

ВВЕДЕНИЕ

Рефлексия предельных оснований разума, сознания и культуры – традиционная задача 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 актуальна¹, 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 истощенности схватывать и удерживать в понятии актуальные процессы и события, а лишь о кризисе определенного ее вида: рефлексии классического типа.

Тезис об истощенности 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.

¹ На это, в частности, указывает Фуко: «Надо начинать с аналитики форм рефлексивности, поскольку именно формы рефлексивности конституируют субъекта как такового» (Фуко М. 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, акционистском искусстве, фотографии, явлений нигилизма и терроризма, возможности мыслить телом. Трудно не заметить в сущевенное 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 всепоглощающими 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 инаучные формы мысли, которые бы ограничили как «притязание разума», так и позволили бы избавиться от последствий «разума заблуждающегося»¹. К этому можно добавить пло-

¹ 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, аутодеструктивного 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, множенная на ответственность адекватного ответа на вызов современности. Смена «угла зрения», методологических установок и принципов подхода возможна посредством воскрешения равнодушного 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 рефлексия определяется исходя из нее самой, начальный и конечный пункты мысли отождествляются, идеалы научности соотносятся с идеалами разумности, посему она доказывает равным счетом то, что итог мысли совпадает с его началом, иными словами, исходные допущения адекватны идеалам научности, а самосознание разума строится как саморефлективная 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»¹. 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»,

¹ Молчанов В. И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М.: Высш. шк., 1998. С. 49.

по сути, отказались»¹. Признание того факта, что редукция рефлексии к самонаблюдению – интроспекции – исчерпала свой ресурс, открывает иные ресурсы аналитики, обуславливающие 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»². 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 рефлексивного разума, то есть отказа от процедуры самообоснования, самопрозрачности и самоидентификации рациональных актов (постструктурализм), предлагается концепт топологической рефлексии. Наряду с продумыванием сущности дела топологической рефлексии предлагается демонстрация ее применимости.

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

² *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 «дореклексивную» эпоху, но ныне пребывающие в модусе архаического остатка и включающиеся 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 рефлексии – 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*¹, с которой уместно говорить на этом

¹ «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 нерелексивно, 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 подобное, генеалогия – иное, в первом случае мы получаем тождество с самим собой (праформу), во втором – различие (формообразование). К этому добавим незлиминируемую 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 космостроительном мифе, в сакральной жертве. Эта несовместимость (в рациональном проекте) усиливается разнонаправленностью интенций, во-первых, 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 противополо-

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 прибрежнице 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»¹, но и возвращает предельную серьезность и архаическую весомость сакрального жеста. Работая с негативными состояниями: страхом, неуверенностью, абсурдностью, перформанс дает надежду

¹ 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 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.

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 постро-

ению целого, серии, разные стадии приближения к законченному образу, выражающему его точку зрения.

Книга завершается главой «Коммуникант: конфигурация медиального тела». Коммуниканты – это актуальная форма интересубъективности. 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 коммуникации, которые, повторю, имеют дело не столько с людьми, сколько с коммуникантами – этим субститутотом 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

I. РЕФЛЕКСИЯ В СВЕТЕ РАЗУМА

1. История термина

Словарный консенсус

Надлежит начать с истории термина «рефлексия» (от лат. *reflectere*, в англ. яз. *reflection*, во фр. – *réflexion*, итал. – *reflessione*), который в философский словарь был впервые введен немецким мыслителем и энциклопедистом, прозванным современниками марбургским Платоном Рудольфом Гоклениусом (*Rudolf G ckel*) 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 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 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. Микраэлиуса (1653) и Е. Шовена (1692, 1713)¹.

Акцентируя оптическое ее содержание, Иоган Микраэлиус² под общим термином *Reflexus* помещает статьи *Reflexum est*, *Reflexus in opticis Radius*, *Reflexiones Radiorum*, а также *Reflexio*, которое он выводит от греческого слова ἀνάκλασις – изгиб, загнуто́сть, преломление, выпуклость. Определение – оно же полный текст словарной статьи – Микраэлиуса звучит так: «*Reflexio* Greece dicitur ἀνάκλασις 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 profrus 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

¹ *Goklenius R. Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goklenii Senioris. Francofurti, 1613. P. 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 Thesaurus philosophicus, ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia philosophica explicare, et universe quae lumine naturali possunt. Rotterodami, 1692.*

² 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.*)

autem projecta perpartem in oppositum consimilem resiliunt» («Рефлексия (греч. ἀνάκλασις) 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.C. в D.E. отражает 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»)¹.

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 дообретения латинского имени. Согласно специалистам, досо-

¹ *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»¹ и Аристотеля, который использует выражение νόησις νοήσεως (noësis noëseōs) (лат. *intelligentia 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»². Обращенность ума на себя избыточна в мифопоэтической 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

¹ Платон. Харм. 171 с.

² 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 Даодэцизна. 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 традиция 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 (ὥστε ἂν αἰσθανόμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἀν νοούμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γάρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν))»¹. Как видим, праформа мысли, содержащая рефлексивный акт, обходилась без термина ἐπιστροφή, перевод которого на латынь дало современное его звучание.

Термин ἐπιστροφή (приведение в круговое движение, возвращение, свивание, поворот) в обычном словоупотреблении того времени имел значение: поворачивание, обращение назад, обращение внимания, забота и, наконец, что важно для нашего исследования, обращение или пребывание в каком-либо месте². 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 ἐπιστροφήν 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»³. Для нас важно под-

¹ Аристотель. Никомахова этика. IX; 9, 1170 а 32.

² Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб., 1899. Стлб. 508–509.

³ Аристотель. Экономика (1351b31) // Вестник древней истории. 1969. № 3. (Перевод с древнегреческого Г. А. Тароняна.)

черкнуть последнее «обращение или пребывание в каком-либо 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 важного¹, прозрение чего парализовало

¹ «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 чем-то само собой разумеющимся и уже не нуждается в дополнительных обоснованиях» (*Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. 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» (*Ницше Ф. Рождение трагедии. М., Изд-во Ad Marginem, 2001. С. 176*). Теоретическим, то есть созерцающим, оглядывающимся, а потому критически переосмысливающим произошедшее. Пение хора –

движение к ближайшей цели (здесь неизменно вспоминаются истории, связанные со стоящим на площади и о чем-то размышляющим Сократом). Прозрение неотрывно связано с *припоминанием* – превращенной формой рефлексии, – 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, представляющая 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 *определённым* 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»¹. Такое пребывание в определенном месте включает также момент вневходимости, на которое указывает смысл приставки эпи- (ἐπι), указывающей на законченность (во времени): *эпilog* (последствие), *эпистема*, *эпикриз*, – и акцентирующей внешне положение (в пространстве): *эпиграф*, *эпиграфия* (над-гробие), *эпигон*.

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»². 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

¹ Шевцов К.П. Продолжение в другом. (Реконструкция медиа-пространства.) Изд. 2-е испр. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2009. С. 32.

² Плотин. Сочинения. СПб.: Алетей, 1995. С. 86.

присутствует в нем только как неопределенная фантазма, ничего не запечатлевающий взгляд – но в самом акте видения он схватывает *иное* и в этом схватывании сразу же становится Умом, т.е. *видящим* взглядом»¹. 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 фантазма – указывают на начало пути (на то начало самосознания, о котором Гегель метко подметил, что рефлексия здесь, «вместо того чтобы уловить сущность,.. только *чувствует* ее»²) от смотра к видению, от неискушенного к искушенному, от непосвященного к посвященному состоянию. Вести ли нам здесь долгую речь о границах определенности, о самоидентификации, 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 отмеченной Аристотелем обратимости (самообратимости) 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

¹ 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).

² 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 деле, если оно (самобытное. – В. С.) эманурует из самого себя, то оно и совершит возвращение к самому себе. «...» Действительно, если оно эманурует только из самого себя и, эмануруя, 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 возвращения к себе* (первичных актов рефлексии): «Все способное возвращаться к самому себе самобытно»¹. 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»², как одним и тем же является исходное (эманурующее) и конечное (возвращенное к себе). Тождество гарантирует единое пространство. Но это единое пространство (*epistrophe pros heauton*) в неоплатонической традиции является пространством интеллигибельным. 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» и «неподобие») – 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-

¹ Прокл. Первоосновы теологии: Гимны. М., 1993. С. 41.

² Там же. С. 67.

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»¹, то есть в неоплатонической традиции означает уподобляться общему, прототипу, 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 пред-рассудкам, гораздо более неопределенно, многослодно и случайно, чем проекты и прогнозы, фантазии и упования, всецело обретающиеся в настоящем, в привычном и, усилившись, отправляются в будущее². Будущее линейно, по-

¹ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. С. 155.

² Не все, привычное в нашей культуре, привычно для другой. Так, «в амазонских 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-

сколькo является заключительным шагом предвидения, логики настоящего, экстраполяции, утопии, логики Римского клуба, логики, которая проявляется в идеях эколого-ческого катастрофизма. Прошлое – всегда непредсказуемо, во-первых, как факт непредвиденного, непредсказуемого в еще более далеком прошлом прошлом, но осуществившегося и, во-вторых, как момент уже-утраченного, 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, по видимому, 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 жрецов 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»¹. Нетрудно увидеть в способе обретения надежных оснований для соответствующего 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

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

¹ *Топоров В. Н.* О ритуале: Введение в проблематику // Архаический 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, нерифлексивностью 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 заначенный срок времени» (Фр. В.1).¹ Разра-

¹ 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. Хайдеггера «Изречение Анаксимандра» (*Хайдеггер М. Разговор на про-*

ботку данного мотива нахожу у тонкого знатока античности Е. Алымовой, которая сближает Геродота с Эсхилом на том основании, что оба разделяли идею преступления как расплаты, как необходимого поступка восстановления справедливости и порядка: «Hybris 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»¹. С присущей человеку потребностью упорядочить мир, «античное упорядочивание» – не иерархизация, а гармонизация мира, наделение его человеческим смыслом»². 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»³. 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».

¹ Алымова Е. Миметическое начало поэтического искусства // Античный мимесис. СПб., 2008. С. 24–25.

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

³ Гаспаров М.Л. Древнегреческая хоревая лирика // Пиндар Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 334.

Есть еще одна черта, объединяющая ритуал жертвоприношения и рефлексию: *остановка и пребывание в каком-либо 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, чувствуют, радуют жертвоприношениями, шествиями и играми»¹. Как и мудрецу, пишущему 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.

Обращенность к тому, как и чем мы мыслим, характеризует вполне ощутимый 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 самосознание обладало значительной эмансипирующей функцией, которая конституировала автономность “*cogito*”, субъекта, мысли»².

¹ Там же.

² *Gasché R* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambridge, 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 образе². Рефлексия явилась условием

¹ 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).

² Э. Кассирер замечает, что «рефлексивный процесс понимания в тенденции своей противопоставлен творческому процессу» (Cassirer E. *The Logic of the Humanities*. Yale Univ. Press, 1966. P. 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. Данное обстоятельство можно увидеть в том, что Аристотель называл *νόησις 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 воплощением идеи тождества.

Именно влияние Прокла, как полагает автор статьи «*Reflexion*» Лотар Цан в словаре по истории философии, обусловило перевод термина *ἐπιστροφή* на латинский язык как *reditio* и *reditio in seipsum* (возвращение, движение назад) или *conversio* (обращение, возвращение, круговорот)¹.

Reditio, conversio, reflexio

Придерживаясь аристотелевского различия 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).

¹ 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 универсалии 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 моральные 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 идеи предшественников, 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*)»¹. 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 индивидуальном интенции (лат. *intentio* – намерение, замысел, стремление). Но в современном языке гуманитарных дисциплин интенция соотносится с интенцией сознания трансцендентально-го 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 интенция, 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-

¹ http://www.philosophy.nsc.ru/study/bibliotec/History_of_Philosophy/occam/occam.htm. (Дата обращения 11.01.2010.)

но, что вещь 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 вещи, исполняющие роль случая, повода, провоцирующего разум к активности. У. Оккам определяет вторичные интенции как имена, выражающие простой контекстуальный объем, предметом которого являются общие понятия»¹.

¹ 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 отношения 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 мире¹, заметим, что путь от *ἐπιδοστροφῆ* к *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 драматичная 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.bitannica.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 позволяет 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 Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. СПб., 2002. С. 36, 38*).

Код поля изменен

внутренней революции, который не испытал того переломного момента жизни, когда 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-Мариин в Граубюндене»¹. 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

¹ Ботюль Ж.-Б. Сексуальная жизнь Иммануила Канта // Логос. 2002. № 2. С. 179. Возможно Хайдеггер не без тонкого умысла для обозначения своего «поворота» сознательно избрал слово *kehre* (*f* =, –*n* 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 архитепическую для западного мыслителя ситуации обращения, обращения, поворота и, быть может, обитать судьбу.

обратном порядке термины предложения. В психоанализе оно использовалось для обозначения транспонирования психического конфликта и попытки разрешения конфликта в соматических, моторных или сенситивных симптомах»¹. 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* соответствует 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 верности-разрыва наложила глубокую печать на западное сознание с началом эпохи христианства»².

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 радикально изменяя ее (конверсия-мутация, конверсия-перемена). 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

¹ Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Изд-во: Высшая школа, 1996. С. 27.

² 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 мало¹.

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 самоуверения, самоподтверждения, ситуации радикального изменения, или преобразования. Однозначность идеологически была предпочтительнее многозначности, а определенность – неопределенности. Страте-

¹ 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 самонаблюдения¹ 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-

¹ Предварением рефлексивного статуса самонаблюдения можно считать саморефлексию своих опытов М. Монтеня: «Я имею дело только с собой: я непрерывно 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, мимоходом. 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 следующим образом: «Под рефлексией я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности»¹. 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»². 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-

¹ Локк Дж. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1960. С. 129.

² 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 поступи 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 могуществом, 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»¹. 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-

¹ 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 перевернутый»¹. 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-

¹ Гегель Г.В.Ф. 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 проверку 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 привнесённость 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 рефлексии 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 можем воспринять посредством ощущений или рефлексии»¹. У него ощущение и рефлексия уравниваются. 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, рефлети-

¹ Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905. С. 84.

рующего над самим собой»¹. Для всей картезианской традиции, вплоть до Гуссерля, это положение имело силу исходного определения. Но подлинный мыслитель всегда уравнивает 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 метафоры: 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 мышления опираться на твердые основания мысли, которая не нуждается ни в какой иной, кроме философской рефлексии. Согласно Ричарду Рорти: «Без представления об уме

¹ 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 смысла¹.

Оптическая родословная

Рудольф Гахе 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 предметов в виде образов»². Начиная с XVII столетия в английском и французском словоупотреблении термин рефлексия, трансформировавшись, начинает употребляться в значениях: «размышление», «соображение», «рассмотрение».

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 благодать Божия снизойдет некогда на добрых и невинных»³. Надежное основание проистекает из

¹ *Poppi P.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 102.

² *Gasché R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 16.

³ *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-

связности тел, и из нее же «происходит их непроницаемость, сцепление 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»¹. 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 осцеляцию 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 действия. 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» (Николаев Н.Б. Представление субъекта в новоевропейском классическом дискурсе. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1998. С. 17.).

¹ Там же. С. 81–82.

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 желани 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-

¹ Декарт Р. Небольшие сочинения 1619–1621 гг. Копии г-на Лейбница // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М., 1989. С. 575. Подобная мысль высказывалась 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 психиатры и психоаналитики» (Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения // Ежегодник лаборатории постклассических исследований ИФ РАН / Подорога В.А., Ямпольский М.А., Нанси Ж.-Л. и др. М.: Изд-во Ad Marginem, 1994. С. 404).

тели всегда проще, 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 Лейбница¹. Акцент внимания на малые ощущения, неясные, неотчетливые и непредсказуемые мотивы пробуждает интерес к рассмотрению инфлексии, опирающейся 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, таящейся в складке, в неочевидном 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-

¹ 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 луча¹), 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»². Но эпоха «оптикоцентризма» – эпоха господства «окулярной метафоры» или метафоры «Умственного Взора» (термины Р. Рорти в переводе В.В. Целищева) – зарождалась в Древней Греции.

Паноптическая метафорика

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

¹ 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 // АРТ-АЗБУКА: 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.* München, 1951; *Konersmann R.* Spiegel und Bild. Zur Metaphorik der neuzeitlichen Subjektivität. Würzburg, 1988; *Ego же: Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts.* Frankfurt am Main, 1991.

² *Маккафери С.* Мак-Люэн + язык × музыка. // Кабинет (Группа исследования современного искусства). СПб., 1993. №6. С.116.

на отождествление слов, которые позже расходятся в своем значении. Так, в древнегреческом языке специалисты обнаруживают родственность слов «видеть» (οφίς) и «знать» (γνῶσις), подобно «видеть» и «ведать» в индоевропейской 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»¹, 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»². Дальше и мелко-видение в западной цивилизации вооружалось оптикой, которая была противопоставлена «духовному» видению, откровению, боговдохновенному 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»³. Следует заметить также, что Юм отходит от логковской интерпретации рефлексии и, психологизируя, уравнивает рефлексию с эмоцией, что свидетельствует о неоднозначности пути становления термина. В латинизированной

¹ Платон *Тимей*. 47а; см. также: *Тимей*. 47с.

² 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» (*Ницше Ф.* Полн. собр. сочю: В 13 т. Т. 13: Черновики и наброски 1887–1889 гг. М.: Культурная революция, 2006. С. 292).

³ 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 сбой, непонимания, малые ощущения, 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»¹. 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 качеств* – 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 метафоры 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-

¹ 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 видения¹, 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 оптикоцентризмом². 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 пространства³. Это стало возможно

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

² 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).

³ 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 легкое верие своих слушателей, передавая им вещи в непомерностях физических стекол»¹. 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).

¹ *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 инструментальное зрение как зрение, обращенное на иллюзию» (*Иванов К.В.* Регистрация наблюдений в оптической астрономии XVII–XVIII 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 мировоззренческие коррекции в отношении иллюзии, вначале трактуемой негативно – обман, ложь, преувеличение, искажение и т. д., – а затем «как

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 разволившего 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 превосходству» (Там же. С. 77–78).

¹ *Иванов К.В.* Регистрация наблюдений в оптической астрономии XVII–XVIII 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, понижающих 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 *capio*, *conscipio*, *comprehendo*, *saisir*, *comprendre*. Также и *tendo* с 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: *supposartio*. Однако следует вспомнить и о молниеносном касании, благодаря которому оплодотворяется яйцо. Мужским является *intuition*»¹. 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,

¹ *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 Средневековья 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»¹. 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 сомнения разума, запугавшегося в своих зеркальных ловушках и оптических преувеличениях зримого. Его не спасает ре-

¹ 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 метафоры западноевропейской 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 метафоры 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 единственной 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, мирозозерцание, научное светило, невидимое, обзор, отражение, очевидность, перспектива, перцепция, апперцепция, преломление мысли, проблеск мысли провидение, 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 тематизировал рефлексию в качестве трансцендентального 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»¹.

¹ 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).

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 перевод-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 соответствий, 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

3. Трансцендентальная рефлексия

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 рассудка»¹, тем не менее, она вписывается в стра-

функцию оба обозначают как *comparatio*. При этом Баумгартен переводит *comparatio* как *Vergleichung*, *das Zusammenhalten*, Майер – 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 рефлексировать **должно быть** является дефиницией рассудка, что следует из примечания в Прологоменах: «Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств; рассудок ничего не созерцает, но только рефлексивует». 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): «рефлексировать 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 у Канта и понятие рефлексии у Гуссерля // Между метафизикой и опытом / Под ред. Д.Н. Разеева СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 240–241).

¹ 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»¹, что, однако, не отменяет конечной цели рефлексии – самоуверения 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 самоуверения, но и дает

3. Трансцендентальная рефлексия

к тому, что 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

¹ 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 *трансцендентальной рефлексией*¹. 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 самодостовверяющей себя разумности, вне и без обращения к предметам.

Крепость трансцендентального субъекта

¹ *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. Cambridge, Massachusetts 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. Bd 1. 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 продельывает основательно и, быть может, избыточно. Он иронично превращает трансцендентального (в буквальном смысле — субтильного) субъекта во всеильного, 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. Слово всего этого недостаточно, отдается приказ разрушить мост, ведущий 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 отыскивали себе лазейки. Это указание было исполнено, после чего уже невозможно было догадаться, где раньше находились двери»¹. 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

¹ Цит. по: *Энафф М.* Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. С. 227–228.

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 поглад, 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 Нуарсеом. 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»¹, 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 историко-философскую 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

¹ 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, самодостаточно, 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 *исчерпан*) 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 оговорки в 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-

¹ 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»¹. 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 метафоре, – 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»². 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

¹ Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 155.

² Кант 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 основе¹ 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 «ипохондри». 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 мира 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

¹ 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-Universität Greifswald. 04.09.2005), что понятие 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 созидательной/сознающей себя свободы – «образованной негативности» (Н.А. Грякалов). И здесь нет противоречия, как нет его в крестовых походах, инквизиции, огнем и мечом крещении язычников. От чистоты к насилию, от идеального проекта к тотальному 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 (Nurregion, I), который подобен разорванной веревке (Там же, III) и который обнаруживает вокруг себя только недостаток и противоречие¹. 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 нем»². Гегеля, по всей видимости, устрасило то, что стало судьбой его друга юности Гёльдерлина, который как никто другой прошел до

¹ *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 – O cursed spite», «Распалась связь времен». В иной версии: «Порвалась дней связующая нить./ Как мне обрывки их соединить!» (Борис Пастернак), «Пала связь времён» (Кроненберг).

² 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. Дух есть эта сила... только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем»¹, 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 единичного от целого, но и то, что каждый момент сам по себе, независимо от целого, является целым. Это и есть углубление в предмет»². Ранний Гегель столь решительно отличается «от своих поздних работ, что автором «Первой программы системы немецкого идеализма» специалисты упорно считали Гельдерлина. Поиски возможности преодолеть различия путем веры и любви приво-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16. Подобный же 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 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).

² Этическое прочтение «дурной» рефлексии можно обнаружить у Достоевского: «Я... ощущал какое-то тайное, ненормальное, подленькое наслажденье 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 безразличным – 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 полднем жизни, оба они могут встретиться»¹.

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 удалось избежать. Чем позднее она овладевает человеком, тем тяжелее бывают ее симптомы»². 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 гениальность Гегеля... Франкфуртский кризис завершается первыми формулировками диалектического метода»³. Негативное отноше-

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

² 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 действием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь и скудную личность»¹. 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 антисубъективности, 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

¹ 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) означает 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 обстоятельство, что Гегель счел необходимым обратить внимание на его иностранность, но не применил к нему излюбленный прием раскрытия внутренней игры 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-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 18.

жения, спекуляция (speculum: зеркало)¹ получает свое достаточное определение»². Зеркало, смотрящееся в зеркало, – метафора самождества – видит бесконечность, абсолютную глубину или, что одно и то же, абсолютную поверхность или, как сказал бы Гегель, представляет собой «движение от ничто к ничто». Вспомним определение Микралиуса: «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»³. 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 поражения». 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-

¹ 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. С. 683.

² 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 самождества 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 – битие зеркала» (Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 170).

³ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 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 астрономия 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 предполагали 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»¹. 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»². 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 вернуть 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

¹ 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.

² 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 символической 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 намек 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 адекватцией «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: «эlegantность, когерентность, прозрачность, ясность, глубина или пластичность»¹.

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.) уравнивали, 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 доносит ни на кого персонально»². В концепции философа, как и художника, философу противопоставлено 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

¹ *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. Steinbrüner; U. Winko (Hrsg.). Paderborn [u.a.]: Schöningh. 1997. S. 41–59.

² *Arnheim R.* Über die Natur der Fotografie // *Theorie der Fotografie*. In IV Bde. Bd. III 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, медиахудожником¹.

Власть изображения

Поскольку в основании западной 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 признании². На опреде-

¹ С изложением концепции «Философа как художника» можно ознакомиться в кн: *Савчук В.В.* Режим актуальности. СПб, 2004. С. 28–54.

² 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, измерь 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 сломках 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. Историко-литературный 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 сидированию (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 модусов «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 сбой, которое отбрасывает маску нормы и устойчивое проявление мими-

ки 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 внеличных правил и предписаний даёт осадок в виде закладки 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, уравнивать 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 активизирует иные механизмы: аутодеструкцию, боль, кровь и рану. Не заостряя внимание на этом, укажу на соответствующие разделы, исследования образа крови в культуре². В случае Руфа мы имеем образ человека общества обезболенных, утратившего объем и полноту телесных проявлений. Обре-

¹ Юнгер Э. Эссе о боли // Ступени: Петербургский альманах. 2000. № 1 (11). С. 34.

² 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 активизирует 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 экзотические 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 соответствует 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»¹.

¹ 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 сущность 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»¹. Что, по сути, повторяет мысль И. Микраэлиуса, который, как мы помним, указывал, что луч отражения, если он «падает перпендикулярно, в зеркале отражает сам себя», создавая 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 «Гуманитарная академия», 2005. С. 181.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 12.

критике гегелевской философии»¹.

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 конфронтацию (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 посредника и поставщика «видеоряда», поставляемого 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-

¹ Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996. С. 79.

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

Работа традиции

Рефлексия в немецком идеализме ограничена *тождеством* мышления и бытия, – тезисом Парменида, загнипотизировавшего Западный мир; тождество – словно прямая линия связи между рефлекслирующим 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 eo 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»². Выйти из круга абсолютной eo ipso самостоятельной 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,

¹ Маркс К., Энгелс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 257.

² Kimmelf 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 праведности и подлинности опыта: не стыд 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»¹. Классика, а она в лице Гегеля четко осознала 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

¹ 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 добывается лишь одного – ей представляются открытые дыры для ее груди, 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 ре-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XIV. М., 1958. С. 302. Такое отношение к истории Ж. Деррида называет догматической опрочечивостью, 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 произвольны (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»¹.

Шеллинг – философский гуру романтиков, реабили-

¹ 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 рефлексивует 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 (проблемках) природы видит самое себя – экспонированный путь своего становления, готовые формы интеллигибельности. То есть в природе разум видит лишь ее разумность. Рефлексивные процедуры совпадают с рефлексивными (поистине не случайна повсеместная подмена – вплоть до наших дней – первых вторыми, как в работах, посвященных проблеме рефлексии, так и в повседневном словоупотреблении¹), 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*

¹ При том что самые последние издания словаря русского языка говорят не только о тождестве рефлексивовать и рефлексировать: глагол рефлексивовать означает «то же, что рефлексивовать», но и о кривотолчке их: «Глагол рефлексивовать 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 “рефлексивовать” может употребляться только в “физиологическом” значении. (Большой академический словарь русского языка. Т. 8. М.: Наука, 2004. С. 432).

contre 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 специфическое содержание. Новалис, например, характеризовал рефлексию как углубление во внутренний мир¹. В своих заметках «Пыльца» он пишет: «Обращаться во внутрь себя

¹ Близки к такому прочтению отечественные мыслители. Так, В.В. Розанов полагал, что «Шекспир предсказал то, что должно было свершиться 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 общим 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, нерелексивно 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»¹. Соотнося рефлексиию 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»². (Вспомним, что для Канта, напротив, утрата рефлексии, происходящая в азартной игре, не приводит к изяществу³. 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 естественности⁴. 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

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

² *Kleist H. von. Werke in Zwei Bänden. Bd. 1. Aufbau-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»).

³ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 351.

⁴ 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... глядя 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»¹. Попытки «сознательного уподобления» 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

¹ 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 осывшему пеплу», и совершенный мудрец также «телом подобен сохлomu дереву (как вариант: иссохшей кости), а сердцем – осывшему 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, потенциальную 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 лишился 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»¹. Сцена рефлексии, «убивающей» 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,

¹ Там же. С. 516. Еще более неприглядную картину представлял собой человек, пожелавший проникнуть в тайну зеркал, сокрытую от людей: «Истощив свою фантазию по части зеркал, мой приятель изобрел нечто оригинальное – забраться в зеркальный шар самому. Но увидел он там нечто такое, что повредилась в рассудке. Что же именно?... Во всяком случае нечто такое, чего не способен выдержать человеческий разум» (*Рампо* Э. Ад 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 самоубийство, лишённое 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 природы, 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!»²

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-

¹ Мельшиор-Бонне С. История зеркала. С. 295.

² Ницше 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 победе, а затем к самовозвеличанию и использованию «лжи и насилия для достижения своих благородных целей». Перестав быть «настоящим собой», он впадает 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-

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 зеркала¹, 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 конструкции образа, им производимого, обнаруживаешь другое зеркало: разбив венецианское, обнаруживаешь стоящее за ним медное, разбив начищенное и блестящее медное, увидишь зеркало из полированного камня². Но что стоит за «оптиче-

¹ *Gasché R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. P. 31.

² 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 копыя из кремня или обсидиана, сработанные с поразительным и неданным мастерством, намного опережающим уровень технического развития любых других культур, известных на Ближнем Востоке того времени. Obsидиан, 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?¹ 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 посмотреть 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 юноши античной скульптуре, или в попытке воспроизвести «раскованный и совершенный» дух живописи палеолита

bibliotek_Buks/Culture/Baidgent_Arheolog/beidzhent_04.php).

¹ Тотальность самопредставления, скоренного 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 смотрят в выпуклые или вогнутые зеркала и ни разу в жизни не склонялись над чистой водой лесного ручья» (*Батай Ж., Колет 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 искажения 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 создателей¹.) 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»². Нововременному зеркалу предшествовало традиционное зеркало. Последнему, а тем более древнему, зеркалу 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-

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

² *Фуко М.* Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 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.ru/azbuka/media-art.htm>)).

месленников, которые тем самым приносили себя в жертву набирающей силу интервенции разума), зеркало Нового времени настолько заворжило 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, исчерпываемая 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.

Единственное, что определенно не может дать зеркало, – 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 может 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 ego* рефлексии.

По аналогии с алхимией, которая давала «теневого» 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. Гуссерль. 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. – В.С.) благодаря универсальному *eroshè* в отношении бытия или небытия мира»¹. 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

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 97.

адекватно описывать»¹. Видимо, здесь нам не избежать универсальности формулировки, которую предложил Э. Юнгер: «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 неумоимо ищет виноватых»². Трудно не заметить проявления оптикоцентризма в постулировании единственности интереса видеть и адекватно описывать увиденное. Экзистенциальные и психоаналитические 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»³, присуще Гуссерлю в той же мере. Это тяготение отчетливо проявляется у него в определении феноменологически размышляющего Я, которое «может не только в отношении частных, 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»⁴.

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) установкой мышления. Согласно Гуссерлю специфика рефлексии заключается в том, что она «изменяет первоначальное переживание... именно благодаря тому, что ре-

¹ Там же. С. 99.

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

³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 82.

⁴ Там же. С. 102.

флексия делает предметным то, что прежде не было предметным, будучи переживанием»¹. 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 выводам, определяющим ее границы в отношении таких феноменов, как ужас, гнев, боль и радость. К нерелексируемым, 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, оттачивание. 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»². Согласно Д. Внукову, поставившему себе цель определить границу трансцендентальной рефлексии, таковой является аффект гнева: «При попытке интенционального анализа феномена гнев Гуссерль сталкивается с неспособностью рефлексии адекватно раскрыть последний»³. Аффективные состояния не бурются трансцендентально-феноменологической рефлексией, как об

¹ Там же. С. 98.

² Шевцов К.П. Темпоральность субъекта и природа памяти. Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003. С. 44.

³ 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 присутствии 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 Сартра *cogito* является неуязвимым атомом, вневременным, неустранимым основанием. Для меня *cogito* существует 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

¹ 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 прочтений¹. Соглашусь с С.Л. Фокиным, что «этот фрагмент требует длинного комментария, в котором можно было бы продолжить анализ двух концепций cogito»². Кроме очевидных и во многом опережающих выводы 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. Отказываясь 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”». *Здесь* 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-

¹ Цит. по: Фокин С.Л. Философ и его фавн: Ж.-П. Сартр и Ж. Батай // Ж.-П. Сартр в настоящем времени: Автобиографизм в литературе, филологии и политике. СПб., 2006. С. 162.

² Там же. С. 163.

ста¹. 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, отнесись 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

¹ 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 вещах похоже на сумасшествие» (Фрагменты ранних древнегреческих философов. Ч. I. 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)¹. Отнестись к миру «как к продолжению кожи», быть уместным, – значит обрести онтологическую метаву 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-лейбницевого времени. Она как классическая физика – частный случай неклассической. Она адекватна сфере «индустриального платонизма» (Г. Андерс)² 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 ограничена³. Она как этап становления рефлексии топологической, получившей привычку от количественной универсальности и математической принудительности. Чистая и незаинтересованная рефлексия исходит из внешнего, отражаясь лишь от однокачественной – зеркальной – поверхности предметов, топологическая же –

¹ Kerckhove D. Täuschung der Eigenwahrnehmung und Automatisierung // Kunstforum. Die Zukunft des Körpers II, 1995. Bd. 133. S. 124.

² 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.

³ 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» (Слинин 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. Кольцова¹, 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-

¹ 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 /Кольбель 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 косою острою:/ Мне давно гулять /По траве степной, / Вдоль и поперек /С ней хотелось...». У А.С. Пушкина иной – внешний, «просветительский» – взгляд: «Здесь рабство тощее влачится по браздам / Неумолимого владельца. /Здесь тягостный ярем до гроба все влечут, /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 психоаналитикам – 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»³.

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

¹ Алькье Ф. Как понять философа? // Романский коллегийум: Сб. междисциплинарных науч. трудов / Отв. ред. С.Л. Фокин, Н.В. Решетняк. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2009. С. 173.

² Молва донесла слова И.П. Павлова, высказанные им после знакомства с психоанализом: «Мы идем с противоположных сторон, но к одной цели».

³ 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. Органомом 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»¹. К каковым, собственно говоря, относятся 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, самотождества 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). Логика, описывающей фрагменты (фракталы), возможности, допустимости, особенности ситуации и предметной области. Логика выживания, радикально отчуждающейся от логики империи, захвата, покорения. Формальная логика царства разума питалась энергией угля, мощностью паровых машин, размерами растущих банковских империй, универсальный язык которых «говорит громче местных диалектов» (Кристофер Лэш), унификацией типографского знака и скоростью распространения книгопечатного текста как ведущего медиасредства XVIII и XIX веков, подрывающе-

¹ 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 вещам 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 логики, 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, во-вторых, допустить их в жизни *в снятом виде*, смириться с их упрямым нежеланием исчезать. Противоречия настоящего 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 химик Клод-Луи Бертолле (1748–1822) и часто цитировал З. 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 логического конца, с одной стороны, говорит о трагизме 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 трансцендентального 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 (Constituere) Гуссерля, деструкция (Destruction) Хайдеггера и деконструкция (Deconstruction) Деррида – имманентный рациональности путь утраты надежных основ мысли, путь отказа от господства классической рефлексии¹. В итоге всеобщий разум смущен, он в замешательстве поскольку рас-

¹ 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 сущности 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 XX столетии, большей частью под влиянием Витгенштейна и Хайдеггера мы пришли к убеждению, что этот всеобщий поиск такого рода оснований неуместен. Нет никаких оснований морали или знания – в том смысле, в каком это полагала 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 всеобщность, 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 постструктуралистов 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»¹. Если серьезно относиться 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 всепринятия 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 издали, 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

¹ 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». Сначала, де, имеется некая стадия не-сознательного или бес-сознательного, 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 я – здесь (*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 Хайдеггер. Тогда спрашивается, зачем разоблачать субъекта, лишая его полномочий и прочее, если никакого субъекта нет?!»¹

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 невыводимость, то есть полагать субъект не имеющим 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 тематизированных 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 ἐπίστροφί, предвещающего 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 *определённом* месте, как

¹ 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 ощущение, 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 – пост-структурализм. И хотя его основные представители настойчиво отрицают свою общность, однако есть, все же оговорки. Так, М. Фуко не устал повторять, что если было у них нечто общее, так это не метод, «общий враг»: классическая рефлексивная философия и философия субъекта¹. Жак Деррида одной из первых трех книг «Письмо и различие» фиксирует важные для дальнейшей судьбы его

¹ Фуко М. Воля к истине. М.: Магистерiuм, 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, опущу 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 всеобщности: европоцентризма 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»¹. Рефлексия, ста-

¹ *Hassan I. Making sense: the triumph of postmodern discourse // New*

ло быть, выполняет функцию сознательного ориентирования в ситуации постоянно изменяющегося 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 престоупает границы, в которых она предстает самодостаточной; нет более зеркальной рефлексии, есть рефлексия диффузная, незеркальная и непрямая, проявляющаяся в ответах и цветовых рефлексах.

Позиция радикального эклектизма распространяется и на сферу рефлексии – мозаичности мира соответствует коллейдоскопическая мозаика инструментальных процедур его – отдельного фрагмента мира – постижения¹. Так как

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

¹ Постпозитивистские 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) (*Фейерабенд II*. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. С. 498). Сюда же отнесем тезис Дюгема-Куайна о недоопределенности 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 корреспондент-

«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 аналогии 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 радикально 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 задачей.

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, дру-

гой 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. Постструктурализм лишь фиксирует данное. А демонтаж прежде надежных и прочных оснований указывает на безосновательность мысли, предпринимая отчаянные попытки найти адекватный 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; когда 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 любимое кафе и стоит (или если он радикал, всегда идет) на красный свет. Существует огромное количество вещей, оставшихся неизменными, то, что скрепляет и удерживает жизнь в ее осмысленности. Началось осознание того, что уже не интересно, как что-то разбирается, вскрывается, 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, трансцендентное?

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. Создававшаяся 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 назад, 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 господствующей ловушки воображаемого и избежать принуждения постоянно вязнуть в историях»¹. 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

¹ 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 благодарны – искренни в своем убеждении жизненной необходимости спекуляции, благодарны, поскольку в этом проекте, мнится им, есть потенциал незавершенного проекта, – 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 постмодерну. 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 читают, 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

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

заметно движение от тотальности к локальности¹. 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 внеличному 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

¹ 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 оснований, 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 пост-структуралистских 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 довлеющей тенденцией. Отставание 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.