
II. ОТ ТОПОЛОГИИ К ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

8. Гуманитарная версия топологической рефлексии

Термин «топология»

Если в математике топология является ее важным разделом, то в гуманитарных науках это не так. Как уже отмечалось, гуманитарии в целом и философы в частности часто прибегают к использованию термина «топология». Это происходит вопреки мнению, что философский ресурс науки уже исчерпан, что опыт ее не продуктивен для понимания постсовременности, что «только искусство берет на себя функцию “становления” или проявления еще неизвестной реальности, так как открывает бытие в его новых версиях, оно вынимает формы бытия из хаоса. Признание сверхценности искусства, его сделанности, музейности отсылает нас к определенному типу понимания бытия, когда дана заведомо целостная картина мира. Этот способ понимания отсылает нас к метанарративу абсолютного развивающегося познания, в котором уже априорно присутствуют “картина мира” и познающее сознание, контролируемое иерархией ценностей. Ценностная концепция искусства вытекает из традиции европейской метафизики с приоритетами познающего разума и единого духа (или объединяю-

щей всех духовности), разделения на “внутреннее” и “внешнее”, на субъекта и объект и, наконец, “картины мира” как целого»¹, – эта наиболее последовательная и артикулированная позиция петербургского медиафилософа Аллы Митрофановой имеет своих многочисленных приверженцев.

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

¹ Митрофанова А. Новый авангард или хаос как творческое наслаждение // Художественная воля. СПб., 1994. № 6. С. 41–43.

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

³ Чижевский А.Л., Шишина Ю.Г. В ритме солнца. М., 1969. С. 96.

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

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

¹ Ухтомский А.А., Платонова В.А. Эпистолярная хроника. СПб., 2000. С. 185.

² Там же. С. 184.

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

Современные теоретики географии в отличие, например, от физиков, как полагает А.Д. Арманд, у которых модель пространства «предполагает равноправие всех трех координат евклидова пространства (изотропизм), равноправие всех точек в этой системе координат и безразличие к выбору начала координат», приходят к выводу о том, что в географическом пространстве «каждая точка уникальна», имеет «свое лицо»¹. В свою очередь, физика имеет дело с уравнениями и интегралами движения не только идеального пространства, но и со средой со всеми ее реальными свойствами, скоростями, нелинейностями и сингулярностями. Поведение исследуемых систем, например нелинейных диссипативных, определяется локальными особенностями фазового пространства. Задачи, возникшие в последние десятилетия в нелинейной физике, в теории поля и особенно в компьютерном моделировании физических систем, вызвали интерес к топологии, к геометрическим или шире – топологическим инвариантам. В последнее время появились геометрические модели описания физических процессов – модели кинетического роста, случайного блуждания, фрактальные модели², характеризующие в соответствии с общепринятой ныне гипотезой хаотическую динамику. В основе такого моделирования лежит традиционная умозрительная задача: проникнуть в ненаблюдаемую динамику системы, в скрытое распределение сил посред-

¹ Арманд А.Д. География через призму дополнителности // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 116.

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

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

Топология в исходном значении – раздел математики, имеющий своей целью выяснение и исследование идеи непрерывности... Предметом топологии является исследование свойств фигур и их взаимного расположения, сохраняющихся гомеоморфизмами, то есть взаимно-однозначными и непрерывными в обе стороны отображениями. Понятие гомеоморфизма не требует для своего определения никаких классических геометрических понятий типа расстояния, прямолинейности, линейности, гладкости и т.д. Понятие гомеоморфизма и лежащее в его основе понятие непрерывного отображения предполагают только, что точки и множества точек могут находиться в некотором интуитивно ясном отношении близости, отличном, вообще говоря, от простого отношения принадлежности.... Топология является наиболее общей геометрией. Главной задачей топологии является выделение и изучение топологических свойств пространств или топологических инвариантов¹.

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

¹ *Архангельский А.В.* Топология // Математическая энциклопедия. Т. 5. М., 1985. С. 394–395.

ученым русского происхождения Н.П. Рашевским (N. Rашevsky)¹ и им же был успешно применен к анализу социальных процессов.

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

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

¹ См.: *Рашевский Н.П.* Математическая биофизика. М., 1938.

² *Marx W.* Reflexionstopologie. Tübingen: Mohr, 1984.

³ *Акчурин И.А.* Топология и идентификация личности // Вопросы

ляется геометрией события, а не мысли о событии»¹. С.А. Азаренко анализирует топологию культурного воспроизводства и перспективы социально-топологического способа описания в современном общественном сознании². Отдельного внимания заслуживает изложенная в духе Д. Кампера мысль В.Ю. Сухачева, полагающего, что «топология описывает не феномены, а топосы, на которых они находятся, разрывы и дистанции между ними, над ними, под ними и те, которые проходят через них, это – топология перемещения потоков желания, развертывания тел. Обращаясь к топологии, мы выходим из Времени не в безвременье, в омертвевшие и замершие ландшафты с неподвижно застывшими позиционностями, напротив, различная уплотненность, плотность пространства и времени, их размытость, диссеминированность, рассеянное пространство и время – все это становится темой размышления»³.

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

философии. 1994. № 5. С. 144.

¹ Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. С. 259.

² Азаренко С.А. Топология культурного воспроизводства: (На материале русской культуры. Екатеринбург, 2000; Его же. Перспективы социально-топологического способа описания в современном общественном сознании // Социумы. Екатеринбург, 2002, № 8.

³ Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. Этнос сознания. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. С. 241.

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

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

С помощью термина «топология» современные психологи, например, различают феноменальное тело и эмпирические границы тела человека. Характерен вывод А.Ш. Тхостова: «Топология субъекта не совпадает с эмпирическими границами его тела: она может быть как вынесена во вне, так и погружена внутрь тела и даже в само содержание сознания»¹. В психологии же в целом механизмы формирования образа себя, своего тела – феноменального тела связываются с самонаблюдением своих собственных психических реакций и состояний. Ограничив предмет рамками пересечения психологических и социологических методов, социальная психология включает объяснительный ресурс зеркальной рефлексии, своеобразно трактуемой ею в связи с конкретизацией предмета – абстрактного субъекта, до

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

¹ Тхостов А.Ш. Топология субъекта: Опыт феноменологического исследования // Вестник МГУ, сер. 14. Психология. 1994. № 3. С. 12.

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

На характерные свойства топологии в гуманитарном пространстве указывает и К. Хюбнер: «Если использовать язык современной математики и физики, то можно сказать, что исторические архэ представляют собой как топологические, так и метрические сингулярности в профанном времени. Они являются топологическими сингулярностями, поскольку порядок и направление времени могут быть в них перевернуты так, что они в качестве прошлого способны оказывать влияние на настоящее без каких-либо промежуточных звеньев; метрическими сингулярностями их делает то обстоятельство, что никакой определенный отрезок длительности не является конститутивным фактором их идентичности»¹. Курт Хюбнер различает природные и исторические архэ и показывает специфику использования термина «топология» в различных дискурсах. Внимательно (в силу своего естественнонаучного образования) относясь к естественнонаучному его содержанию, Хюбнер определяет допущения, при которых использование этого

¹ Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 316.

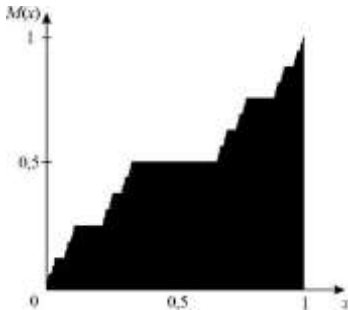
термина в гуманитарной сфере – корректно. Методологическую эффективность демонстрирует топологическое рассмотрение мифологического времени в соотношении со временем смертных, человеческим временем или иначе, сакрального времени с профанным.

Демарш чертовой лестницы

Поскольку топологическое измерение не количественно, а топология сравнима с мерой как Единое с единицей, постольку топология не дает возможности арифметического счета в той же мере, как мифологическое время нельзя измерить календарным. Она образует множество, прозрачное внутри себя, не воспроизводимое простым подсчетом его особенностей; топология не просчитываема, но прочитываема. Она включает как неметризуемое, так и метризуемое множество. В естественных науках к понятию топологического пространства (пространства с топологией) прибегают тогда, когда нет возможности найти универсальную меру, когда множество, во-первых, «не берется» простой разбивкой на «единицы» множества, а во-вторых, это множество не является случайным набором элементов¹. Топо-

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

логическое пространство всегда структурно, как это можно увидеть на схеме, получившей саркастическое название (не из-за чертовски спутанной и непредсказуемой высоты и длины ступеней?) чертовой лесницы, получившей еще иные названия: колючая линия, замкнутая линия бесконечной длины, математический ковер, – и все вместе ведут к тому, что Евклид отказывает нам в помощи понять ее (см. рис.). Математики ставят вопрос: а нужны ли строгие определения ее?¹



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

«Ex libris НГ». 25.11.1999. С. 5).

¹ Виленкин Н.Я. Рассказы о множествах. М.: Наука, 1965. С. 86–87.

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

Обращение к порядку логоса

Обращение к топологии провоцирует поиск «нового»

звучания Логоса в современном контексте¹. Свое собственное лицо λόγος начинает обретать путем негативного определения *ratio*, вычитая из последнего счет, геометрическую плоскость и однокачественность, метафизическую чистоту разума (на что, собственно говоря, обратил внимание Хайдеггер, что было привнесено в λόγος при переводе на латынь, но и не менее важно то, что было изъято из его содержания). Именно потому, что греческий λόγος не покрывается универсальными единицами измерения и не исчерпывается ими, аккумуляция опыта отечественной мысли рождает сегодня способность познания, *участвующего* в познаваемом объекте и опережающего ему (что убедительно было обосновано В.Ф. Эрном еще в 1910 г.²). Интенция топологической рефлексии на реанимацию тех стратегий отношения к миру, которые были до поры до

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

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

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

Есть место задать себе крайне трудный, но неотложный

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

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

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

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

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

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

¹ Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

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

Агон немецкой и французской мысли

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

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

¹ А. В. Гулыга приводит вариацию этого исторического анекдота в книге о Гегеле (см.: *Гулыга А.В.* Гегель. М., 1970. С. 38).

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

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

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

¹ *Лиотар Ж.-Ф.* Хайдеггер и «евреи»: пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома, 2001. С. 166.

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

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

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

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

русской почве. Русская культура, сохранявшая к началу XX века своеобразную синтетичность, была слишком одержима исканиями истины и добра, чтобы обрести конечную цель в живописном открытии¹. Следует заметить, что причина все же *не в сознательном искании*, но скорее невозможности творить иначе, ибо воспитание строя мысли и чувства, мироощущение, телесные и метафизические устремления воспитаны своеобразным контекстом, широта ландшафта которого, своеобразие исторического пути, деспотические скрепы, уравнивающиеся плотной «заботой» общинного характера жизни – все в целом не давали иной перспективы творчества. Вспомним, когда Сартр поехал учиться феноменологии в Германию, стал ли он менее французским мыслителем.

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

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

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

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука,

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

Замкнутая бесконечность

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

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

тотчас неотступно возникает мысль об общечеловеческих ценностях, о моральном законе, о религиозных заповедях. Мыслить локально и мыслить морально – абсолютно несовместимые стратегии мысли ни в трансцендентальном, ни в абсолютном модусах рефлексии. По строгому разумению, как раз напротив, кто не мыслит исходя из этической размерности, тот вообще не мыслит, он налагает общие схемы на уникальное, смотрит поверх топоса, игнорирует чувственное восприятие, и, вспомнив диагноз Аристотеля, становится «похож на сумасшедшего». Всегда мыслят за кого-то: полис, империю, Бога, науку, запад, комфорт. Но всегда мыслят (после разделения умственного и физического труда) элиты за свой народ, поэты чувствуют за него, художники видят и изображают за него. В настоящее время у нас критики цинического разума быть не может. Она не про наши просторы, как не про нас критика развитого капитализма, поскольку ни первого, ни второго у нас нет. Будет ли – вопрос отдельный. В период строительства развитого демократического, а, по сути, капиталистического, общества это неуместно. Мы не циничны, мы реактивны, нетерпеливы, недальновидны, недисциплинированны, безграничны¹, без гордости и боли за малую и большую Родину, без жертвенного к ней отношения. А земля без жертвоприношений – территория, которой жертвуют во «благо» центра, в интересах центра. И чем дальше центр, тем легче жертвовать своей периферией. Посему критику цинизма государства по отношению к идеалам, им исповедуемым, мы можем примерять лишь к себе будущим. Возможно будущим. На сегодняшний день у нас цинизм частного лица

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

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

¹ Чаадаев П.Я. Философские письма // Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989. С. 115.

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

Топологическая рефлексия есть восхождение от абстрактного к конкретному, есть движение от тотального к локальному, которое – на поверку – дело трудное и опасное, здесь выражение «рискну предположить» не безобидный риторический оборот, но поставленный на карту авторитет. Когда, например, мировая экономическая элита думает за слаборазвитые страны, запрещая им вырубать свои леса, то мыслит ли «за них» или, быть может, больше за себя, за свое комфортное существование, а за них «в конечном счете»? Очень трудный вопрос – найти общность интересов выживания одних и потребления других, интересов стратегических и местных, извне и изнутри. Абсолютно невозможна фигура мысли «за нас», но только так мысль возможна, поскольку мысль из себя самой пуста. Но есть другой, для меня более важный момент, чувство меры, которое имманентно топологической рефлексии. Важно понимать, кто мыслит «*вместо*», а кто «*из места*», сочувствуя, например, телу, расположившемуся, распростершемуся на бескрайних просторах, телу, чувствующему за

монгольско-казахской разреженностью угрозу распрямиться до предела сжатой пружины Китая, развившихся Драконов. Наше тело ино-, а глядя из плотности посаженных рядом домов Запада, его городов и уделов, людей в очереди на профессорское, адвокатское и другое место престижной работы, – еще и недодисциплинированное тело.

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

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

¹ Иванова Н.Н. Рефлексивная монадология // Метафизические исследования. Вып. 6. Сознание. 1998. С. 43.

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

¹ Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб.: Наука, 2001. С. 27.

² Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 196–197.

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

Примером кризиса абстрактных схем, или, иными словами, модернистской рациональности, может служить возведение современных микрорайонов города и населенных пунктов «городского типа». Их античеловеческий масштаб, их безликость, однообразие и всепоглощающая неуютность для человека, живущего там, купируются сказочным уютом маленьких домиков и зеленью деревьев на макетах архитекторов, которые предъявлялись высокому начальству на утверждение. Работает машина «индустриального платонизма» – термин ученика Гуссерля Гюнтера Андерса, охватывающий систему массового производства образов и объектов. Отсюда утверждение массового же взгляда в качестве устроителя жизни по рациональному проекту. В результате мы имеем еще одно подтверждение лозунгу: чем чище рефлексия, тем более загрязнена окружающая среда. В данном случае происходит выравнивание (т. е. загрязнение среды, поскольку «грязь – это вещество не на своем месте») не только ландшафта, но и визуальной среды, поскольку прямые линии, четко прочерченные прямые углы и любое однообразие противно природе в целом, и человека в частности, а посему создает агрессивную визуальную среду, ухудшает и тем загрязняет визуальное пространство, экологию видимого, поскольку производит насилие над потребностями человека жить в природной (родной ему искривленной, не геометрически прямолинейной) среде, над его витальной потребностью в визуальном разнообразии. Станный для западной цивилизации вывод о том, что

прямолинейность, стерильность, однообразие ведут к загрязнению, подтверждается, например, тем, что модернистский проект квартала Прютт-Айгоу архитектора Минору Ямасахи (Minoru Yamasaki), получившего премию Американского института архитекторов в 1951 году, который «был полон солнца, пространства, и зелени», – того, что Ле Корбюзье назвал «тремя основными радостями урбанизма»... В квартале было предусмотрено разделение пешеходного и транспортного движения, значительное игровое пространство¹. При кажущейся привлекательности (а по отечественным критериям превосходных характеристик этого комплекса) власти Сент-Луиса 5 июня 1972 года взорвали несколько его жилых домов. Причина – из-за геометрических плоскостей, визуальной монотонности, приведших к повышенному уровню преступности, психическим заболеваниям и вандализму. Вот уж поистине роковая, становящаяся символической роль архитектора Минору Ямасахи, с разрушением зданий которого связывают закат двух эпох: в 1972 г. – модерна, башен Торгового центра (он был их главным архитектором); в 2001 г. – пост-модерна.

Привлекательность во многом объясняется предъявленным макетом, дающим возможность увидеть проект сверху вниз, свысока. Но такой «взгляд сверху» или «снизу» на архитектуру был открыт в авангардистских экспериментах А. Родченко, спор о которых развернулся на страницах журнала «Новый ЛЕФ». Ее инициатором был Борис Кушнер, опубликовавший в журнале открытое письмо А. Родченко². Он резко выступал против его ракурса съемки «сверху вниз» и «снизу вверх», который активно разрабатывал в своем творчестве выдающийся фотограф. С точки зрения Кушнера, экспрессия вертикального ракурса искажает объект, вносит помехи в фотоинформацию и тем самым противоречит принципам целесообразности и утили-

¹ Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодерна. М., 1985. С. 14.

² Кушнер Б. Открытое письмо // Новый ЛЕФ. 1928. № 8. С. 38–40.

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

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

¹ Что, собственно, говорит нам Ю. Хабермас: «Отдельные эпохи теряют свое лицо в героическом поиске родственных уз современности с самым дальним и самым ближним: декадентство узнает себя непосредственно в варварском, диком, первобытном. Цель анархистов – взорвать исторический континуум – объясняет разрушительную силу эстетического сознания, которое восстает против нормативности традиции, жи-

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

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

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

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

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

Для топологической рефлексии важно дойти и преодолеть болезненную точку жизни, точку жизненного роста и адаптироваться к новым условиям, для этого ей необходима и достаточна возможность каким-то образом трансформировать нечто, не сводя его к унифицирующей единице. Эта рефлексия не менее приближительна, чем классическая, вымывающая посредством соответствующих процедур *иные формы приближения*, нежели количественно-числовое подобие, но приближающаяся в ином – не количественном, соучастливом – смысле. Она лишь понимает степень своей приближенности, не питая иллюзий, проистекающей из железной логики тождества. (Не странно ли, что мысль руководствуется железной логикой, а чувство – алмазной сутрой?) Заметим, что тождество – с необходимостью иллюзия, иллюзия *события*, для которого нет места в реальной жизни¹. Мир тождеством удваивается, но не раскрывается². Нетождественность классической рефлексией

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

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

поглощается, территория иного схватывается, демифологизируется и покрывается всеобщностью разумного устройства, правами человека, информационной сетью. Топологическая рефлексия по природе своей ограничена топомом, она не ведет к экспансии и, тем самым, дает основу локальным культурным сообществам сопротивляться тотальности. Для топологической рефлексии важно, что при переходе от одного места к другому, происходит трансформация одного в другое, сохраняя непрерывность, то есть, как сказал бы физик, пробоям¹ соответствуют другие, в каком-то реальном отношении тождественные, перебои. И такая рефлексия, несмотря на отсутствие четко фиксированной единицы познания или единицы разумности, не является «случайным приближением», а имеет устойчивую структуру (топологию), обеспечивающую вечный возврат – восстановление исходного состояния понимания, состояние слитности первомысли и первочувства, первораны и первознака, боли другого как своей боли и, наконец, жжения и сожжения, насилия и священного.

Заинтересованная рефлексия

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

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

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

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

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

¹ Аверинцев С.С. Риторика и истоки современной литературной традиции. М., 1996. С. 60.

² Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986. С. 331.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Сковорода Г. Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 12.

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

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

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

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

Конфигурация зеркал

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

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

ганами чувств, опирается на всю совокупность полученной информации, но особое место в ней занимает тактильная информация (прилагательное *tactile* производно от латинского глагола *tango* – трогать, прикасаться, пробовать, испытывать)¹. В этом ключе топологическая рефлексия соответствует методу анализа постинформационной эпохи, о которой мне приходилось говорить прежде².

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

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

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

Беньямин), то топологическая рефлексия обращена к долъ-
нему миру, к месту жизни, которое всегда несет опасность
выживания. И оттого насколько она была проведена строго
и последовательно, насколько бескомпромиссно отстаива-
ются интересы места изнутри, настолько же она будет эф-
фективна и истинна.

Позволю себе привести обширную цитату, проясняю-
щую существо сказанного. Автор термина «ориентализм»
Эдвард Саид высказывает важное для нашего исследования
замечание: «Интеллектуальный кризис исламского ориен-
тализма – это еще один аспект духовного кризиса «поздне-
буржуазного гуманизма». Однако в соответствии со своей
формой и стилем исламский ориентализм считает, что про-
блемы человечества можно рассматривать в рамках раз-
дельных категорий под названием «восточный» и «запад-
ный». При этом считалось, что для восточного человека
освобождение, самовыражение и саморазвитие – не столь
насушные вопросы, как для западного. Напротив, ислам-
ские ориенталисты выражали свои соображения по поводу
ислама таким образом, чтобы подчеркнуть присущее ему, и
якобы всем мусульманам, сопротивление переменам, до-
стижению взаимопонимания между Востоком и Западом,
движению мужчин и женщин от архаических, примитив-
ных классовых институтов к современности. В самом деле,
это ощущение сопротивления переменам было столь силь-
но, и столь глобальны были приписываемые ему силы, что
из докладов ориенталистов становилось ясно: апокалипсис,
которого нужно опасаться, – это вовсе не крушение запад-
ной цивилизации, а, скорее, крушение барьеров, разделяю-
щих Восток и Запад. Когда Гибб (Г.А.Р. Гибба (Gibb) – ав-
тор книги «Современные тенденции в исламе». – В.С.) об-
личал национализм в современных исламских
государствах, он делал это потому, что понимал: национа-
лизм разрушает внутренние конструкции, которые делают
ислам событием восточной жизни. Секулярный национа-
лизм в конечном итоге приведет к тому, что Восток пере-
станет отличаться от Запада. Однако нужно отдать должное
исключительной силе симпатической идентификации Гиб-

ба с чужой ему религией, поскольку свое неодобрение он выразил так, будто говорил от лица исламского ортодоксального сообщества. В какой степени подобная защита была возвратом к давней привычке ориенталистов говорить за туземцев, а в какой – честной попыткой представить интересы ислама, это вопрос, ответ на который лежит где-то посередине»¹.

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

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

¹ Caudo Э. Ориентализм. СПб, 2007. С. 308. В этом сюжете любопытны сбой разных точек зрения извне и изнутри, идущие с другого края Востока – Дальнего: профессор политологии Университета Чикаго (США) Ван Юцинъ отмечает, что «некоторые западные теоретики постмодернизма, такие как Ален Бадью, по-прежнему превозносят «культурную революцию», игнорируя факты казней и арестов. Их проповеди оказали существенное воздействие на китайских студентов на Западе» (Русский Журнал. Тема недели: Риски исторической политики. 2009. № 20 (34). С. 21).

менных отечественных мыслителей, но она кажется куда как сложнее, чем овладение современными техниками зарубежного письма. Философ ничего не предписывает жизни, но участвует в ней, сопрягая способность понимания с изменениями жизни. И здесь нет границы между переживанием внешнего и внутреннего, мыслью и рефлексией истоков этой мысли, частного взгляда и общего настроения, настроения и концепта времени. Концепт, в котором переплавилось и отлилось, вобрав сферу необходимости, сочувствие данному топосу. Иначе говоря, философ не может не схватывать мир как целое, но целое мира открывается в локальном. Конструкция взгляда исследователя, практикующего топологическую рефлексию, опирается не столько на представление мира как продолжение взгляда, скорее мыслит и чувствует его как продолжение кожи (метафора: он всей своей кожей ощутил, обретает здесь дополнительное звучание). Она не может не задевать рефлексирующего, не может не втягивать в противостояние сил топоса, в мучительное соизмерение общего и частного, принципов и обстоятельств, взгляда извне и изнутри. Здесь восприятие рефлексирующего устроено так же, как и восприятие художника, претворяющего безразличное фактическое через личное отношение в самостоятельную реальность художественного образа. Понимаемая таким образом, она есть степень приближения к уникальному, в котором имеет место участие, сочувствие, ответственность за его существование. Она подозрительна к атопичным концептам ровно настолько, насколько пронзительно чувствует боль другого существа. Облегчает ли она при этом жизнь? Естественную – да, неестественную – нет. То, что мы неумолимо отделяем себя от климата, чувства ландшафта, местности – момент в истории цивилизационного пути – будет скорректировано в *режиме* адекватного поведения человека на Земле¹. Да и

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

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

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

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

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

Адекватный человек (человек который «в порядке») исходит из системы, структуры, дискурса – все это имена тому надприродному порядку, захватывающему и поглощающего современного человека². Адекватность моде, системе

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 152.

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

вещей, принуждающей силе образов, которые привычно встречаются человеку в его повседневной жизни, приводит к тому, что режим актуальности вытесняет существо дела и, в конечном счете, само существование. Искусившись противоположным надприродным образованием – цивилизацией удобства, мы вынуждены исходить из всеобщего цивилизационного пути, требующего всеобщего согласия. Естественное забывается в пользу комфорта, поскольку усилие помнить требует режима воспроизводства памяти или усилия во времени. Актуальных усилий. Однако чистая актуальность, как заметил в связи с Кантом М. Фуко, не пытается понять настоящее, исходя из всеобщего или в свете будущей завершенности... она ищет отличие: «какое отличие несет «сегодня» по отношению к «вчера»?»¹ Значение событий исчерпывается тем, что они есть сегодня. Активность только в свете сего дня. Так как продумывание бытия здесь и сейчас наталкивается на сопротивление привычки *так* – согласно общему правилу – воспринимать, мыслить, действовать.

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

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

¹ *Фуко М.* Что такое Просвещение? / Пер. с фр. С. Л. Фокина // СТ (Ступени). Петербургский альманах. 2000. № 11. С. 137.

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

Ресурс топологической рефлексии

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

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

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

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

другие.

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

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

И так, вернемся к главному вопрошанию о специфике топологической рефлексии. Начну со слов Ж.-Ф. Лиотара, включившегося в обсуждение обвинения Хайдеггера и полагавшего, что «вовлеченность в нацизм можно вывести из «Бытия и времени», а его поворот был поворотом к этике: «Kehre имеет значение исправления». Тем не менее линия деэтизации, уход в эстезис, в отказ от истины и равнозначность всех интерпретаций привела наследников деструкции постструктуралистов к логически закономерному результату: отказу от любой определенности, ответственности, нравственной позиции¹. (Дело аналитиков – вскрыть,

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

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

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

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

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

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

9. Тело и место – условия топологической рефлексии

Географические истоки мысли

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

Обратимся к истории¹. Экономический и культурный подъем VIII–V веков до н. э., получивший название «грече-

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

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

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

страны»¹ или Полибия, утверждавшего, что жители Аркадии суровы по своим нравам «вследствие холодного и туманного климата, господствующего в большей части их земель... По этой, а не по какой-либо иной причине народы представляют столь резкие отличия в характере, строении тела и в цвете кожи, а также в большинстве занятий»². Заслуга Геродота не в обосновании положений о преимущественном влиянии тех или иных факторов на историю и нравы людей (таковых положений у него не было), а в совокупности собранных им конкретных примеров и историй того, почему велась та или иная война. И как часто бывает, отступление, побочное основному замыслу: причин возникновения войн, – со временем становится основным. Геродот оставил крайне важные свидетельства в своих «наблюдениях» и исторических сведениях о народах как внутри греческого мира, так и их соседей варваров, при этом ценно то, что он «совмещал», точнее говоря, не разделял еще, подходы ныне обособившихся дисциплин: историка, социолога, географа, культурного и социального антрополога, поскольку проводил обширные исследования, точно описывая сопредельные с Грецией страны Средиземноморья и Ближнего Востока, Египет и Персию. Он интересовался не только географией – реки, горы, пустыни, – но и формами социальной организации: обычаями разных народов, политическим устройством и военной организацией различных государств.

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

¹ Гиппократ. Избранные книги. М., 1936. С. 304.

² Полибий. Всеобщая история: В 40 кн. Т. 1. М., 1890. С. 429.

определенной местности. Для жителей Средиземноморья (первой версии европоцентризма), например, уже Понт (территория современной Румынии) был «на краю света», там выпадал и лежал снег, и туда сослал Овидия¹. В его средиземноморском мире, окруженном варварами, все было своим, «все было во всем», микрокосм содержал макрокосм, а нравы были неотличны от ландшафта и климата. Вопреки нашей установке великим открытием того времени было не указать на связь различного (климата и нравов), а установление и продумывание их обособленности, самостоятельности.

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

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

² *Слотердайк П. Мыслитель на сцене // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Изд-во Ad Marginem, 2001. С. 652.*

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

¹ Там же. С. 203.

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

Новые идеи географической обусловленности исторического процесса были выдвинуты Страбоном, идеологической основой которых была экспансия Римской республики, далеко шагнувшей за свои изначальные границы и вынужденной в своем геополитическом расширении трансформировать свои политические институты². Страбон усиливает утилитарный взгляд Полибия на ценность географии как науки, которая полезна для любого человека римского общества, но особенно для правителей и полководцев. Задачи, определяемые им для географа, сводились к подбору материала, пригодного, прежде всего, для практических целей: расширение империи, обретение нового рынка ресурсов, в том числе и рабов. К ним относились сведения об известной и обитаемой части Земли (*oecumene*), с находящимися на ней народами, с их формами правления и поселениями, с их нравами, взаимоотношениями с соседями, с их верованиями, историей переселений. Но идеи Страбона будут пребывать в забвении до тех пор, пока не появится потребность в идеологическом оформлении геополитических устремлений Англии в конце XVIII века, а также к идеологии германской геополитики в XX веке. Общность военно-политических задач востребовала соответствующий строй мысли имперского Рима.

Религиозная мысль средневековья, допускавшая исто-

¹ Коллингвуд Р.Ж. *Идея истории: Автобиография*. М., 1980. С. 29–30.

² См.: Страбон. *География*: В 17 кн. Л., 1964.

рическую необходимость только как проявление проекта божественной воли, а случайность – как следствие человеческого произвола, не оставляла места предопределению исторических событий факторами географической среды¹. Мысль Платона, возрожденная мыслителями Ренессанса в оппозиции к господствующей мысли Аристотеля, также не давала возможность возвращения к существующей традиции древнегреческого геодетерминизма². Последнее произошло лишь в рамках идеологии абсолютизма, основы которой были заложены во Франции Жаном Боденом, а в Италии – Никколо Макиавелли. Аргумент: власть от Бога, вначале дополнялся, а затем и уступал место естественнонаучному объяснению. Сильная централизованная власть единственная для огромных пространств, поскольку иная будет малоэффективна. Так, Екатерина II писала: «Российская империя есть столь обширна, что, кроме самодержавного государя, всякая другая форма правления вредна ей, ибо все прочие медлительнее в исполнениях».³

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

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

² См.: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 44–45.

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

фии истории, в которой божественный закон мало-помалу заменялся законами природы, а власть обосновывалась естественной логикой, опирающейся на причинно-следственные связи¹. У истоков этого направления стоял идеолог французского абсолютизма Жан Боден. В своем основном труде, посвященном теории государства («Шесть книг о государстве», появившихся на французском языке в 1576, а на латыни в 1584 г.), Боден выделил три фактора, определяющих судьбу и историю государств: 1. Божественная воля; 2. Человеческий произвол; 3. Влияние природы. Если первый относится скорее к области веры и поэтому не подлежит человеческому знанию, а второй вообще не может быть описан и изучен, то единственно реальная возможность объяснения истории связана с третьим. Выдвигая на первый план влияние естественных условий, особое внимание он уделяет климату, разделив Землю на три пояса: экваториальный, полярный, умеренный. Каждый из них Боден связал с предпосылками для определенного труда человеческой деятельности: «И если правильно изучать историю, увидишь, что величайшие полководцы приходят с севера, а искусство, философия и математика рождаются на юге». В своем труде Боден дает конкретные рекомендации правителю, желающему установить оптимальный политический режим, связанные с учетом географических факторов.

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

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

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

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

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

Властные порядки геополитики

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

¹ Монтескье III. О духе законов // Монтескье III. Избранные произведения. М., 1955. С. 387.

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

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

¹ Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии. Т. 1. СПб., 1906. С. 31.

² Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 108.

³ Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 106.

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

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

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

¹ Гумбольдт А. Картины природы. М., 1959. С. 114.

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

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

¹ Гердер И.Г. Мысли, относящиеся к философской истории человека. М., 1973. С. 152, 179.

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

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

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 174.

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

Созданное Марксом учение о роли географического фактора в развитии общества имело важное значение для его теории. Маркс показал, что связанная с географическими условиями неравномерность развития различных государств, которая абсолютизировалась приверженцами геодетерминизма, определяется тем, что общество на различных этапах своего развития по-разному использует естественные богатства природы. Последние были разделены Марксом на две группы: первая – естественные богатства средств жизни (плодородие почвы, обилие рыбы в водах, дичь, плоды); вторая – естественные богатства средств труда (действующие водопады, судоходные реки, лес, металлы, уголь, нефть). «При зачатках культуры имеет решающее значение первый род, на более высоких ступенях – второй род общественного богатства»³, которые полагались практически неисчерпаемыми. Но все же Маркс был чуток к своеобразию места⁴, его особенностям. Сам факт определения особой формы «азиатского производства» имплицитно указывает на признание «особого» пути развития Востока, не покрывающегося формационной теорией.

Природные ресурсы

¹ Там же. Т. 3. С. 19.

² Маркс К. Ранние произведения. М., 1956. С. 596.

³ Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1955. С. 516.

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

Вопрос о ресурсе природы, который до совсем еще недавнего по меркам исторического времени может показаться излишним, однако есть один момент, требующий концентрации нашего внимания при ответе на него. Он касается сдвига в понимании природы от Аристотеля к Руссо, которого Маркиз де Сад читал самым внимательным образом. Здесь я опираюсь на выводы детального и добросовестного исследования Хартвига Франка¹, и делаю акцент на отсутствующей у него фигуре – Маркизе де Саде и актуальном состоянии проблемы. У Аристотеля *physis* (природа) и *techné* (техника, искусство) существуют одно ради другого, т. е. находятся в гармонии. (Надо думать еще и потому, что «обман» природы осуществляется не только к внешней человеку природе, но и внутренней, своей собственной.) У Руссо же *physis* становится средством для *techné*, природа попадает в зависимость от техники и культуры. При этом природа есть, прежде всего, «скрытая актуальность, тайный резерв», а также «неограниченный ресурс сил». Доверив себя природе (в том числе природе своих желаний) и выступая от ее имени, либертен переприсваивает ее неограниченные возможности. Персонаж Сада Мадам Дельбен точно выражает этот принцип: «Восхитительная еда, которую мы вкушали, будучи абсолютно нагими, вскоре возвратила нам силы, необходимые для того, чтобы начать все заново»². Именно неограниченность естества позволяет ему безудержно тратить силы, сперму, желание, так как он знает, что всегда может восстановить свои силы. (Заметим, у Маркса природа также неисчерпаема, поскольку неограниченно «господство человека над силами природы путем познания и использования ее объективных законов». На этой основе можно было «надстраи-

¹ Франк Х. Холистическое и дифференциальное понимание природы: Аристотель – Руссо – Деррида – Луман // *Credo new*. Теоретический журнал. Санкт-Петербург, 2004. № 1 (37). С. 55–70.

² Цит. по: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. С. 291.

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

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

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

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

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

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

Но вернемся к «геополитике». В качестве основоположника дисциплины специалисты называют английского географа Хэлфорда Маккиндера, выпустившего сочинение «Географический стержень истории» в 1904 г., а сам термин «геополитика» был введен в 1912 году профессором Упсальского университета Челленом, а «родоначальником «геополитики» как дисциплины считают английского географа Хэлфорда Маккиндера (H. Mackinder), выпустившего сочинение «Географический стержень истории» в 1919 году¹. Геополитика – модификация географического детерми-

¹ Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М.: Изд-во «КДУ», 2007. С. 108–109.

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

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

ства от географического фактора изучается критической и социально-экономической географией.

Зафиксируем полученные результаты. На протяжении более чем двух тысяч лет географический фактор был либо главным, либо одним из принципов объяснения зависимости общества от среды обитания. К XX веку в силу «простоты» объяснения культурных и социальных явлений вытеснила из сферы внимания исследователей. Тем не менее, в наши дни все отчетливее заявляет о себе тенденция реланимирования «забытого» сюжета: археологи и историки древности в объяснении «необъяснимого» заката той или иной высокоразвитой цивилизации или перехода на новый вид источника питания и культивирования растений обращаются к климатическим и геологическим событиям той эпохи или востоковеды, объясняя возникновения ислама, считают, что ключевой факт, позволяющий увязать все события той эпохи, – климатическая катастрофа VI века. Исследователи доказательно, с применением таблиц данных антропологии, климатологии и статистики, показывают, как климатическая катастрофа вызвала цепную реакцию изменений на всем Аравийском полуострове, включая религиозные войны, семейные обычаи, верования. Мухаммад обязан своим успехом не столько своей харизме, сколько экологической и социально-экономической обстановке этого региона VI–VII веков: резкое усиление вулканической и тектонической активности сопровождалось засухами и эпидемиями, вызвавшими в свою очередь кризис власти, миропорядка и веры в местных богов. Для выхода из кризиса нужно было объединяться. Экономической основой была мекканская трансаравийская коммерческая сеть, а идеологической и религиозной моделью качественно нового общества стала автохтонная монотеистическая религия¹.

¹ Коротаев А., Клименко В., Прусаков Д. Возникновение ислама: Социально-экологический и политико-антропологический контекст. – М.: ОГИ, 2007.

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

В области философии истории господствуют установки, последовательно соединяющие идеи существования дискретных социокультурных организмов (предстоящих, в первую очередь, как соединение географического пространства с государственной властью) в качестве субъекта исторического развития с идеей разделения мирового исторического процесса¹. Типологически сходную концепцию разрабатывает историк Л. В. Милов, справедливо полагающий, что «особенности географической среды, влияя на характер трудового процесса и объем общественного продукта, определяли не только темпы развития России, но и своеобразие ее социально-экономического и политического строя и специфику ее исторической эволюции»². Но указание на *очевидное* весьма трудно концептуализируется, поскольку требует говорить о всеобщности и необходимости *в рамках данного топоса*. К таковым очевидным отнесу понятия «глокализация», «регионализация», а также часто используемые в культурологии метафоры, обретающие статус концепта «петербургский текст», «крымский текст», «Пермь как текст» либо историко-литературные штудии, в основе объяснения уникальности города-текста лежат географические и геологические метафоры. Таковые нахожу, к примеру, у тонкого исследователя литературы Востока И.П. Глушковой: «Вероятно, то, на чем стоит город, оказывает воздействие на его биографию и судьбы населяющих его людей. Лондон, например, выстроен на речном галечнике, Нью-Йорк – на скальном массиве, Санкт-Петербург – на болоте, Калькутта – на зыбком черном шламе речного

¹ См.: Семенов Ю.И. Философия истории. М.: Современные тетради, 2003.

² Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998. С. 368.

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

Специалисты по глобальным проблемам современности, с одной стороны, и представители частных наук (истории, культурной антропологии, географии, геополитики и геоэкономики), исследующие конкретные регионы, отдельные страны и культуры, процессы развития определенного места – с другой, стимулируют философское осмысление нового понимания *места* жительства, взаимосвязей природы и общества. Несостоятельность концепции «покорения природы», которая на поверку всегда оказывается забвением собственной природы человека, а в итоге, большей степенью отчуждения и, в итоге зависимость от нее как некой чуждой ему силы² заставляет обратить внимание не только на трагические последствия развития науки и техники, пределов западноевропейского типа цивилизации, но и более внимательно отнестись к позитивным моментам концепта, который получил название «географический детерминизм».

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

¹ Глушкова И.П. Утроба Бомбея. Реальный город в магической прозе Салмана Рушди // Книжное обозрение «Ex libris НГ». 02.01.2000. С. 3.

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

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

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

10. Дезориентация – невроз современности

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

¹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Мысль, 1998. С. 132.

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

Проблема универсальности ориентира

Где обрести опоры мысли, как можно сегодня ориентироваться в ситуации констатации не только смерти основных ориентиров европейской культуры: Бог, просвещение, прогресс, естественная природа, идеалы равенства, свободы и братства, – но и тех, кто мог бы ориентироваться: человек, субъект, личность? Как ориентироваться в эпоху, которую аналитики называют то *цивилизацией образа*, то *иконического поворота*. Остановимся на последнем. Иконический поворот – означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов. Он следует за онтологическим, лингвистическим поворотами и фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному (или, как сказал бы П. Вирильо, от soft к hard³). Но господство нового средства коммуникации изменяет *существо* восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению *понятия* реальности. В наше время пе-

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 23.

² Вирильо П. Бог, кибервойна и ТВ // Комментарии. 1995. № 6. С. 210.

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

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

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

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

² Philipps Christopher. Das phantome Bild // Texte. Photographie in der deutschen Gegenwartskunst. Stuttgart: Cantz, 1993. S. 12.

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

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

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

ориентирования им самим, зачастую, не могут быть ни отрефлексированы, ни артикулированы. Следует заметить, что и само понятие “ориентация”, «хотя оно употребляется уже часто, однако в философии не отрефлексировано»¹.

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

¹ Штегмайер В. Основные черты философии ориентирования // Штегмайер В., Марков Б.В., Савчук В.В. Стратегии ориентации в пост-современности. СПб.: БореяПринт, 1996. С. 7–8.

² Гусев С.С. Деятельностный контекст и «Новая рациональность» // Рациональность и проблемы познания. СПб., 1995. С. 2.

³ Липский Б.И. Рациональность и истина // Там же. С. 5.

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

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

¹ Марков Б.В. Рациональность и опыт предела // Там же. С. 6.

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

Маргинальная мысль, рефлекслирующие художники и кураторы озабочены, вопреки «закрытости» этой темы, проблемами «всеобщности». Ведь именно в маргинальных группах одежда из черной кожи, пирсинг, сексуальные перверсии и наркотики становятся всеобщей повинностью, реализующейся тотальнее, чем военная мобилизация и трудовая повинность. Но это усиление принудительности и поправание (отступление демократии) настроений у различного рода меньшинств, леворадикальных групп и маргинальных сообществ в американском обществе обратил внимание Ц. Тодоров в своих наблюдениях над «университетскими» кругами Америки¹. В унисон этому звучали выводы отечественного симпозиума, посвященного проблемам леворадикальной культуры. Здесь вывод, в отличие от академического, был прямо противоположным: всеобщность агрессивно возникает там и сразу же, как только манифестируется отказ от общего проекта, центра, она захватывает все более властно любые маргинальные зоны, которые совсем еще недавно представляли собой пространство проявления уникальной творческой энергии, поле, на котором манифестировались творческие проекты новых форм проживания жизни, самовыражения, зону свободы от Власти. Перверсия, претендующая на уникальность, встраивается в существующий дискурс и узаконивается. Леворадикальность андеграунда, его бескомпромиссность весьма быстро масмедиизируется, становится притягательным местом, приносит прибыль и, наконец, тиражируясь, превращается в норму. Уникальность сегодня является проблемой. Форма символических знаков протеста воспроизводится в структуре сообщества, становясь всеобщей, приносящая сборку ментального и культурного тела по законам

¹ Todorov T. Du culte de la différence la sacralisation de la victime // Esprit. 1995. № 212. P. 90–102.

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

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 683.

² Фуко М. Что такое Просвещение? // СТ (Ступени). Петербургский альманах. 2000. № 11. С. 140.

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

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

Логика обретения центра

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

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

нечто разбирается: будь то власть, субъект, центр, смысл или идеология, гораздо интереснее то, что остается, после того как все уже разобрано, деконструировано, лишено продуктивной действенности и силы. Для России и других восточно-европейских стран это интересно вдвойне, поскольку после отказа от прежней идеологии и смены глобальных ориентиров социального устройства общества – об ужасных последствиях, эквивалентных лишь формуле «все позволено», о которых столь предрекалось – ничего радикально деструктивного в ориентациях и индивидуальных целях бывших советских граждан не произошло. Осталось лишь ощущение недоумения от той работы, которую выполняла прежняя идеология, недоумение, которое выросло до серьезного вопрошания у Славоя Жижека: «Люди все знали, но все равно делали это». Почему? То нечто, что остается, что удерживает и удерживается, что является тем неосознаваемым в себе пределом, который сохраняет спо-

собность вписываться в социум, в пространство коммуникации, и что это за мир, который продолжает считаться своим? Что и как живет после того, как все традиционные формы центрации умерли? Есть ли то (а если есть, то осознаваемо ли оно), что сбивает в плотность выбранное пространство? Какими ценностями он ориентирован? На что он ориентируется сейчас? По каким тропинкам (Holzwege) должен ходить современный житель киберпространства и в свете чего (да и есть ли свет в виртуальной реальности?) размышлять о бытии сущего? Что в этой виртуальной реальности горючит кровь и заставляет искать опасность и поле сражения? Не пренебрегая риторическим приемом «умаления замысла» подобно такому: мы, конечно, не претендуем дать ответ на все поставленные вопросы, – все же и не бежим от трудностей ответа на них, не отсиживаемся в безопасных гаванях разума. Мы ориентируемся. И логика обретения ориентиров в постсовременной ситуации такова: в виртуальной реальности (VR) нет ориентиров и самих условий ориентирования, в архаике всегда был центр, ис-

кусство – заповедник архаики (Элиаде), компьютерные сети создают новые формы жизни, повышенные скорости реагирования и принятия решения, новое искусство, новый тип рефлексии. Что мы имеем в итоге? Новое современное искусство (в новом клипированном восприятии мира? неклассической перцепцией – мысле-восприятием и повышенной саморефлексивностью текста и письма? искренним проживанием? мышлением телом? в сближении перформансов и инсталляций с жизнью? интенцией «одомашнить» мир? стиранием грани между научным экспериментом и художественной акцией? письмом как саморанением? жизнью как манифестацией творческих потоков? купированием рефлексии?), воспроизводя структуры, свойственные архаическому сознанию, обнаруживает центр.

Философия ориентирования

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

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

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

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

отчаяния, “совершенно растерялся” <...> в любом случае, при ориентировании ищут не чего-то определенного, а стараются в том, что предзадано, установить прочные взаимосвязи. Взаимосвязи, которые позволяют что-то дальше начинать, предпринимать»¹. Его положение спорит также с открытием «закона развития человеческой истории» К. Маркса: «Люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т.д.». В идущем далее ряде, видимо? будет способность ориентироваться. Вспомним также, что «человеку от природы присуща способность распознавать и отличать духовное, а также склонность принимать дух и включать его в свою жизнь. Из этой способности и из этого тяготения исходили все великие воспитатели человечества; на них они строили, к ним они зывали, их старались оживить и укрепить» (И.А. Ильин), «человеку от природы свойственно любопытство» (Ортега-И-Гассет). Все это так, но, прежде всего, согласно основам философии ориентирования, – человек должен ориентироваться, а уж удивляться и распознавать духовное, научить правильно делать это – есть задача философии ориентирования. Согласно Штегмайеру, самая простая способность – способность ориентироваться – оказалась сегодня предметом философского сомнения. При этом Штегмайер замечает, что в качестве философского понятие «ориентирование» отсутствует в весьма авторитетном источнике: в «Историческом словаре философии»; потребности ориентирования нет и среди основных «потребностей» человека, которые перечисляет, например, авторитетный антрополог Бронислав Малиновский.

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

¹ *Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. S. 2.*

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

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

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

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

¹ Ibid. S. XVII.

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

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

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

¹ Ibid. S. XVI.

Поль Монгре и посвященное Ницше, название которого говорит за себя: «Sant’Ilario. Хаос в космическом отборе»¹.

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

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

¹ Ibid. S. 120.

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

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

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб, 1997. С. 29.

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

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

¹ Шлегель Фр. Критика. Эстетика. Философия. М., 1983. С. 154.

² Саид Э. Ориентализм. СПб, 2007. С. 176, 269.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. S. 627.

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

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

¹ Ibid. S. 641

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

Имя этой философии – притязание разума, который в условиях отказа от всепобеждающей и надежности рационального проекта всеми силами пытается сохранить господствующие позиции¹. Книга – это всегда результат определенного образа жизни: жизненный проект. Здесь видны не только автор и пройденный им путь в философии, при этом путь, который он прodelывает своей судьбой.

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

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

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

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

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

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

ситетов. Сейчас философы ищут другие области применения. Поэтому вопрос, является ли философия наукой, для немецких мыслителей экзистенциальный вопрос. <...> Да и сама философия, кажется, уже ушла во Францию, Америку»¹. А та, что осталась, надо думать, производит концепты для *местных нужд*, в интересах жителей маленького и уютного города центральной Европы. Утратив потенциал всеобщности (но оставив притязание), а по сути, выдавая локальное за глобальное, философия ориентирования дает инструмент ориентации немецкому туристу в Италии, Индии или Африке (которому, помним, трудно ориентироваться на местности, но легко по глобусу или благодаря глобусу в целом), но не жителю сети, не аналитику терроризма и практике международных отношений. Выступая на фестивале «этно-философии», она ведет себя так, словно реализовался диагноз Ницше: «Мы, немцы, становимся с каждым днем *все более и более греками*, вначале, конечно, в понятиях и оценках, словно грецизирующие призраки, но в надежде сделаться греками также и *телом*»². Вокруг же «греков» те, у которых философии еще нет. Такая философия продуктивна, поскольку позволяет писать книги, *исчерпывающие вопрос в определенной традиции и определенном месте*. Читатель, рискнувший взять на себя труд внимательно ознакомиться с этой книгой, скоро приходит к выводу, что все, что можно сказать о философии ориентирования, сказано. В ней самой есть все указатели и ориентиры, облегчающие долю читателя: так, внушительный справочный аппарат, состоящий из 50 страниц убористого шрифта цитируемой литературы, 14 страниц – именного списка и, уже упоминавшиеся, 66 страниц – предметного указателя.

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

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

² *Ницше Ф.* Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск, 1999. С. 201.

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

11. Рефлексия и нигилизм

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

История термина «нигилизм»

В дискуссии Э. Юнгера и М. Хайдеггера¹ о нигилизме, названной современниками эпохальной, писатель и фило-

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

соф не касаются истории термина, оставляя за скобками дискуссии предшествующих времен. Возможно, причиной тому персональная адресация, стиль которой задает соответствующие правила сообщения. Их эстафету принимают Дитмар Кампер и Гюнтер Фигаль, опуская историю вопроса и разъяснительную работу. Но для понимания контекста, в который попадают их соображения о нигилизме, полагаю, все же уместно привести краткую историю термина¹.

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

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

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

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

«нигилизм» в Германии¹. Остается спорным, повлияли ли на последнее более ранние словообразования от «nihil». Вместе с «анигиляцией» наиболее важным из них является «нигилизм» как обозначение еретического направления христологии во второй половине XII столетия, которое сводится к речи о «nichilianist(a)e» Готье де Санкт-Виктора. Согласно его мысли, вечный Логос не может *становиться* чем-то, поэтому Христу человеческое бытие присуще только акцидентально, как человек Христос «non aliquid», то есть не индивид. Нигилист (Nichilianist(a)e) раскрывается в отрицании человеческого воплощения Бога.

Широкую дискуссию вызвала трактовка понятия «нигилизм» Ф. Х. Якоби, с именем которого связывают популярность этого понятия². Он использовал термин нигилизм для характеристики теоретической философии Канта³, а также наукоучения Фихте (в котором он видел последовательного кантианца). В письме к Фихте (1799) Якоби указал, что тот достигает цели своей философии, исходя из единичного Я, только за счет рефлектирующего разрешения всех «вещей» в мыслительной конструкции абсолютного Я, которое на самом деле есть только продукт абстракции эмпирического Я. Для человека, который таким образом абстрагируется и

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

² Эту позицию разделяет и Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» (см.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1994. С. 63).

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

тем обожествляет себя, все растворяется «постепенно в его собственном ничто». Только вера в живущего, самосуществующего Бога может противостоять отчаянию, возникающему из такой философии, полагал Якоби. Именно это понимание нигилизма дало основание отечественному исследователю полагать, что «Ф.-Г. Якоби создал понятие “нигилизм”, и это понятие было, если можно так сказать, его “эпохальным” открытием»¹. Так, последовательный идеалист должен начинать с нигилизма, поскольку из него он никогда не доберется до чего-то конкретного. С другой, но в равной мере ведущей к нигилизму стороны, У. Гамилтон дополняет: «Если ничего кроме феноменальной реальности самого факта не позволено, то получится нигилизм». Он проводит различие между спекулятивным нигилизмом Фихте, который у него преодолевается в практической философии, и скептическим нигилизмом Юма. Но и сам Якоби, как утверждает гегельянец Ц.Ф. Гешель, незаметно для самого себя впал в идеализм и нигилизм, с которыми боролся². Как здесь не вспомнить завершение статьи Юнгера «Через линию»: «Упрек в нигилизме сегодня популярен, и каждый приписывает его своему противнику. Весьма вероятно, что правы *все*».

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

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

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

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

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

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16. Подобный мотив мы встречаем у непримиримого оппонента Гегеля Артура Шопенгауэра, связывающего осознание негативного с рефлексией: «У человека, вместе с разумом, неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти. Но как вообще в природе всякому злу сопутствует средство к исцелению от него или, по крайней мере, некоторое возмещение, так и та самая рефлексия, которая повлекла за собою сознание смерти, помогает нам создавать себе такие *метафизические* воззрения, которые 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 Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж. Л. Нацистский миф: Пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 20.

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

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

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

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

¹ Шлегель Ф. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 120–121.

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

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

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

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1999. С. 184. Этот сюжет присутствует и у Юнгера, о чем пойдет речь ниже.

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

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

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

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

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

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

Нигилизм в России

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

ния его в России. Принято считать, что причиной такого распространения является появление среды разночинной интеллигенции. Возникнув неожиданно и в большом количестве, разночинцы оторвались от своих мелкобуржуазных и церковных корней, но к правящему классу не примкнули¹. Таким образом, появилась фигура и мировоззрение типичного маргинала, порывающего со своими семейными и сословными традициями, а других не обретая. Вместе с тем увлеченность нигилизмом была способом борьбы за индивидуальность, особенно это касалось поиска путей эмансипации молодых женщин². Маргинальность усиливалась культурной и чиновнической дискриминацией и оскорбительно высокомерным отношением к ним аристократов, на которое указывает Л.Н. Толстой в повести «Юность»: «Человек, дурно выговаривающий по-французски, тотчас возбуждал во мне чувство ненависти. “Для чего ты хочешь говорить, как мы, когда не умеешь? – с ядовитой усмешкой спрашивал его мысленно”». Образованность, бедность, неукорененность и неопределенность убеждений вкупе с претензией на интеллектуальное превосходство были питательной средой радикального протеста, принявшего форму нигилизма.

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

¹ «Для “кухаркиных” и даже купеческих детей образование означало разрыв с семьей, классом, с целой культурой», – пишет Г.П. Федотов. В результате «привыкнув дышать разреженным воздухом идей, интеллигенция с ужасом и отвращением взирала на мир действительности. Он казался ей то пошлым, то жутким; устав смеяться над ним и обличать его, она хотела разрушить его – с корнем, без пощады, с той прямолинейностью, которая почиталась долгом совести в царстве отвлеченной мысли» (Федотов Г.П. О судьбе русской интеллигенции. М., 1991. С. 44, 40).

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

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

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

² *Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 147.*

³ *Страхов Н.Н. Нигилизм. Причины его происхождения и силы // Страхов Н.Н. Литературная критика. М., 1984. С. 76.*

Широкое распространение в России идеи нигилизма получают благодаря М.Н. Каткову, редактору «Русского вестника», где печатался роман И. Тургенева «Отцы и дети», но более – благодаря самому роману, в котором дано точное определение: «Нигилист – это человек, который не склоняется ни перед каким авторитетом, который не принимает никакой принцип на веру, пусть даже этот принцип пользуется всеобщим вниманием и уважением». Идеалистическая эстетика, метафизика, религия и автократия, держащиеся за что-то, есть *ничто*, которое нужно разоблачить и низвергнуть: «Нигилизм не преобразует *ничто* в *ничто*, но разоблачает, что *ничто* принимается за *нечто*, является оптическим обманом», – пишет А. Герцен в 1868 году.

Итак, вначале нигилизм был жупелом, им пугали и обзывали, но никогда не применяли к себе¹. Более того, из его истории мы знаем, что часто критики, использовавшие оружие нигилизма, сами нередко были обвинены в нигилизме. Затем у Ницше, который назвал себя совершенным нигилистом, «впервые нигилизм становится *осознанным*... но он не воспевал его, так как предугадывал, что, в конце концов, апокалипсис примет гнусный деляческий облик, а стремился избежать его». Его нигилизм есть осознанная, но все еще *негативная* позиция. И, наконец, в России ниги-

¹ Достоевский в «Бесах» связывал нигилизм (не под влиянием ли прочитанного им Маркиза де Сада) с бесцельной, угрюмой энергией, «ушедшей нарочито в мерзость». Нигилизм, по Достоевскому, проявляется в отрицании Христа, на месте которого оказывается нечто ужасное, поскольку, отрицая Бога, нигилист отрицал Россию, свой народ во имя «равенства, зависти и пищеварения». Исторически запаздывающая в модернизации Россия в XIX веке переживала те же этапы возникновения нигилизма, которые К. Ясперс связывал с Новым временем, когда происходит «разбожествление» мира (Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994), «богооставленности» человека (Ницше). Антиклерикальный характер нигилизма был основой исключительно негативного его прочтения, однако эта *исключительность*, как и любое преувеличение, любой предел граничит с противоположностью. В данном случае исключительность «таит в себе параноидальные и мазохистские наслаждения, которым предавались нигилисты Достоевского, особенно Раскольников» (Ю. Кристева).

лизм становится не только самоопределением и самоутверждением, но и позитивной программой. Об этом после выхода романа «Отцы и дети», разъясняя, писал И.С. Тургенев: «Не в виде укоризны, не с целью оскорбления было употреблено это слово, но как точное и уместное выражение проявившегося – исторического – факта». Во времена написания романа нигилизм был тяжелым оружием на поле интеллектуальной брани, так как его использование означало бесповоротное осуждение и почти клеймо позора. Силу негативного означивания придавали консервативные силы российского общества. Эту же – и только эту – точку зрения мы обнаружим, например, в статье словаря Брокгауза и Эфрона. Но вопреки всему в России было и другое направление мысли, выраженное С. Степняком-Кравчинским: «Слово “нигилизм” получило права гражданства сперва как бранная кличка, а потом как гордо поднятый ярлык той философской школы, которая одно время занимала самое видное место в русской интеллектуальной жизни... мы были убеждены, что боремся за счастье всего человечества, и каждый из нас охотно пошел бы на эшафот и сложил свою голову за Молешотта и Дарвина». В точном соответствии с современным содержанием термина «стигматизированная идентичность» (когда внешняя отрицательная характеристика становится внутренней точкой опоры, позитивным отличительным знаком) нигилисты сменили негативный знак на позитивный и впервые использовали его в *самоназвании*.

Именно эту тенденцию трактовки нигилизма отразил И. Тургенев, вызвав тем у большинства исследователей убеждение, что именно в его романе «Отцы и дети» заявила о себе в полный голос специфика как отечественного, так и всего европейского нигилизма: «Вряд ли будет преувеличением сказать, что нигилистическое движение, несмотря на его исторические последствия, едва ли продвинулось

далее по сравнению с базаровскими лозунгами»¹, – пишет в конце XX века А. Данто. Эту точку зрения активно оспаривает В. Мюллер-Лаутер, полагая, что «нельзя вводить новообразование слова “нигилизм”, при этом забывая о его длительной традиции. Например, И. Тургенев думал, что он изобрел это слово в 1861 г., и многие с тех пор разделяли это мнение»². Как обстоятельно проанализировала Г. А. Тиме, немецкие идейные источники нигилизма не только оказали решающее влияние на роман И. Тургенева «Отцы и дети», но сам автор вполне отчетливо осознавал их влияние³. Заслуга Тургенева – *не в изобретении термина, но в позитивной трактовке его содержания*: если Базаров «и называется нигилистом, то надо читать революционером», – пишет он в дискуссии, развернувшейся после выхода романа.

Сила нигилизма в России не столько в радикальности и силе убеждений нигилистов, сколько в слабости интеллектуальной и аристократической элиты. Исследователи выделяют три источника широкого распространения нигилизма в России 1840–1880-х гг.⁴. Первая причина: «Террор революционеров начинается после того, как правительство “начинает бить и истязать учащуюся молодежь, сечет революционеров, всячески унижает человеческое достоинство”». Вторая причина – опередить развитие капитализма: «Наша обязанность взвесить все условия и употребить все старания, чтобы ликвидация существующего государственного строя произошла как можно скорее, прежде чем под его покровительством успеют сформироваться и окрепнуть

¹ Данто А. Ницше как философ. М., 2001. С. 37–38.

² Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. / Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. – Basel; Stuttgart, Bnd. 6, 1984. S. 846.

³ См.: Тиме Г.А. Немецкая литературно-философская мысль XVIII–XIX веков в контексте творчества И.С. Тургенева: Генетические и типологические аспекты. München, 1997.

⁴ См.: Исаков В.А. Концепция заговора в радикальной социалистической оппозиции. Вторая половина 1840-х – первая половина 1880-х годов. М., 2004.

какие-либо сословия, враждебные народу». И третья, субъективные наиболее значимые причины: «"Кающиеся дворяне" шли в революцию, чтобы успокоить свою больную совесть», «протестующие разночинцы – чтобы отомстить за свои обиды». Но таковых было меньшинство, большинство составляло третье направление, лелеющее юношеские мечты о всеобщем счастье и справедливости, у которых «был молодой задор, жажда подвига и готовность на жертву. Таково было громадное большинство революционеров 70–80-х годов. Они были не мстители, а мечтатели» заключает М. Дрей.

Реальность неправового общества, общества угнетения и несправедливости, уравновешивалась деятельным сочувствием к бедным, которые, по их мнению, были праведными. Справедливости ради заметим, что кроме разночинцев и мечтателей из состоятельных семей живо воспринявших идеологию и практику революционного нигилизма, существовало и другое крыло – левые критики правительства, которые зарабатывали леворадикальной фразеологией и критикой правительства в прессе как символический, так и вполне приличный материальный капитал. Революционной идеей сытно кормилось не одно поколение радикалов, на это указывал Э. Юнгер, а прежде на конкретных примерах материального успеха целого слоя леворадикальной идеи, нигилистов – В. В. Розанов. Он нарисовал колоритную картину времени, на которой материальная нищета правых, консерваторов соседствует с благополучием, даже богатством, «революционеров» и критиков правительства. Нигилизм – это в первую очередь личная проблема и проблема нравственная. П.А. Кропоткин приводит характерное высказывание: «Я становлюсь безнравственным, – говорил молодой нигилист своему другу, иногда даже подтверждая мучавшие его мысли каким-нибудь поступком. – Я ста-

новлюсь безнравственным. Что может меня удержать от этого»¹.

Итак, нигилизм приобрел в России особый статус, поскольку – и это распространенное мнение – радикальность западных идеологических проектов приобретает здесь крайнюю форму практического осуществления. И если теоретически и терминологически отечественный нигилизм вторичен, то *по силе* практического отрицания «отжившего», *скорости*, с какой нигилисты от философских и литературных образов переходят к практическим действиям и, наконец, по *количеству* идейных образованных людей, втянутых в водоворот практического нигилизма и, главное, по позитивному истолкованию его – ему не было равных. Именно это *позитивное* прочтение нигилизма, вернувшись в Европу, провоцировало мысль ведущих мыслителей осмыслить свое изменившееся настоящее, проводить переоценку всех ценностей, отрицать отжившее.

Мыслимо ли то, что есть?

«Невероятное, то есть сущее», обронил французский поэт Ив Бонфуа. Все, что не «укладывается в голову», все «чудовищное и невозможное», все «ужасающее и отвратительное» существует. Есть современные рабы, убийцы детей, смертники террористы и террористические акты. Как понять истоки терроризма? Для понимания практики нигилизма в его крайней террористической форме аналитикам потребовался мощный объяснительный ресурс архаической жертвы, которая неподвластна ни рациональному измерению, ни этической оценке, ни эстетическому катарсису. Жертва удостоверяет форму выживания человеческого сообщества, она же есть гарантия символического порядка, способ коммуникации с трансцендентным и удостоверение высшей ценности его, уравнивающейся лишь ценностью жизни, и наконец, она же устанавливает гармонию в мире, симметрично нанося рану телу рода (жертвоя), за ра-

¹ Кропоткин П.А. Этика. М., 1991. С. 283.

нение природы внешней. Первая – архаическая жертва – конкретна, жизнотворна, ритуальна и празднична; она неразрывна с коллективным телом, которое ее приносит; в архаической жертве нет ни иронии, ни нигилизма, ни мести. Вторая – жертва террористов – ужасна, имперсональная, разрушительна. Она суть ничто, онтологическое следствие которого не разято с оценкой. Исподволь происходит подмена конкретной жертвы символической инстанцией, противостоящей злу – *абсолютной* жертвой. Сегодня, делает вывод Жак Рансьер: «Составилось абсолютное внеюрисдикционное право жертвы бесконечного Зла. И наследуемо это абсолютное право защитником прав жертвы»¹. Но абсолютное продумано не только в метафизической традиции, но и в древнейшей форме жертвоприношения, восстанавливающего устойчивый порядок круговорота событий в Космосе. Жертва – онтологическое условие существования культуры. Топологическая же рефлексия реабилитирует животворительную и жизнеутверждающую функцию жертвоприношения.

Приведенные мысли близки трактовке божественного насилия В. Беньямина, которое он противопоставляет мифическому: «Справедливость есть принцип любого божественного целеполагания, власть – принцип любого мифического правополагания... Мифическая манифестация непосредственного насилия в глубине проявляет себя идентично любому правовому насилию и доводит представление о его проблематике до понимания губительности его исторической функции, уничтожение которой тем самым становится непосредственной задачей»². Он разводит их до противоположности по всем пунктам. Если мифическое насилие – правоустанавливающее, то божественное – правоуничтожающее; если первое устанавливает границы при-

¹ Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 55.

² Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. II. 1. Frankfurt am M., 1977. S. 199.

менимости, то второе безгранично и нелегитимно; если мифическое является источником вины и одновременно позволяет искупить вину, то божественное – вне вины, принуждая платить сполна; наконец, первое – грозящее и кроваво, второе – разяще и бескровно.

Божественное насилие не прочитывается Беньямином как правоустанавливающее и тем самым оказывается вне чувства вины. Последнее порождается тем, *что* Беньямин называет мифическим насилием (первородный грех и тотальное чувство признания вины – краеугольный камень христианской догматики – также не подпадают под юрисдикцию чистого божественного насилия). Обвиняя правовое сознание в том, что оно старательно замалчивает несправедливость, насилие, лежащие в его основании, Беньямин в классическом стиле психоанализа вменяет правовому сознанию чувство вины. Противопоставляя мифическому насилию *чистое* божественное, он испытывает у правового бессознательного признание того, что своим рождением оно обязано «грязному» насилию.

И сегодня установлению демократической формы права предшествует насилие над стихийно сложившимся порядком. Слова Ротшильда: «Не спрашивайте, как я заработал первый миллион, я готов до копейки отчитаться, как я заработал второй», – кажутся прямым политическим выпадом и «заказным» банкротством олигарха, когда его просят отчитаться за второй миллиард. Структуры порядка неизменно и скоро возрождаются после любых смут. И напротив. В отечественной истории столь же рьяно заявляют о себе силы, ведущие к беспорядку, после любых, пусть еще и не устоявшихся форм порядка. В отношении же вооруженности и обеспеченности мысли трудно не заметить сходство символического накопления концептов с ростом материального благосостояния философа. Не спрашивайте, откуда я взял те или иные концепты, смотрите, как я *от своего лица* могу ими пользоваться. Но философия сама есть этот тиранический инстинкт, духовная воля к власти, к «сотворению мира», к «*causa prima*». Претензия на власть из своего места, топоса, тела – дело правое, а претензия на власть

под видом проведения всеобщих интересов или, что едино, идеалов демократии – неуместное. Но от этого различия существо претензии на власть не меняется. Понять чужую мысль гораздо проще, чем собственный топос, тем более внятно и последовательно заявить о его интересах на философском языке.

Отсутствие *традиции развития собственной мысли, мысли на собственных основаниях* ведет, с одной стороны, к бунту по отношению к предшественникам и, с другой – к некритическому доверию чужой мысли. Преломившись подобным образом, идея нигилизма обретает чистую форму отрицания. О том, что рискованно *полностью* полагаться на чужие технологии, – известно, однако господство чужих философских концептов не оценивается как форма колонизации. Внешние же топосу концепты в виду особой восприимчивости отечественных интеллигентов, а теперь – все больше интеллектуалов – перерастают границы *разумного*. Некритическое *восприятие* западной философии легко превращает ее в господствующую идеологию, со всеми вытекающими (например, ложное, в силу несоответствия времени и месту, сознание, идеализм в оценке своего места, региона, страны) следствиями. Зарубежная философия завораживает неизвестностью контекста, из которого она произрастает. Она потому с легкостью преодолевает *несоответствие местным условиям жизни*, что дает абстрактные, всеобщие, а потому и *неуместные* ответы на актуальные проблемы общества. При этом всегда есть соблазн думать, что их проблемы уже стучатся в дверь, что они вызваны к жизни меняющимися по аналогии с западной условиями жизни. Например, сила ницшевского нигилизма *покоится* на устойчивом порядке, благополучии среднего класса стран центральной Европы. Современная постструктуралистская философия (острием негации направленная на структуры порядка, власти, нормирования во имя утверждения свободы от насилия в них заключенного) обладает ограниченным потенциалом объяснения процессов,

происходящих на все еще огромной территории России. Философ XX века борется не только против насилия государства, но и против обыденного сознания, *доверяющего* своему государству. Зазор между ответственностью за свое государство и дистанцией к нему выражает состояние интеллектуалов и общества. Но в ситуации традиционного для соотечественников неприятия государства, власти вооружаться тотально деструктивной концепцией – значит загонять себя в тупик, в котором оказывается любое рыхлое коллективное тело, в котором солидарность возникает лишь на негативной основе, а созидательные импульсы проявляются лишь после великих потрясений.

На этом фоне следовало бы выступить в защиту отечественного производителя философских концептов. Ибо главное их достоинство в том, что они подвержены критике соотечественников столь же радикально, сколь безапелляционно принятие иностранных концептов, поэтому у отечественной философии не может возникнуть *безусловного* авторитета и она не превысит предельно допустимую норму влияния на общество и поэтому не станет тоталитарной идеологией. По крайней мере, в обозримом будущем. Парадоксальность актуальной ситуации в том, что, отказавшись от одной формы идеализации западной философии (многие по-прежнему отождествляют отечественную форму марксизма с философией как таковой), просвещенная нашими университетами публика полагает, что вред исходит *от своей философии* (на поверку марксистской). «Выход» находят в доверии новым направлениям западной мысли. Именно врожденный нигилизм по отношению к отечественным мыслителям не допустит их концепты в качестве *безоговорочных* авторитетов при анализе российской действительности. В этом смысле своя философия хороша тем, что *не имеет и не может иметь тотального господства*. Тому подтверждение ничтожно малое ее влияние на общественную жизнь, политику, мораль и искусство страны. Местный философ – если не пария, то уж точно фигура неудобоваримая, поскольку максимум для чего пригодны его образ мысли и образ жизни – для частного, изысканно-

го использования разума. Ведь он не удостоверяет комфортность здравого смысла, который дает популярный писатель, не попадает в структуры поверхностного реагирования, подобно журналисту, не обладает ни холодной формальностью ученого, ни практической пользой результатов его исследования, не работает в режиме наигранной толерантности теле- и радиоведущего, не проясняет мотивы принятых политических решений подобно политологу, не использует фигуры речи, опирающиеся на показной гуманистический лоск политиков, не зовет нарушать табу, как это делает актуальный художник, – он предлагает радикальные авантюры мысли, выходящие за скобы легитимного.

После очередного заката того или иного популярного философского направления в Европе отечественные интеллектуалы воспроизводят каждый раз архетипическую ситуацию выбора философской веры. В неразрывной связи с критикой современных отечественных мыслителей стоит негативное отношение к предшественникам, к своим непосредственным учителям. Каждый, отрицая все до него существующее, начинает с нуля. Наш нигилизм в отношении предшественников, способность «забыть отцов», всегда начинать заново – в эпоху катаклизмов, войн и массового самоистребления нации – спасительное качество нашей души, губительно в ситуации более-менее размеренной жизни. Ситуация непризнания своего, в том числе своего ближайшего прошлого, – не нова. Трудно не согласиться с пронизательным В. В. Розановым: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. От этого – наш нигилизм: “до нас ничего важного не было!” И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все сначала”. Прошедший век лишь усилил эту способность забывать и каждый раз начинать с начала. Но сегодня эти качества не только не отвечают времени, но и – вот власть удобной формулы – вредны, поскольку не позволяют включить механизм идентификации и соотнести современника с предшественниками, которых трудно понять и тем более

оправдать. Как результат, интеллеktуал не может настоящее увидеть в свете прошлого и посмотреть на конкретную ситуацию с позиции целого и изнутри целого. Актуальный нигилизм соотечественника по своему типу не является ни западным (этап развития), ни восточным (тотально и жертвенно отрицающим Запад), отрицая свою, он осваивает, исправляет и дополняет философию Гегеля, Гельмгольца, Гуссерля, полагая при этом, что он закладывает *начало* новой отечественной традиции. Но следующий, «начиная с начала», забывает «начала» предшественников, обращаясь к новому или все тому же западному философу, и все повторяется заново¹. Не эта ли юношеская пылкость в отрицании предшественников и старших коллег являет неоспоримое свидетельство подросткового характера нашей мысли, выход из которого, по Канту, является условием Просвещения, условием традиции, условием внимания к своему топосу, отстаивающего его особенности в глобальном мире.

Терроризм – современная форма нигилизма

Уже свершившаяся судьба нигилизма XX века есть история, которая осмысливается здесь изнутри своего века. Это дает остроту переживания, смутное, трудно артикулируемое ощущение конца истории определенной формы нигилизма, отождествляется с концом истории *как таковой*.

¹ Крайнее равнодушие к своим современникам отмечает точный В.В. Розанов, который через 27 лет после выхода его трактата «О понимании» (1886) с болью восклицал: «Что же это за мертвая пустыня? При восьми университетах и четырех духовных академиях не появилось никакого отзыва, никакого мнения». Парадокс мысли Розанова воплотился в том, что, уйдя в публицистику, о чем написал позже: «Если бы какое-нибудь внимание к этой книге показало мне, что есть возможность в России трудиться и жить для философии, – вероятно, я никогда не стал бы публицистом». Но и став публицистом, ситуация гротескно повторилась: «Когда я издал два тома “Семейного вопроса в России”, то на книгу не только не обратили никакого внимания, но во всей печати о ней не было сделано ни одной рецензии и ни одного указания или ссылки» (Розанов В.В. Сочинения. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 399). Ему остался один путь – путь в литературу и критику.

Следующей, покидающей определенность схемы анализа нигилизма как в форме государственного тоталитаризма, вычеркивающего индивидуума и личность государственной тоталитарной машиной (то, что так отчетливо проявил себя в ситуации Первой мировой войны) и отрицание (уничтожение) персоны, олицетворяющей власть с позиций маргинальной идеологии группы, переприсвоившей себе функцию устанавливать новую конструкцию власти. Инновационный нигилизм радикальных одиночек и маргиналов осуществляет терапевтическую роль: его негативной энергией питаются экономика, политика управления массами, индустрия развлечений и мода. Это отразил еще в 30-е годы Э. Юнгер: «Общество (бюргерское) обновляется в ходе мнимых нападков на самое себя. Свойственный ему образ мыслей сказывается в том, что всякую противоположность оно стремится не отторгнуть, а вобрать в себя. Где бы ни встретилось ему то или иное притязание, заявляющее о своей решимости, оно идет на утонченный подкуп, объявляя его очередным выражением своего понятия свободы и, таким образом, придавая ему легитимность перед судом своего основного закона, то есть обезвреживая его. Это придало слову «радикальный» его невыносимый бюргерский привкус, и, кстати говоря, благодаря тому же сам по себе радикализм становится прибыльным занятием, которое было единственным пропитанием одному за другим поколениям политиков и художников»¹. По сути дела, Юнгер выразил то же, что диагностировал в начале XX века В. Розанов: «Нигилизм давно лижет пятки у богатого... нигилизм есть прихлебатель у знатного»². Культурная легитим-

¹ Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 75–76.

² Розанов В.В. Соч. Л., 1990. С. 351. И надо признать, что отмеченное Розановым и Э. Юнгером явление не есть исторический эксцесс, скорее унылый повтор судьбы строптивцев и бунтарей, с возрастом становящихся конформистами и консерваторами. Вот пример из настоящего: «Несмотря на заложенный в роке элемент бунтарства, рок-индустрия

ность этого вида терроризма поддержана позитивностью обнаруженного противоречия, позитивностью дозированного конфликта и стресса. Того, что мы можем обнаружить в таких феноменах, как «бунтующая экстравагантность» – течение моды, которое как нельзя точно отражает позитивную оценку адаптированного протеста, к прирученному феномену моды нигилизму, к радикализму в рамках буржуазного вкуса.

Творчество авангардного нигилиста питается состоянием восторга, эйфории, экстатической радости, есть рождение нового в реальном времени. Помещая себя в зону осуществленного будущего, и модернист, и нигилист оказывается на острие прогресса. Политической революции сопутствовала революция в умах авангардных художников; радикальный разрыв с предшествующей традицией уравновешивается появлением новых направлений (футуризм, авангард, конструктивизм). Именно в этом ключе стоит читать утверждение Жана Полана: «Вместо того чтобы возмущаться приемами Террора, нам, возможно, стоит восхищаться его мудростью»¹.

Нигилист действовал изнутри целого, направлял свои усилия на трансформацию целого (не случайны юнговские образы мутации, трансформации), террорист же действует извне. Если нигилизм это, в первую очередь, личная проблема и проблема нравственная, то терроризм – неличностная, поскольку ставит человека перед фактом бесконечного и непоправимого зла, немыслимого в этических категориях; террор есть проявление зла в чистом виде. Нигилист имеет лицо, персонален, а террорист – имперсонален, безлик. Терроризм – новое имя нигилизма. Нигилизма, который от шокирующего отказа от Бога и морали, от одиночных выстрелов и готовности к самопожертвованию революционеров XIX века, в XXI веке технически оснастил-

стала в последнее время очень консервативным бизнесом» (*Сибрук Д. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М., 2005. С. 144*). Речь идет об американской рок-сцене рубежа XX–XXI веков.

¹ *Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2002. С. 129.*

ся, взяв на вооружение архаическую логику «мы» и «они». Его цель – не прогрессивное развитие, но отказ от развития, сохранение традиционного уклада жизни, который внутренне враждебен современной цивилизации. Дело в том, что логика терроризма строится на других, не связанных с *рациональным проектом* основаниях. Следовательно, и помощи в понимании терроризма «деконструкции» классической рациональности оказывают ничтожно мало. Нигилизм – доведенная до идеализма идея прогресса, терроризм – абсолютизация традиции, стагнация политики, веры и морали. Абсолютная жертва терроризма – производная новой формы нигилизма XXI века есть результат абсолютного преступления и она же инверсия абсолютизации уверенности не только в своей правоте, но и неуязвимости. Но любая абсолютизация чревата отрывом от реальности, в том числе отрывом от реальной угрозы. Эпоха глобализации – эта настоящая злоба дня – вызвала к жизни стратегию терроризма фундаменталистов, утверждающую права аутсайдеров и маргиналов на *самобытность*, путем негации бытия господствующих. Идеологию столь эффективную, что уже «американское правительство приняло и установило в качестве аксиомы принцип, позаимствованный у тех, кто на них напал. Оно согласилось характеризовать конфликт в этических и религиозных терминах: «битва добра со злом, битва, тем самым, столь же беспредельная, как и само их противостояние», – точно фиксирует Ж. Рансьер.

Терроризм как крайняя форма проявления практического нигилизма существовал с тех пор, как на исторической сцене появился нигилизм. Террорист упивается не видением нового, но средоточием *взглядов на себе* в реальном времени, ведь теракты и 11, и 1 сентября, в которых погибли безвинные люди, весь мир смотрел в прямом эфире. Сверхценность индивидуальной жизни, проистекающая из западного ее образа, притягивает всех к источнику новостей. Террорист закрывает для себя будущее, но предо-

ставляет возможность массам, не отрываясь, с ужасом созерцать себя в настоящем. Он не открывает *еще не ставшее*, но давно уже ставшее отождествляет с неизменно сущим. Он провозглашает (всеми возможными средствами) конец истории становления. Терроризм тотально отчужден от производства и становления и в то же время консервирует *прототипы* организации современной жизни. Тотальная негация и радикальный жест вычеркивания – отличительная черта терроризма эпохи глобализации.

Неспособность создать идеологию рождает стихийный, аффективный способ поведения, обращающий себя к «мифическому праву» (В. Беньямин). Терроризм – нерефлексивное понятие, отождествляемое с «божественным насилием», поскольку он стремится возродить ситуацию, очевидную для архаики: «смена событий в мире определялась мгновенной волей богов – для новых людей она определялась вечным мировым законом»¹. Меняющий фундамент жизни и связанный с крайней формой насилия и разрушения терроризм декларирует себя фундаментальным. Именно поэтому он нерефлексивен, тогда как нигилизм имел respectable связь с философски понятой и обоснованной формой отрицания; нигилизм связывает себя с революционным порывом, с будущим, а терроризм – с контр-революционным, с прошлым². Но что, скажите, даст нам

¹ Гаспаров М. Об античной поэзии. СПб., 2000. С. 59.

² Томас Манн в 1929 году в статье «Место Фрейда в современной духовной истории» полемизирует с иррационалистической мыслью своего времени, к которой он относил Фрейда, обращает внимание на странную перверсию термина «революция»: Фрейд относится к тем мыслителям, «которые «революционно противопоставляют» разуму примат бессознательного – чувства, воли, страсти. Слово «революционно» употреблено здесь в парадоксальном и прямо противоположном с точки зрения привычной логики смысле, поскольку мы привыкли связывать понятие «революция» с властью света и эмансипации разума, то есть с будущим, то в данном случае смысл его и призывы звучат прямо противоположно: а именно, в смысле великого возврата в темное, священно-изначальное... в мифо-историко-романтическое материнское лоно. Это означает реакцию, но преподносится оно как революционное» (Mann Th. Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte // Mann

попытка увидеть след нигилизма в терроризме? Объяснит ли это парадокс, зафиксированный Розановым: «в терроризм можно влюбиться и возненавидеть до глубины души»? Не единство же территории, на которой и за обладание которой происходит акция. По крайней мере, именно в силу нерелексивности термина «терроризм», мы не можем говорить о его привлекательности, зоне сверхзначимости происходящего, великого и мгновенного события, которое раскалывает жизнь на *до и после*. Рождаются новая эпоха, новая культура и политика, новая философия. Однако ничто так не мешает аналитике, как абсолютизация уникальности феномена. В другом ключе трактовка его как очередной формы (еще одной, но, конечно же, не последней) дает другую точку зрения, скорее обустроивает место, из которого можно продумывать вместе с Юнгером и Хайдеггером ситуацию «у последней черты». Важно, что «место собирает. Собрание скрывает собранное в его сущности. В зависимости от места линии устанавливается происхождение сущности нигилизма и сущности его окончания. В моем письме, – пишет Хайдеггер Юнгеру, – мне хотелось бы предварительно промыслить место линии и таким образом обсудить»¹.

Th. Gesammelte Werke in 12 Bänden. Bd. 11. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1960. S. 201–202.). Ирония истории в том, что именно иррационалистическое прочтение мифа утверждается идеологически верным, на что определенно указывал национал-социалистический философ А. Боймлер: «Миф совершенно обособлен от науки. Всякое рационалистическое, психологическое, историческое объяснение мифа исключается» (Zit. nach: Günther H. Der Herran eigner Geist. Ausgewählte Schriften. Berlin und Weimar, 1981. S. 215).

¹ Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль: Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 68. Обращу внимание, что глагол *erörten* (обсуждать, разбирать, рассматривать), но в основе его корень «место». Хайдеггер отсылает здесь к значению – определять метоположение. В русском переводе этого частотного у Хайдеггера слова (*erörten, die Erörterung*), с помощью которого он раскрывает цель своего послания, используются стандартные значения – рассмотрение, рассуждение. Естественно при этом утрачивается общая кар-

Уничтожение другого мира – вот цель новой формы нигилизма. Его территория, если придерживаться терминологии Юнгера, не театр военных действий Первой мировой войны, но весь мир. Остался в прошлом нигилизм как побочный эффект неизбежности прогрессивного развития, нигилизм, который в радикальном авангардном порыве стремится в зону рождения нового, доселе неизвестного. Здесь мы имеем дело с *реакцией* на западный тип воспроизводства жизни, одним словом – с *реактивным* нигилизмом. Кровавая архаическая жертва и терроризм есть то, *чего не может быть* согласно идеалам просвещенного разума, религии, морали. Когда нигилизм принимает форму терроризма, тогда отрицание не есть момент внутреннего развития, а бытие сущего отрицается тотально. В таком случае переход через линию есть переход последней черты существования, что ведет не только в другой, лишенный метафизики мир, но в мир иной, где другой (новый, цивилизованный мир) вычеркивается как вид сущего. В итоге, высвобождая в нигилизме бездну ужаса, терроризм сковывает жизнь холодом небытия.

Древние были мудры, когда резонно опасались менее развитых соседей, числа за ними магию и колдовство¹. Сегодня утрата чувства самосохранения обернулась трагедией. При этом трагедия прямо противоположным образом прочитывается ее участниками. Жертвами себя считают *обе стороны*, победителями – никто. Первые, потому что акты террора направлены на них. Вторые, считают так потому, что они выступают от имени народов-жертв, неспособных сохранить свою общность, устои и традицию перед лицом глобализации, вестернизации, голливудизации, ведущие к

тина лексического выбора: линия, зона, территория, место, определение местоположения, наместник, поместье, размежевание, движение, и наконец топология – терминологический набор, призванный ответить на вопрос о бытии, ничто и нигилизме» (Там же).

¹ Э.Б. Тайлор собрал многочисленные примеры, подвигнувшие его к выводу о том, что «в любой стране изолированное или отдаленное племя, уцелевший остаток более древней народности могут приобрести репутацию колдунов» (Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 92).

необратимым трансформациям образа жизни и традиционных ценностей, и которые поэтому не находят других средств сопротивления всесилью тотальности медиа, визуальных образов, подкрепленных военной и экономической мощью Запада. Идеологи терроризма уповают на него как на универсальное средство магического преображения реальности, но не в духе развития самосознания человека, не развития образования и просвещения, а видят в нем средство «подморозить» Восток, пытаясь сохранить ритм жизни цивилизации, которая, по образному выражению Э. Чорана, «млеет в величественной косности». Ведь что говорят, когда говорят, что здесь ничего не происходит? На самом деле здесь идет тяжелая работа по сохранению устоявшихся форм жизни, культуры, экономического уклада и политических отношений сопротивляющимся новациям.

При этом терроризм вступил в эпоху машинизации социальных связей, онтологической реальностью которых является образ. Здесь происходит тотальное сращивание тела производящего, передающего и получающего информацию. Человек замыкается в мире вторичных изображений, а любая попытка поиска референта прямо или косвенно отсылает к реальности образа. В результате рождается одно обезличенное тело, которое быстро разбирается и собирается в точках информирования. В цивилизации, девальвировавшей слово, эффект «разорвавшейся бомбы» приобретает *образ взрыва*, двумерная геометрия которого, подобно наскальным рисункам архаической эпохи, наследует их магическую силу. Режим глобализации опирается не на девальвировавшие себя тоталитарные механизмы власти, но на всесилье образа, которому решительно уподобляется коллективное традиционное тело. В цивилизации образа люди видят не образы, а образами; они схвачены его организацией.

Терроризм заверщенного постмодернистского проекта не схватывается ни притязанием классического разума, ни интенцией подозрения, ни искусством деконструкции лю-

бой инстанции власти. Дело в том, что сам акт манифестации его 11 сентября 2001 года перформативен: он завершает проект капитуляции как техники, его породившей, так и техники аналитики его. Учреждается новая эпоха, яркость осознания которой входит в противоречие с «глубиной» ее постижения.

Начальная школа терроризма

Первый взрыв атомной бомбы 6 августа 1945 года – точка концентрации разума, финальный аккорд прогресса и знак кризиса цивилизационной (планетарной, сказал бы Хайдеггер) модели общества. 11 сентября 2001 года – конец эпохи постмодерна, а 1 сентября 2004 года – конец иллюзии *однородности* нашего общества. Первое сентября – констатация рыхлости коррумпированного большого социального тела, которому противостоит плотно сбитое инородное тело террористов. Но коррумпированность не привнесена извне. Она есть память любого древнего общества, действующего по закону данного тела традиции: похищение, выкуп, откуп, дар. Первое событие – взрыв атомной бомбы – потребовало для своего осуществления чистоты производства, технологических процессов, обогащенного урана, второе – 11 сентября – результат идеализации прогресса и технического превосходства, родившего чувство успокоенности, а третье событие – 1 сентября – стало возможно благодаря тотальной коррупции, скрытой силе доцивилизационного – традиционного – типа общественных связей, той коррупции, которую Кант назвал испорченностью человеческого сердца, предпочитающего моральному закону, неморальные мотивы.

Во времена «Даманского кризиса» на Дальнем Востоке (март 1969 года) стала известна концепция войны, принятой Китаем: всеми силами решительно смять дистанцию, сблизиться настолько, чтобы враг не мог применить оружие массового поражения, не задев своих. После этого в ближнем бою, используя превосходящий человеческий ресурс и дисциплину тела, опрокинуть противника. Если Ки-

тай и стал стратегическим партнером России и изменил концепцию войны, посылая в бой не людей, но одноразовые товары, то ее взяли на вооружение террористы; сняв черные маски и приняв гражданский облик, они, став неразличимыми, приблизились к нам. В отношении террористов бесполезно техническое превосходство, или, если избегать прямолинейности, нельзя уповать только на техническое превосходство. Их коллективное тело, находящееся на другой стадии социального возраста и, следовательно, иначе относящееся к смерти, неизменно превосходит цивилизованного человека, человека, привыкшего воевать *внешней техникой*, террористы используют *технику внутреннюю*: психотехнику, технику религиозной проповеди, устраняющие страх смерти, боль и сочувствие к другому. Путь террориста – путь религиозного спасения. Еще А. Шопенгауэр заметил: «бесспорно, что одна религия или философия больше, чем другая, рождает в человеке способность спокойно глядеть в лицо смерти. Брахманизм и буддизм, которые учат человека смотреть на себя как на первосущество, Брахмана, которому, по самой сущности его, чужды всякое возникновение и уничтожение, – эти два учения гораздо больше сделают в указанном отношении, чем те религии, которые признают человека сотворённым из ничего и приурочивают начало его бытия, полученного им от другого существа, к реальному факту его рождения. Оттого в Индии и царит такое спокойствие и презрение к смерти, о котором в Европе даже понятия не имеют»¹. Сегодня религиозное презрение к смерти объединилось с техногенной фазой нигилизма – терроризмом.

Радикально поменять полюса своего-чужого и стать ответственным, создать из неукорененного, коррумпированного, а потому рыхлого социального тела, тело солидарное и плотно сцепленное – условие *асимметричного* ответа терроризму. Но подобное лечится подобным. Когда я вижу

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. Т. 2. М., 1992.

сеть разбегающихся грунтовых дорог у границ своего географического тела, когда я знаю, что по ним идет контрабанда, я получаю послание о том, что вслед за контрабандой товаров придут наркотики, оружие, террористы. Чтобы выжить, необходим ряд мер, в том числе и идеологических, для чего нужно сделать выбор интеллектуалам, включая тех, которые комфортно чувствуют себя на информационном рынке и по старой российской привычке отделяют себя, свою позицию от государства, власти, правительства и, в конце концов, от интересов *земли* в забытом у нас, но актуальном, например, в Германии, смысле. Отчуждение от места дает право считать *чужой* власть, политику, военные действия и специальные операции страны, в которой родился и в которой продолжаешь жить. Признать же ответственность за происходящее – признать власть, которую ты выбирал властью *своей страны*, следовательно, необходимость работать на трудном (потому что грязном, по определению) пути политики, борьбы за приход во власть *своих лидеров, своих политиков*, за которых ты будешь отвечать, – неимоверно трудно. Насущна (как бы эта тема не казалось закрытой после известных трудов Слотердайка) разработка цинизма как философской категории, как позиции, как способ ориентирования, которая намного глубже, чем морально-этическая его трактовка¹. Цинизм лежит в основе широкоизвестных формулировок: «это в наших жизненных интересах», «это наша китайская специфика», «это наша традиция», «это наши культурные особенности», по сути своей, есть не что иное, как род недоверия (на основе дове-

¹ Забылось, что и сама этика в процессе перехода от феодально-стратифицированной дифференциации к дифференциации буржуазной, функциональной в конце XVIII столетия, укрепляясь в буржуазном обществе, в лишенной альтернатив социальной реальности, должна была сама себя теоретически обосновывать, себя саму учреждать и убеждать на своих собственных рациональных принципах» (Luhmann N. Ethik als Reflexionstheorie der Moral // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. 1989. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 416).

рия своей традиции) к абстрактным, общечеловеческим принципам. Цинизм есть скрытое признание приоритета традиции, признание первенства интересов *целого* определенной культуры по отношению к частному. Собственно говоря, тот в полной мере осуществившийся в проведении политики развитых западных стран, но так и не нашедший своих идеологов у нас феномен. Еще в более карикатурном, ибо доведенном до чистой – невозможной – формы проявления виде, это наблюдаем в отдельных постсоциалистических странах и республиках. Мы склонны по своей неистребимо идеалистической привычке противопоставлять чистое – грязному, политике – мораль, интеллигенции – власть. «Критика цинического разума» не про нас, ибо это критика того, чего у нас нет. А раз нет цинизма, тогда господствуют идеализм и его неизменный спутник демагогия.

По прошествии времени «Вехи-2» – если таковые будут написаны – не смогут обойти стороной вину интеллектуалов за происходящее, за сдачу интересов страны в угоду теперь уже «чисто» рыночным приоритетам, выдаваемым за существо демократии, но, по сути, цинизма олигархии, проводящей свою политику под видом общих интересов Запада, демократии, ценностей свободы. Опытные, циничные игроки всегда переигрывают принципиальных и последовательных идеалистов, неофитов. И главная их вина – *неучастие*. Если интеллигенция виновна в свершившейся революции 1917-го, то современные интеллектуалы, все силы бросившие на чтение, перевод и изучение западных концептов, виновны в забвении местного контекста; о реальных проблемах редко говорят, еще реже размышляют и пишут, а тем более публикуют свое мнение. Неангажированность на руку тем, кто под видом общечеловеческих ценностей проводит собственные интересы. Все еще в ходу индивидуализм. Он же причина неумения обращать внимание и разоблачать демагогию и мужественно заявлять об интересах топоса. «Интеллектуалам не хватает внутреннего терроризма» (С. Л. Фокин) – решимости утверждать свою, а

не применимую здесь идеалистическую точку зрения, точку зрения универсальности, собранную, меж тем, в локальном топосе, но скрывающую свою локальность. При этом на выражение интересов топоса часто претендуют те, кто, апроприруя позицию целого, говорит несдержанно, неполиткорректно, агрессивно, а посему – неумно, либо те, кто, изнутри отрешиваясь от такого рода патриотов, говорит с постыдной интонацией оправдания, оговорок, робея перед властью микрофона и камеры – продукта развитой публичности. Архиважнейшая задача момента – осознать место, из которого говорит человек, его топос речи, по Аристотелю. Но достаточно ли мы сильны и мужественны, чтобы вынести на суд публичности свою местную истину, свой «режим истины» (Фуко), отстоять ее и при существенном изменении ситуации отказаться от нее при изменении обстоятельств и выдвинуть другой лозунг? Отрицательный ответ опирается на отрицание присутствия своей актуальной философии в обществе. Косвенно он отвечает на другой вопрос: почему в России при отсутствии философии неизменно сильны физики-теоретики, математики и шахматисты? Да потому, что неистребим идеализм, неистребимо желание всеобщности и необходимости, которую дают идеальные объекты, необходимости вне времени и места, а в случае шахматистов – принуждение играть по одним правилам.

Не замечать происходящего или, напротив, впадать в обличительный по отношению к власти пафос, с дрожью в голосе говорить о трагедии (вполне объяснимая и понятная позиция интеллигента) – не выражает существа дела. Кстати, обвинения в недемократической и неинтеллигентной позиции являются одним из наиболее страшных обвинений мыслителя наряду с национализмом, шовинизмом, имперским мышлением. Эти ярлыки дезавуируются не только временем, но и топологической рефлексией. Поскольку философ не может работать, а следовательно, эффективно отвечать, в поле смыслов, в котором работает политик, телеведущий, журналист, постольку признак правоты позиции интеллектуала возрастает тогда, когда его обвиняют во всем сразу. Но, как показала история, особенность нашего

отечественного нигилизма, дополнив диагноз В.В. Розанова, в том, что им были проникнуты и знатные, и богатые. Быть в оппозиции, отстаивать абстрактные принципы и провозглашать столь же абстрактные идеалы легко, а принимать практические созидательные решения – трудно, неблагородно (ибо на стороне власти), не интеллигентно и недостойно. К тому же оплата за это сомнительна. Творить историю, разрушая, – просто, а подстригать газон, каждый год по весне убирать камни с поля, устанавливать и поддерживать порядок – сложно.

Мыслитель призван анализировать события, говорить от имени тех, у кого есть чувства, но нет навыка рефлексии. Но здесь я вижу прямую зависимость между отсутствием в рядах призывников на военную службу детей элиты и отсутствием в рядах интеллектуалов тех, кто бесстрашно подвергает рефлексии современное положение дел, исходя из интересов людей, исторически проживающих в данном месте. Мало доверия тем, кто *здесь* лишь одной ногой, кто *понимает и оценивает* извне. Однако власть, лишенная бескомпромиссного философского анализа, страдает иммунодефицитом и поэтому подвержена вирусам чуждой топосу политики. В итоге ей всегда неловко, как бывает неловко в одежде с чужого плеча. Если нет своей философии, мы получаем «независимый» аналитический дискурс с оглядкой на интересы другого. (В свое время В. Беньямин своей концепцией «критики насилия» развязал язык тем, у кого были связаны руки, указал на право быть правым, критикуя большинство, западное правовое государство, власть.) Сегодня остро востребован дискурс борьбы не столько с первыми тремя, но и четвертой властью, – или, что часто одно и то же, демократической элитой, осуществляющей свое господство медиасредствами, а следовательно, через общественные настроения, нерелексивный пафос, популярность.

Но вернемся к границе. Главная граница проходит внутри нас; отпечатываясь во вне, она есть то, что трудно пре-

одолеть, то, что картографирует наши пространственные траектории физического движения, траектории осуществления желания. И образ стены времени точнее раскрывается не непреодолимой стеной и автоматными очередями, прерывающими бег к границе. Суть ее раскрывается табу, нарушение которого невозможно изнутри, потому что неотвратимо следовало ужасное наказание. Граница всегда несет облик ландшафтной линии, которая проведена на собственном геополитическом теле, она разделяет не природу и культуру, но культуру природопользования, культуру внутреннюю от внешней, к примеру, дорогу от поля и леса, своего и чужого тела, солидарности и противостояния¹. Дикая, естественная природа сегодня самый культивируемый объект природы. Она требует доброй воли и непрестанных усилий по сохранению дикости как дикости. Глубокая и безграничная душа соотечественника принадлежит *безграничному* же географическому его телу, которое *не видит, не знает*, а следовательно, не соблюдает границ своего и чужого, частного и публичного пространства, дороги и газона, города и окружающей его природы, границы своих и чужих интересов. Нет четкости границы – появляется обширная зона маргинального, зона беспорядка и хаоса. Но хаос, надо заметить, торжествует недолго, ибо в таком состоянии невозможна жизнь. Он порождает форму доправового регулирования. Порядок силы, неписанные правила и табу поддерживают жизнь, но ограничивают перспективу равного для всех права, ибо права сила. Таков внутренний закон нигилизма.

Нигилизм в XX веке, став нормой, отошел в историю. Появилась новая форма его. Оправдался диагноз Хайдегге-

¹ Соотечественник, как утверждают психологи, очень плохо понимает границу своего и чужого, посему в его отношении к близким присутствуют крайности от принятия дальнего, как своего и близкого, как чужого, как противника. Это же фиксируют социологи и политологи: «В России в ее европейской части – самый низкий уровень взаимного горизонтального доверия по сравнению с 27 странами Европы... 70 процентов населения полагают, что окружающие люди будут относиться к тебе нечестно, обманут», – говорит политолог и социолог Эмиль Паин (http://www.ru/ideas/2010-09-03/8_innovations.html).

ра: «Позиции нигилизма благодаря пересечению линии, как кажется, в значительной степени уже сданы, но *язык нигилизма остался*». Суммируем современный контекст словоупотреблений нигилизма: государственный, социальный, религиозный, внутренний, правовой, национальный, смертоносный, метафизический, абсолютный и т.д. Таковы наиболее частотные определения ситуации в России, ситуации, когда уже ставшая форма требует иной рефлексии, иного языка, иной формы организации индивидуального и коллективного тела, а господствует аналитика нигилизма дотеррористического периода.

Итак, мы уже оказались по ту сторону черты, линии, границы эпохи. Но нашли ли мы новое «точное и уместное выражение» настоящего времени, нашли ли новую интонацию, изобрели ли новый язык, на котором можно говорить об открывшейся нам перспективе XXI века, из которой не изъять терроризм, поскольку он самым тесным образом связан и с обществом потребления, и с массмедийной формой жизни, и закатом эпохи постмодерна? Вопрос остается открытым.