделать», - таково общее место самоотчета фотографов. Формы обобщения. разложение цвета или объема и масса других уже известных приемов не срабатывают. Бессознательное сопротивление модели образу, накладываемому на него фотографом, настолько же сильно, насколько упоителен миг победы, когда фотограф - здесь он не отличается от живописца находит свои состояния, отыскивая «избирательное сродство», и *обнаруживает* свой взгляд. Мера преображения у всех разная, но у мастера оно приобретает четкий и рефлексивный характер – у него нет или почти нет случайных кадров. Он уходит от лица как маски, или, как сказал бы Э. Юнгер, «мины лииа», то есть от сети неисчислимых оттенков выражения, которые задаются как внешней, так и внутренней инфраструктурой принуждения. Последнее работает в паре с хорошо функционирующим мышечным аппаратом. Насколько фотограф чувствует себя, настолько же он чувствует другого. В перспективе другого он оставляет отпечаток своей личности. И чем значительнее фотограф, тем более узнаваемы его портреты. Собранные вместе, они предъявляют зрителям автопортрет фотографа. И в этом смысле принципиальной разницы между изображением себя в живописном и фотографическом портрете нет. Но в любом случае портрет остается лицом в себе, поскольку сопрягая внешнее воздействие и внутреннее состояние портретируемого мы принуждены к усилию вступить в диалог и с первым и со вторым, и еще учесть их диалог между собой. Но увидеть портрет – значит открыть себя чужому лицу, принять соответствующую «внутреннюю» позу. Если последовательно входить в мир конкретной фотографии, то неизбежно придешь к позе логоса: частному случаю топологической рефлексии.

# 17. Коммуникант: конфигурация медиального тела

Медиа: от средства к цели

Придет ли прозрение в то, что есть? Этот экзистенциально важный вопрос, заданный Хайдеггером в работе «Поворот», важен нам в деле понимания того, что такое медиа и что они делают с нами. Империя медиа — реальность, которая мобилизует легион подданных. И имя им коммуниканты. Но кто такой коммуникант? Чем он отличается от сообщника или собеседника? Он есть производное средств массовой коммуникации и новых медиа и их же условие существования.

Прежде разговора о том, как медиа, опосредуя коммуникацию, делают коммуникантов, мы должны ответить себе на вопрос: что есть медиа? Как они или оно (важно оговорить здесь, что оба эти значения предполагаются мной в равной мере) понимаются в современной медиафилософией? Media (от латинского medium) - нечто среднее, находящееся посреди, занимающее промежуточное положение, середина, центр: в мистической и в мифопоэтической традиции медиум (жрец, колдун, шаман, трикстер) соединит основные семантические оппозиции: землю и небо. дух и тело, и тем удостоверял их существование. В различных европейских языках medium означает: и средство, и посредник<sup>1</sup>. Медиум – это человек, легко поддающийся внушению, и, наконец, в физическом смысле - среда. Например, в английском языке значение этого слова раскрывается в слове «посредник», но так же: а) способ, средство, деньги, средство коммуникации (mass media), поддержка, посредничество, середина, промежуточная сту-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Владимир Даль дает такое определение: «медиум – от лат. medium посредник, сообщитель; ныне названье людей, будто бы способных к духовным сообщеньям» (см.: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. М., 1914. С. 815).

пень, промежуточная стадия, среда (вещество, в котором существует что-либо); б) окружение, окружающая реальность, а также и центр, и посредник, и средство, и новая среда: общество, общественная жизнь, гласность, нечто, находящееся в общественном пользовании. Таким образом смысл медиа растворяется в многообразии денотатов, трудно схватываемых в одном понятии. С каждым новым открытием в области медиа создается новая картина мира, в которой иначе структурируются пространство и время, переопределяются категории «активное» и «пассивное», заново конституируется субъект и переопределяются актуальные способы самоилентификации человека.

Основательно рассмотрев историю и содержание понятия medium, немецкий исследователь Стефан Хоффман пришел к следующим выводам: «Слово medium пришло в Германию в XVII веке и понималось прежде всего как естественнонаучное понятие и термин грамматики. Вместе с немецкими словами "середина" (Mitte), "средство" (Mittel), французским "среда" (milieu), итальянским "средний" (mezzo), греческими словами meta и meson, а также со многими другими оно восходит к индоевропейскому корню medh-, medhios. В латинском языке доминируют значения усредненный, середина (пространства и времени), средний размер; средний уровень, золотая середина, средний, половина. Субстантив в классической латыни главным образом означал пространственный центр: с одной стороны, указывает на середину объекта, с другой – центральную точку пространства или нечто лежащее в основе (субстанцию) двух или более объектов»<sup>1</sup>.

По существу дела, природа медиа (вариант медиальности) и медиума едина. Вспомним, голос трансцендентного говорит медиумом тем лучше, чем меньше присутствия индивидуума в медиуме; чем менее говорит он от своего

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hoffmann St. Geschichte des Medienbegriffs. Hamburg, Meiner, 2002. S. 24–25.

имени, тем более он не есть личность в момент трансляции превосходящего его. Донося сообщение, медиа всегда трансформируют нечто в форму общего смысла, переводят на доступный и понятный язык, претворяя уникальное в общее. Вопреки очевидному контрасту значений термина «медиа», крайние точки оказываются суть одно, сливаются до неразличимости, до явленности выражения и действия, как в архаическом ритуале жертвоприношения, экстазе, медитации, воодушевлении и азартном сопереживании спортивной игре. Надо полагать, именно поэтому медиатосторик Вернер Фаульштих и И. П. Смирнов к исторически первой форме медиальности относят не только «похоронный ритуал, но и жертвоприношение».

Но хитрость мирового разума здесь проявляется в том, что в истории средство становится целью, а цель — средством. Вбирая крайности в качестве семантической полноты или, быть может, интуитивно взыскуемой неопределенности; именно неопределенность является привлекательным моментом, поскольку обретает смысл в актуальных дискурсах в таком качестве, которое позволяет использовать этот термин, избегая прямого значения. Медиа оказывается не столько посредником, сколько *средой*, включающей в себя то, что прежде противостояло друг другу: мир небесный и земной, субъективную и объективную реальность, индивида и общество. Универсальность отсылает к неопределенности, а потенциальность — к актуальности, средство — к цели, а начало — к итогу.

Видимо мне не избежать самоотчета о том, как соотносятся понятия средства коммуникации и медиа. В исторически исходной фазе они совпадают. Здесь важны *средства* сообщения. Парадокс в том, что средство сообщало людей, еще не обретших самостоятельности, обособленности, атомарности – в досубъективный период человека. Они были внутренним делом архаического коллективного тела, а затем и архаичного сообщества. В дальнейшем новые медиа (не в современном, а историческом в том, который ему придал Ф. Киттлер, смысле), усиливая скорость, разъединяли людей и сплачивали их на другом. «более высоком».

«более абстрактом», «более метафизичном», уровне. Под понятием «средства коммуникации» акцент делается на средстве и скорости, на внешнем, на сообщении, то в понятии «медиа» все более продумывается трансформация участников коммуникации до пользователей, зрителей, коммуникантов. Акцент смещается. Если средства коммуникации (как наиболее знаковые возьмем: граммофон, фильм и печатную машинку, функции которых сводились к записи, хранению и воспроизводству информации) 1. Поскольку средства коммуникации разобщают близких людей, а медиа соединяют дальних, то и результат их воздействий противоположен. Медиа раскрываются и обретают свою силу внутри нас. Они видят, слышат, обоняют и чувствуют нами. Они – инстанции вкуса и нормы, ничего не запрещая прямо, они делают невозможным косвенно. При этом нормы и экзотические правила субкультуры медиа с невероятной скоростью (невероятной лишь на взгляд старой доброй культуры крейсерских скоростей и «скорых» поездов) переплавляют в норму массовой<sup>2</sup>. Поток, в котором мы уже давно существуем, захватывает все новые сферы, стирая различия «высокого» и «низкого», втягивая в середину, а лучше среду медиакоммуникации, в которой нет места индивидуальных различий, обособленности, своего индивидуального языка. Массовые коммуникации ничего так более не взыскуют, как сенсации экстраординарного события, но, тиражируя и доставляя ее, они создают унифицированное массовое общество, которое не переносит различий, оригинальности, тонкого вкуса. Массмедиа, или рынок об-

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kittler F. Grammophon. Film. Typewriter. Berlin, Brinkmann & Bose, Berlin, 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ср., например, наблюдение Дж. Сибрука: «Благодаря МТV авангард мог становиться мейнстримом так быстро, что старая антитеза – или авангард, или мейнстрим, – на которой строились теории многочисленных культурологов от Клемента Гринберга до Дуайта Макдоналда, потеряла всякий смысл» (Сибрук Дж. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М.: Изд-во «Ад Маргинем», 2005. С. 141).

щественного мнения, допускает строго дозированные версии оригинальности.

Замечу при этом, что медиареальность – новое качество которое возникает на основе системы коммуникации, описанной Н. Луманом. Медиареальность двойственна; ее природа чувственна и сверхчувственна одновременно (чувственно-сверхчувственна), что позволяет ей включить виртуальную реальность как свой закономерный, но исторически предшествующий этап. Перефразируя мысль Фуко из «Воли к знанию», можно сказать: «Социальность находится повсюду, и не потому, что она все охватывает, а потому, что идет отовсюду». Подобно тому, как постмодернистское понимание тела не могло бы появиться не будь трансфигураций традиционного тела в модернистском проекте, или, иначе, метаморфозы образа тела эпохи модерн. родившего свое иное - телесность, не сводимую к анатомическому телу, но являющуюся местом взаимодействия идеального и материального, чувственного и сверхчувственного (см., например, тело «Рабочего» и «Воина» Э. Юнгера, тело «психотика» 3. Фрейда, «тело без органов» Ж. Делеза и Ф. Гваттари). Медиареальность – реальность всех, а не для всех, не произведена внешней всем инстанцией, не привнесена, не дана готовой, она - функция жить вместе, на этом этапе взаимоотношения человека и природы. Именно в этом статусе она становится онтологическим условием существования человека. А в этом последнем качестве - предметом философии, медиафилософией.

### Коммуникант – эпифеномен коммуникации

Не только всевозможные гаджеты, мобильные телефоны, компьютеры, но и их производное – медиареальность – стремительно меняют свою конфигурацию. Но что понимать в данном случае под выражением «конфигурация медиареальности»? Обратимся к этимологии. Конфигурация – термин довольно позднего происхождения (от позднелат. сопfiguratio – придание формы, расположение), – есть внешний вид, очертание, образ; взаимное расположение

предметов: соотношение составных частей сложных предметов. Древние греки мыслили мир устойчивым, неизменным. Пришедшая позже идея mutatis mutandis в значении изменения сообразно с новой обстановкой переходит в область непрерывной трансформации самой формы изменения. Революция утрачивает смысл. переходя в режим так истово желаемой революции перманентной<sup>1</sup>. От формы форм, от надежности мира, в котором привычные вещи переживали жизнь отдельного человека и передавались дальше, от устойчивого порядка и твердости традиции мы переходим к миру увеличивающихся скоростей, текучих одноразовых вешей, к миру постоянно обновляемой компьютерной и программной конфигурации, к миру, в котором самые смелые фантазии утопической архитектуры осуществляются, поскольку и помещения для форумов, и объекты для олимпийских игр, и павильоны всемирных выставок собираются для одноразового события, а затем разбираются. Динамизм жизни зримо воплощался в смене стратегий ведения войны, нового уровня сообщения воинских частей (configuratio), в возведении «Большого каприза», популярности арий из оперы «Риголетто» Верди «La Donna И Mobile», в гимнах скорости художников-модернистов, незримо входил в эстетические предпочтения буржуазии, желающей присвоить уникальное произведение. Любая уникальность тиражируется, а основа, определяющая видимое, дематериализуется.

Последовательность осознания важности произошед-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Петер Слотердайк в своей книге «Испытание себя» писал, что мы живем в эпоху «после революций», назвав ситуацию успокаивающим фактом. На вопрос: почему успокаивающий?, — ответил: «Потому что возникает чувство, что мы и так живем в кронических революциях. Вместо исключительно политических перемен происходят параллельно друг другу и одновременно перманентные технические, символические, ментальные перевороты, которые вызывают чудовищно сложные процессы обучения. Мы живем в эпоху хронических открытий, изобретений и обогащений» («Мап muss sich von allem freimachen...» Ein Gespräch mit Peter Slotedrilik // Information Philosophie, 1999. № 1. S. 34.).

ших поворотов в культуре: от лингвистического и иконического до перформативного – приводит к совокупности «фигураций» – видов медиа. Навык видеть, в той или иной степени опосредующий восприятие человеком вид медиа. будь-то язык, образ или телефон, подводит к идее конфигурации, к осмыслению не фотографии, компьютера или танца в качестве медиа, не конкретного его вида, но медиа как такового. Суммируя, можно сказать, что конфигурация медиареальности раскрывается максимой – все есть медиа. или иначе media ergo sum, что дает ответ на вопросы, каким образом я воспринимаю или не воспринимаю мир, сообщаю себя с другим, о себе, о том, что делают медиа со мной, о том, наконец, посредством чего сообщаю? Не атомарные фиксированные шаги производителя мысли, передатчика, транслятора или адресата - дискретность есть идеальная модель поступательности, - а пребывание в континууме медиареальности, медиакультуры, медиатела. Поставив вопрос о дискретности, мы уже предполагаем разрыв как отсутствие. Акцент на последнем условии сообщаемости определяет специфику медиасубъекта. Вопреки очевидному различию источника информации и получателя ее, крайние точки оказываются суть одно и то же, сливаются до неразличимости, как, например, в подлинном ритуале жертвоприношения жертвующие и жертва являют собой единое тело. Надо полагать, именно поэтому Веренер Фаульштих к исторически первой форме медиальности относит не только «похоронный ритуал, но и жертвоприношение».

Медиа в качестве объекта по определению должно полагаться вне средства, посредством чего нечто может быть схвачено. В результате — исходный пункт становится конечным. Логика же неразличения внутреннего и внешнего, начала и конца, логика сообщения как процесса и одновременно итога его решительно исключает редукцию медиа к средствам коммуникации, к инструментальному прочтению их. Медиа в качестве медиафилософии фрагментирует сущее исходя не из своей природы, но природы существа мысли, то есть не самостоятельно, но доверяя мысли, дви-

жимой ее усилием, ее волей выхватить из нечленораздельности, удержать и предъявить в качестве смысла возможной повторяемости результаты опыта. Таким образом, медиа становятся фундаментальным событием, ведущим к медиальному повороту. Последний, обустраивая философский дискурс рефлексии медиа, тем самым обживает «медвежий угол» отечественной философии, который влечет за собой актуализацию сферы жизненного опыта, искусства, повседневного языка, который – и об этом наглядно свидетельствует собственный лингвистический опыт – наиболее интенсивно пропитывается сегодня компьютерной лексикой и в результате видоизменяется. Конфигурация имплицитно содержит в себе новое качество – метауровень взаимодействия различных медиафигураций. Теоретической репрезентацией нового качества является переход к медиафилософии.

Именно актуальная медиакоммуникация оказалась тем ресурсом, приведшим к непредсказуемым и непредвиденным конфигурациям, рождающим как новый тип субъекта коммуникации – коммуниканта, так и новой же реальности – медиареальности. К настоящему дню их различия становятся все более очевидны. Исток проистекает из различий средств коммуникации и медиа. Средства коммуникации – вне нас, а медиа – внутри нас. Если средства коммуникации сообщают, то медиа и есть сообщение, то есть: они видят, слышат и чувствуют нами, они - инстанции вкуса и нормы; ничего не запрещая прямо, они эффективно делают это косвенно через рекламу «подлинного» и «настоящего» и «самого лучшего»; они со-общение с акцентом на связь, середину, неразрывность, внутреннее. Сообщение – не то что доставляется нарочным ли, депешей ли, азбукой морзе или шифровальной машиной, но то, что достигло, как достигает смысл сказанного, озарение, экстаз. Состояние необратимости фиксируется в новом качестве подобно тому, как говорят о теле влюбленного, ампутированного, трансформированного.

## Медиа в форме масс

Мелиа в качестве мелиа окончательно проявляются тогда, когда обретают форму масс. Иными словами, когда они создают среду тотальной информации и коммуникашии, тогда овладевают массами, а когда становятся массовыми, тогда создают массовое общество. Новые медиа не только задают новую форму коллективного тела, но и инкорпорируются в него. В соответствии с природой медиа необратимые изменения происходят и в средствах, и с участниками коммуникации, и в результатах коммуникашии. Как следствие формируется новая фигура – здесь действует магия точно найденного и широкоиспользуемого теоретиками коммуникации слова – коммуникант<sup>1</sup>. Массмедиальное тело состоит из коммуникантов - но, что ближе к истине. - оно использует коммуникантов в тот же самый момент, когда последний думает, что использует средства коммуникации<sup>2</sup>. Коммуникант безлик, транслируя господствующий дискурс, он – условие его производства, существования и распространения. При этом стоит подчеркнуть, что он есть конверсив медиасреды, реактивно отражающий мутации социального, биологического, психологического, идеологического и прочих тел, составляю-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Термин «коммуникант» используется не только теоретиками новых медиа и современными художниками (см. фильм режиссера Ринго Лэм (Ringo Lam) «Репликант» (2001) с Жан-Клодом Ван-Даммом, который наделен способностью смотреть на мир глазами убийцы, а также стоит вспомнить бесчисленных репликантов агента Смита из фильма-трилогии «Матрица»), но и специалистами традиционных дисциплин: «Язык − орудие коммуникации, необходимый для обмена информацией. При обмене информацией говорящие (коммуниканты) вынуждены координировать свой индивидуальный опыт, и они создают знаки (слова), которые относятся к общему опыту разных людей» (Успенский Б.А. Едо Loguens: Язык и коммуникационное пространство. М., 2007. С. 9). Коммуникантом, по Успенскому, является как адресат, так и адресант – как говорящий, так и слушающий, то есть люди, вступившие в коммуникацию.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ситуация, впрочем, не уникальна: «Человек не "обладает" духом; это дух его "имеет"» – пишет Макс Шелер в 20-х гг. ХХ века (*Шелер М.* Философские фрагменты. Из рукописного наследия. М., 2007. С. 195).

щих тело массмедиа. В актуальности – на поверхности тела отдельного коммуниканта - мы имеем результат воздействий, иначе: конверсив всех природных и цивилизационных изменений, оставляющих на теле свои знаки. Если тело медиума традиционного общества требовало инициации, подготовки, сосредоточенности и транса – в итоге становилось прозрачным для сообщения с трансцендентным, то в эпоху массовой коммуникации человек включается тем эффективнее, чем более он автоматизирован, компьютеризирован и редуцирован к коммуниканту, то есть к атомарному человеку: разобщенному и отделенному от других. Он не проводит более сакральное, но, суммируя повседневное, усредненное, создает плотную, самозамкнутую и непроницаемую для традиции сопричастности медиареальность<sup>1</sup>. Чем более медиа предстают лишь в качестве средства, тем более они внедряются в сознание, опыт, тело, окружающий мир, а если использовать более корректную формулу – становятся условием как сознания, так и практик тела, то есть опытом восприятия/неприятия окружающего мира. Массовая коммуникация и ее производное коммуниканты уже не репрезентируют внешнее, поскольку являются и внешним, и внутренним, и имманетным, и трансцендентным измерением, микромир, не имеющий собственных границ, тождествен макромиру, мгновение - вечности.

Коммуникант сращивается со средствами коммуникации и становится анонимным. Первые осмысления этого феномена можно найти в ставшем крылатым выражении Цицерона epistola non erubescit – письмо не краснеет. То, что нельзя сказать непосредственно, не покраснев при этом, то, используя письмо в качестве посредника – одно из первых медиасредств, – легко «говорится» на бумаге.

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Каждый вид искусства, каждый вид медиальности, отстаивая чистоту и специфику своего языка, не конвертируемого в другой без утрат, вынуждено диссимулировать представление о целостности и объемности восприятия произведения искусства.

Разрывая непосредственность сообщения, оно имеет свои, осознавшиеся со всей серьезностью, последствия за написанное слово: «слова - это слова, а что написано, то написано» или, в отечественном варианте, «что написано пером...». Универсальный язык коммуниканта теснит язык как статус, как указатель определенного культурного слоя, обладающий богатой лексикой и правильностью речи, тот язык, который был языком межличностного общения, вовлекающий, как мы помним, близкодействующие органы чувств. Для становления медиареальности гораздо важнее не личное присутствие, а постоянство связи с адресатом, его достижимость и связанность. Следующий немаловажный шаг в том, что связанность есть добровольный выбор. Коммуникант не может жить без информации, можно сказать, он заражен информационной булимией; недостаток информации вызывает страдание.

Но обращу внимание на то, – у автора подхваченного структуралистами тезиса «язык язычет» («die Sprache spricht») Мартина Хайдеггера язык выступает в двух ипостасях: собственно языка, или языка сущности, и обыденного языка («das Gerede»). Разумеется, коммуниканты не говорят на языке сущности, поскольку язык коммуникантов использует нерефлексивные клише, фразы рекламных роликов, застывшие смыслы и очевидности, а так как их реакция, их чувства запрограммированы извне, они есть своего рода имплантанты медиа; интенции их исходят из внеличностного, а потому абсолютно чистого сознания, сознания медиасубъекта.

Используя медиа, срастившись с ними, человек становится коммуникантом — инстанцией как передачи информации, так и ее среды, формируется гомогенное тело массы коммуницирующих, или медиасреду. Коммуникант есть имя новой формы идентификации, но, подчеркну, — не самоидентификации. Когда специалисты, аналитики говорят о коммуникантах, никто не говорит: «я коммуникант». В самом акте номинации происходит изъятие себя из того, что наблюдаемо. Его основа не только в дереализации персональной коммуникации, но и структур непосредственно-

го межличностного общения доинформационной эпохи. Активность человека редуцируется до активности потребителя товаров, в виде вещей ли, информации или удовольствий; потребитель предствоит форме коллективного субъекта, размеченного и структурированного информационными потоками, ставшего в итоге коммуникантом. Наряду с объективацией коммуникации происходит субъективация вещи. Яркий, в силу наглядности образов рекламы, пример обнаруживает феномен эротики, покидающий ландшафт тела человека и перемещающийся на поверхность рекламируемых товаров. Это дает повод аналитикам визуальности в целом и фотографии в частности говорить о постэротической эпохе – с ударением на втором слоге<sup>1</sup>.

Новое средство коммуникации создает новое качество сообщения, нового субъекта и новую реальность. Ее первые симптомы фиксируются в различных понятиях: «объективная коммуникация», противостоящая «экзистенциальной», направленной на со-общение (К. Ясперс); в особом типе поведения – «стратегическом поведении» (Ю. Хабермас), которое ведет к сознательному или бессознательному обману, к отчуждению и утрате «коллективной идентичности», разрыву с традицией, утрате ориентиров и росту психических отклонений. Хабермас в пространстве концепта коммуникации продумывает положительные последствия ее использования. Именно коммуникация, а не

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> «В ситуации "после оргии", в эпоху, получившую имя «постэротической» или «посттенитальной» сексуальности, после того как в массмедиальной по форме и содержанию культуре стало общепринятым мнение, что мужское и женское – лишь конструкции нашего представления, сюрпризы эротики ждут нас вне тела. Самыми эротичными объектами оказываются рекламируемые товары, которые (и здесь замечательна чистота инверсии) дают почти сексуальное удовлетворение их новому владельцу в момент покупки» (см.: Савчук В.В. Философия фотографии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 116–117; см. также: Савчук В.В. Представление тела в постэротическую эпоху // Обнажение. Новая русская фотография. Клин: Издательский дом «АтСіту», 2006. С. 7–9).

сообщение ведет к созданию «устойчивых межличностных отношений и личностных структур», возникновению «устойчивой нормативной среды». Суммируя, можно сделать вывод, что коммуникативное действие (ориентированное на взаимопонимание) является базой для воспроизводства устойчивых структур жизненного мира.

Здесь уместно сделать одну, на мой взгляд, важную оговорку. О «новом качестве» говорят большинство исследователей медиареальности. Но ее самостоятельность, обособленность и отдельность не являются чем-то уникальным в истории смены средств коммуникации. Каждый исторически значимый эпифеномен культуры есть самостоятельная и обособленная реальность, каковой, например, были миф или религиозное сознание. Например, не сводящаяся к материальным процессам и витальным потребностям человека реальность мифа была и актуальной формой коммуникации, и средой, и способами производства и воспроизводства реальности. Он – мир, населенный «настоящими» мифологическими существами, храмами, церемониями и ритуалами. То же, что подразумевается под данным «новым качеством», фиксирует напряженность момента перехода от одной системы означающих и продуширующих реальность, к другой, ситуацию слома привычного мира коммуникации - новыми средствами формирования нового языка: мобильного, интернетного, письменного или «албанского».

Использование бинарных категорий в анализе формирования медиареальности оправдано лишь до тех пор, пока тенденция еще не проявила себя отчетливо, пока случайность и непредсказуемость не образовали цепь необходимости, приводящей к проявлению нового качества. Уход прежнего, воспроизводящего себя в неизменности мира, схватывается «теорией катастроф» Жоржа Кювье, который исходил из того, что определенное состояние мира с его животными и растениями уничтожается в результате катастрофы и создается совершенно новый мир, с новыми растениями и животными. А старый мир становится областью

археологии, палеонтологии или истории повседневности. Картина мира, создаваемая новыми же медиа, производит и новую артикуляцию сущего, в которой сообшать и быть суть одно, как одним и тем же оказывается и сообщение, и то, чем оно передается. Появление нового, господствующего средства коммуникации ведет к формированию соответствующей реальности. Полобно тому как, «описывая эстетические феномены, на самом деле мы описываем некие способы жизни» (Л. Витгенштейн), с большой долей уверенности можно утверждать, что, «описывая разные структуры медиальности, мы, по сути, описываем не только разные реальности, но и разные способы жизни, разные картины мира, разные языки. Вот как остроумно и живо характеризовала появление нового языка Татьяна Щербина: «"Я на мобильном", - говорю. Физическое мое тело, может, пасется на альпийских лугах или загорает в другом полушарии – я разговариваю с Москвой так, будто мы с абонентом сидим рядом. «Абонент» было первым словом. уменьшившим Землю, люди стянулись в один голосовой пучок. Особенно когда пуповину отсекли - телефонный шнур, привязка к месту осталась лишь у физического тела, «я» – кочевник. На встречи физических тел времени стало не хватать (в XIX веке, кажется, только и делали, что общались, будто сутки были раза в три длиннее), зато я регулярно читаю в ЖЖ «ленту друзей», обмениваюсь комментариями. Виртуальные друзья, прижившиеся англицизмом «френды», - это те, близкие и дальние, знакомые и незнакомые, с кем я состою в диалоге. Тело не состоит, а «я» состоит. Совсем уж ничего материального: ни голоса, ни почерка, ни бумажки, запечатлевающей буквы»<sup>1</sup>.

Обратившись к Н. Луману, заметим, что есть тип сообщения без общения, коммуникации без человека. Луман исходит из того, что не люди друг с другом коммунициру-

 $<sup>^1</sup>$  *Щербина Т.* «Я» и тело // Независимая газета. 18 декабря 2007. С. 8.

ют, а коммуникация коммуницирует сама с собой, она обладает качеством самопроизводста, аутопоэзиса или автопоэзиса: «Коммуникация - не есть способ трансляции чегото, а способ создания новой структуры»<sup>1</sup>. Скажем так, коммуникация становится не только реальностью существования, но всепоглощающей, а потому и единственной реальностью. Эта реальность - производное массовости; сформировавшись посредством медиа, масса становится медиасубъектом<sup>2</sup>. Она уже сама себе и из себя прописывает последовательность трансформаций, которые на начальных стадиях схватываются и описываются в терминах метаморфозы или мутации. Здесь уместно вспомнить излюбленную фигуру мысли Лумана, которая точно подходит к нашей ситуации: «Понятие природы гласит: различное есть то же самое»<sup>3</sup>. Понятие медиареальности открывает нам то, что медиа, сообщение и реальность - суть одно и то же. Способ их объединения дает новое качество – медиареальность. Таким образом, не сами по себе медиа являются предметом медиафилософии, но тот способ отношения к природе, обществу и самому человеку.

## Фантом коммуникации

<sup>1</sup> *Луман Н*. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2004. С. 46.

<sup>3</sup> Luhmann N. Weltkunst // Unbeobachtbare Welt. bber Kunst und Architektur / Hrsg. Niklas Luhmann, Frederick D. Bunsen, Dirk Baecker. Bielefeld, 1990. S. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ницше отмечал: «Когда сто человек стоят друг возле друга, каждый теряет свой рассудок и получает какой-то другой» (Ницие Ф. Злая мудрость: Афоризмы и изречения // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 766). Когда же люди – не важно, осознают ли они это или нет объединяются в сообщество пользователей мобильными телефонами или сообщество телезрителей, потребителей рекламы, когда, как по призыву, становятся рядовыми армии пользователей Интернета, объединенных в единую сеть, тогда отдельный человек отдает не только часть своего рассудка, но и своего ощущающего и воспринимающего тела, образуя новое коллективное, массмедиальное тело, контуры которого, кажется, уже видны, но мутации его столь стремительны, что нас (как объектов исследования и исследователей), уверен, поджидают новые удивительные сюрпризы.

Использование топологической рефлексии для аналитики коммуникации в новой медиареальности позволяет посмотреть на результат этой коммуникации – появление фигуры коммуниканта – с иной стороны, то есть ответить на вопрос, какие трансформации тела должны произойти, чтобы мы зафиксировали господство «бестелесного» субъекта коммуникации – человека, редуцированного до медиапроводности, медиаопосредованности, медиаприсутствия. Оправданием сюжета о коммуниканте сложность использования рефлексии топоса – тем и интригующе, поскольку он есть предельный случай, и при первом приближении невозможность ее использования. Но именно в этом предельном случае проверяется способность рефлексии схватывать и удерживать феномен, описывать их и прояснять механизм формирования. Собравшись, спросим себя прямо, что есть коммуникант?

Коммуникант – актуальная форма интерсубъективности. Коммуникантам нет числа, как нет ограничений в пространстве и во времени, они неотделимы от средств коммуникации, как минотавр неотделим от лабиринта, а кентавр – от воображения. Они создают среду в той же мере, в какой медиасреда создает коммуникантов. Коммуникант – и жертва, и безжалостный инструмент коммуникации. Осцилляция в конкретном акте коммуникации между передачей информации и трансформацией участников коммуникации производит единое тело медиасубъекта. В конечном итоге существо коммуникации требует тождества получаемой информации и трансформированного сознания - медиасферы. Средства информации (неизбежно отбирающие и видоизменяющие события) являются результатом качественной трансформации системы коммуникации. Именно это усреднение – результат трансформации – вынуждены делать специалисты по различным практикам коммуникашии, которые, повторю, имеют дело не столько с людьми.

сколько с коммуникантами — этим субститутом голливудского репликанта в системе «реальных» отношений. Теоретики с легкостью используют термин, который не обратим на себя: сам-то коммуниколог, лингвист, социолог не переводит его в самоназвание.

Медиасубъект наследует родовые признаки субъективной модели, которую находим в различных философских школах. В частности, описание совокупности правил познания и действия на основе разума разработано в рационалистической традиции. Находим ее и в «Феноменологии духа» Гегеля. Его концепт «для нас» вовлекает в познание целого, которое раскрывается в идее «действительного разума», осуществляющегося в структурах взаимодействия. В таком развертывающем себя проекте всеобшности вскоре обнаружилось затруднение в объяснении того, откуда происходят универсальные моральные и теоретико-познавательные нормы, регулирующие конкретные формы жизни. Юрген Хабермас констатирует, что наше время характеризуется тем, что «невозможно не разглядеть симптомов роста нищеты и социальной нестабильности при растущей диспропорции в доходах, нельзя не заметить и тенденции к общественной дезинтеграции»<sup>1</sup>. Способом собрать и удержать общество в динамическом равновесии, привести к единству является введение концепта «коммуникативной рациональности», опирающейся на разумные критерии, опосредствующие связь реальных индивидов. «Действительный разум» продумывается в терминах интерсубъективности как эпифеномена коммуникативных процедур. Имя ему дают исходя из обновленной концепции разума: «семиотический разум» К.-О. Апеля, «коммуникативный разум» Ю. Хабермаса, «лингвистический разум» Г. Шнедельбаха, «интерпретирующий разум» 3. Баумана. Здесь разум – условие диалога, основа общности и основание коммуникации. Общность выработана самим же разу-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хабермас Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на 20 век // Хабермас Ю. Политические работы: Пер. Б. Скуратова. М.: Праксис, 2005. С. 114.

мом, его притязанием на всеобщность и тотальность. Критика последних с позиций контекстуализма, акцентирующих индивидуальность топоса, культуры, языка, то есть не всеобщность и не сводимость множества этосов, языков, жизненных практик к единому началу, одновременно является критикой же классического разума. Будем справедливы и укажем на то, что не все полагаются на разум безоговорочно: «То, что разум выступает фактором общественной дезинтеграции, вызвано главным образом тем, что он изгоняет из жизни архаические силы, которые извечно были закваской и оплотом общества», - пишет, опираясь на мысль Жоржа Батая, Жан-Мишель Хеймоне<sup>1</sup>. Идея свободного доступа к информации и свободной коммуникации, согласно авторам, уповающим на модифицированный разум, приводит к пониманию того, что обретение консенсуса зависит от средств коммуникации.

С точки же зрения новой формы субъективности – сознания пользователей (коммуникантов) – новые медиа есть единственный путь обретения свободы *вместе* со средствами коммуникации, а не игнорируя их. Медиареальность – это не порядок, это – возрастающий хаос, который, как известно, рождает из себя порядок, пройдя высшую точку беспорядка. Чем больше хаоса в медиареальности, тем ближе точка рождения Космоса.

Топологическая рефлексия, пройдя путь от эмпирической, логической, трансцендентальной, абсолютной рефлексии, через искусы романтической соотнесенности себя с высшим или низменным в себе, приходит к осознанию важности образа и образной репрезентации мысли: «размышления вместе с кино», «вместе с фотографией», вместе с цифровой формой самопроектирования, с медиальным характером реальности. Истина рефлексии топоса в равной

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Хеймоне Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Составление, перевод и коммент. С. Л. Фокина. СПб., 1994. С. 204.

мере немыслима и непредставима. Глобальные средства и массмедиальный характер сборки конкретного тела (например, для совместных революционных протестов против режимов Египта или Туниса) лишь в мнении противоречит особой настойчивости, с которой пробуждается интерес к ограниченному и замкнутому на себя топосу.

Специфика топологического подхода к производным медиакоммуникации — коммуникантам — раскрывается в саморефлексии субъекта, собранного новыми медиа. Когда присутствие целого разлито в обществе, когда оно назойливо заявляет о себе во всех проявлениях и в устройстве жизни, тогда одинокий мыслитель находит резонанс в душах излишне стесненных, сдавленных и принужденных целым. Когда же общество разорвано, атомизировано, не собранно, когда идентификационные механизмы выстраиваются помимо, а зачастую и вопреки непосредственному окружению, тогда целое актуально, востребовано временем, строится по логике необходимости.

# Приложение

Статья «Рефлексия» из философского словаря Рудольфа Гоклениуса.

Goclenius R. Reflexio. Reflecti. Reflexus. // Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goclenii Senioris. Francofurti, 1613. P. 970–973.

R ante E. REFLEXVS. fi feipfare droffent per man Ran de-Refelt L. proprie eft vel raria feu itest. Cur vero Radius abliquein to repetitel incide, is in punche incidente son fiedh, vel serio fiedh omigued inferious thromisia. Translate off reasons, reprint, fedure, cal oppositur incinel. Sic Ciceto v. of ) quali pulsa her repetitution have: nurberuner ad abli pune if que incide, Services, Vide Nivol. wel radio incidente ergali includer. Zada of refere in fi, ne a falto fe, ca quali 3. Tudermum misre of good Phylic Reficulation brieflechie robourn, Refledigition fripme, emails propendiculatio, id elt, perpendiculariter inci-

sio enim lumilation sia chi, cum pulstiquam i puri lediza concepti en mi qui quan i puri lediza concepti en mi qui di antica concepti e concepti e concepti e concepti e concepti e concepti concepti e concepti e concepti e di fin de della ficar e della ficar della ficar e concepti e di fin de della ficar ( Hor dicant Schulchite Ratheri forma di ampliante di mi materiale di di concepti e concept

Impar Barbeli: marraphorien estam nibolummani mente, que remengar la infantel. Aind els inviligos est. Acliad inviligos infantinad implie o la (4 de la finalmatira carray de réccisio infantina de la carracisio inputinario y condamile di anticisio infantina por la carracteria de circi dos input-o por la terra reficienza.

 In option Reflecht all qualificativest seit arkinum & reinnerst Reflec, & Roffeniu Radii officia disconter ( option tion was Asilianti generalis of all reflectation & reflectations) in infaltatio for anamicapitation.

Lader of Arthur and Ar

benain figers
frei Refreis
rei oppositue
sefezite
Radiam-minigi
est sum sum
standinibur
ésmungum
finangiku unplates, queli p
finangiku unquen, sel ad
propendicu

dennia lisparficien. A & cli reserbera-

the of elian purson quees que incidir,

er radius obliques, id eft, au fique illi-

lom, rel à perpendiculo. Corporar disposir, for essem que relicionarité de la confedence, and el prison, and formaise. Personn dictor, pet quod GEFFEE à

数は

### Reflecti

- 1) это в собственном смысле означает или вращаться назад, или вращаться снова;
- 2) в переносном смысле это означает «уклоняться, воздерживаться, униматься», в противоположность incitari (устремляться). Так употребляет его Цицерон. См. Низал;
- 3) Традиционно известно также, что физики приписывают рефлексию уму. Рефлексия разума означает для них, что всякий раз, после того как разум что-либо постигнет, он снова подумает, что постиг это, и снова рассматривает и определяет, с какой точностью и каким способом он познал это, и, если необходимо, совершает это действие снова; и опять обращается или возращается к себе или к произведенному действию. (Схоласты называют это рефлексией по поводу действий, которые сами являются плодом рефлексии). Утверждают, что разум обладает божественной природой и нематериален. Короче, рефлексия разума это глубоко внутреннее действие, которое познает вновь как себя самого, так и свои действия и форму.

Итак, Reflecti (вращаться назад) в переносном смысле приписывается движению ума, при помощи которого ум как бы возвращается к себе самому. Понимать вещь — это одно, а понимать собственно умственное напряжение — совсем другое, (то есть принятое разумом сходство в отношении понятой вещи, о котором идет речь выше) — то, что совершает разум, в то время как он возвращается к собственной работе.

В оптике «возвращаться назад» значит как бы искривляться или отражаться, это свойство приписывается лучу, а отражение луча – это его ανακλασιζ. (Однако у Аристотеля это слово обозначает и отражение, и рефракцию [преломление], или, иначе, отражение или отбрасывание.

Говорят, что луч отражается, когда он падает на тело твердое или непроницаемое, или газообразное, как удобное для того, что-бы отражаться от поверхности этого тела назад к светящемуся телу, т.к. он сам не может проникнуть через тело, находящееся напротив. При таком отражении перпендикулярный луч падает или на прямую или на выпуклую поверхность abcd и отражается в самом себе при помощи угла по линии наклона и как он удваивается через 11.12 и 21 quinti. Если же луч не прямо падает на тело, расположенное напротив него, то в точке падения (которую следует называть точкой отражения) он, как бы прежде чем найдет путь, таким образом отражается на другой стороне, чем та, из которой он выходит, так что он образует с падающим лучом

угол.

Луч есть отражение или в себе самом, или от себя, когда он как бы удваивается как перпендикулярный луч, то есть перпендикулярно падая на плоскость. А от самого себя, когда он отражается на другой стороне, чем та, на которую он падает как наклонный луч. то есть наклонно падая на плоскость. Reflexio (отражение) – это антоним refractio (преломление). Преломление луча означает перенос его с прозрачного тела, как бы преломление или поворот к перпендикуляру или от перпендикуляра. Из прозрачных тел или из тех, которые пропускают лучи, одно называется первым, а другое – вторым. Первым называется то, через которое луч, выходя из светящегося тела, проходит сначала. Вторым же называется то, которого луч достигает уже после того, как он преодолел первое. Так что если светящийся луч проникает через воздух в облако, то воздух называют первым прозрачным телом, а облако – вторым. И наоборот, если луч, проходя через облако, попадает в воздух, то облако называется первым прозрачным телом, а воздух - вторым.

А перпендикулярный луч идет или от более разреженного прозрачного тела к более плотному (как, например, от воздуха к воде), или наоборот, от более плотного к более разреженному, всегда abfq, и в любом преломлении проходит непосредственно через 42. и 44. secundi. Луч, который не прямо падает на какоелибо прозрачное тело, приспособленное для того, чтобы преломлять, также может проходить через него, но так, что делится, искривившись в плоскости этого прозрачного тела или преломившись в два луча, на падающий и отраженный, которые составляют угол падения по прямой линии, проникая через первое прозрачное тело, а по другой — через второе прозрачное тело.

А перпендикулярная линия в точке преломления (это на то же самое, что и точка падения) на прямой плоскости прозрачного тела или на линии, которая соединяет сферическую плоскость прозрачного тела в точке падения или преломления и, поднявшись, образует угол падения вместе с падающим лучом. Если она проникает внутрь прозрачного тела, то образует вместе с преломленным лучом угол преломления.

Наклонный луч преломляется на одну сторону, когда попадает на плоскость второго тела, более твердого, чем первое, на другую, когда оно попадает на плоскость второго тела, более разреженного, чем первое. Ведь если он соскальзывает с менее плотного тела на более плотное, то преломляется на перпендикуляр, построенный в точке падения или преломления (который образует то угол падения, то угол преломления с лучом падения). А если же он падает от более плотного тела на более разреженное, то совершая поворот от этого перпендикуляра посредством преломления через 43.45.47 secundi и через 4 decini.

#### Объяснение

Пусть центр светящегося тела будет А, плоскость (поверхность) первого прозрачного тела будет ВС, а глубина этого прозрачного тела BD. ABC – первое прозрачное тело, или то, сквозь которое лучи проходят вначале. ВСО – второе прозрачное тело, к которому идут лучи от первого. Перпендикулярный луч АВ. Наклонный луч АЕ. Точка наклонного падения Е. Перпендикуляр, проведенный к точке наклонного падения Е, называется GE. Дойдя до второго прозрачного тела, он падает в точку Н. Если прозрачное тело АВС более разрежено, чем прозрачное тело ВСД, то перпендикулярный луч АВ попадает прямо в точку Д. Наклонный же луч АЕ не попадает по прямой линии ЕГ через второе прозрачное тело. Иначе каким же образом прозрачное тело ABC было бы столь же разреженным или плотным, как и прозрачное тело ВСD: это противоречило бы условию. Когда же луч АЕ движется от более разреженного тела к менее разреженному, то он преломляется на перпендикуляре ЕН по линии ЕК. Поэтому преломленный луч есть ЕК: АЕК – угол преломления, угол падения АЕС. НЕК - угол отражения. Ведь угол НЕК меньше, чем угол НЕГ, и угол НЕГ равен углу АЕС через 15 primi elementorum. И поэтому угол НЕК меньше угла AEG.

Если мы примем условие, что прозрачное тело ABC более плотное, чем прозрачное тело BCD, то наклонный луч AE все равно не будет проходить прямо, но будет преломляться от перпендикуляра ЕН по линии EL. Итак, пусть преломленный луч будет EL: угол падения, как прежде, AEG: угол преломления AEL: угол отражения HEL, который больше угла падения AEG.

с латинского Тимура Гольденвейзера

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В книге рассмотрены исторические виды рефлексии. Предложена следующая ее классификация: эмпирическая, логическая, трансцендентальная, абсолютная рефлексия, отказ от рефлексии как способа удостоверения истины в постструктуралистской парадигме и, наконец, становление рефлексии нового типа – топологической рефлексии. Даны ее характеристики. Проводится ряд конкретных исследований, методологической основой которых выступила топологическая рефлексия: особенность архаического сознания, явление нигилизма и терроризма, искусство перформанса и фотографии, агента медиакоммуникации – коммуниканта.

Если концепт «конверсив топоса» заостряет внимание на влиянии среды на человека, на телесное выражение совокупного воздействия всех факторов, делает «внешней» реакцию внутреннего тела, до поры до времени скрытую как от выражения за масками и ролями повседневной жизни, так и художественного осмысления, то поза логоса эксплицирует Логос в теле, в конструкции видения, включающего как восприятие, так и неприятие видимого, и каждый раз являет уникальную сцепку влияния среды на тело, с одной стороны, и оценку среды, окружающего мира с позиций Логоса (этических и эстетических идеалов и норм), – с другой. Очевидно и то, что в чистом виде не бывает одного без другого. В действительности мы всегда встречаем композицию из двух прямо противоположных и противоборствующих интенций. Каждая угнетает другую. Итак, если конверсив топоса перформансиста есть реакция на непереносимые большей частью воздействия среды на человека, то поза логоса фотографа указывает на проекцию, на возможность увидеть, воспринимать, представлять. Но и конверсив топоса и поза логоса являются способом мыслить телом, тело, топос. Мышление тела противостоит коммуниканту как конфигурации медиального тела, не допускающего индивидуальных различий ни конверсива топоса, ни позы логоса. Коммуникант — виртуальный эпифеномен медиареальности, у которого медиасреда замещает среду организма, среду тела, Космос существования.

Для того чтобы понять настоящее, нам необходима топологическая рефлексия, рефлексия уместная, этичная, ответственная, специализированная, претендующая на выражение интересов данного топоса в напряженном диалоге с интересами целого. Она не избежит ни новой искренности, ни новой наивности, ни новой жертвенности, ни претензии на истину и новизну, ни новой солидарности.