



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ



Проективный философский словарь*



Продолжаем публиковать статьи новой редакции «Проективного философского словаря». В данной подборке – статьи, в которых осмысливается роль и значение телесности в опыте современной цивилизации.

СЛОВАРНЫЕ СТАТЬИ

Выпуск 8

Поза логоса (Pose Logos) – констатирует принципиальную неразрывность мысли и тела, понятия и образа, мыслительных и телесных практик. Поза логоса проявляется в широком диапазоне социальной активности. Первая и самая неожиданная из них обнаруживается в ходе работы машины правосудия, результатом которой оказывается трансформация качества преступления в количество проведенных в заключении дней, регламента тела, включающего ограничение телесной свободы и *однообразие* видимого.

Позе логоса предшествовал исторический поворот фототеории. Здесь обращает на себя внимание исследование немецкого теоретика Рональда Берга. Берг не спрашивает, *что* есть фотография, а исследует, *как* теория фотографии отвечает на вызов времени перед лицом новых медий: «Компьютер генерирует теперь виртуальные образы... В дигитально-цифровом коде симулируется не реальное, но иконичность как репрезентация реальности» [1]. Он идет в русле опрокидывания привычных оппозиций: голоса и письма, желания фотографа снять и желания объекта быть сфотографированным, образа и понятия. Последняя пара в гносеологических схемах представлялась в строгой последовательности: от чувственного восприятия к абстрактным понятиям. Предлагаемая Бергом схема, основательно подготовленная идеями концептуального искусства, рассматривает фотообраз как *репрезентацию идеи*. В ней, помимо провокации, присутствует объяснимый потенциал: почему становится господствующей та или иная система образов, что становится объектом рассмотрения, чем предопределяется фиксация именно этого момента непрерывно изменяющейся жизни, а не другого. Однако радикальность позиции Берга окажется преувеличенной, если мы проигнорируем традицию, утверждающую наличие априорного знания трансцендентального субъекта, а также концепты структурализма, согласно которым говорит язык, а пишет скриптор. В этом ряду тезис о том, что *видит* понятие, не вы-

* Выпуски 1 – 7 см.: Философские науки. 2009. № 9 – 12; 2010. № 2, 5, 6.

глядит экстравагантным. Поэтому то, что фотографии в одно время видят одно и совершенно не замечают другого, а в другое начинают замечать то, чего не видели в предыдущую эпоху и т.д. — говорит нам о *конструкции* взгляда, которая опирается на специфический комплекс идей, особенный тип рациональности. Таким образом, Берг как теоретик фотографии продумывает ситуацию связи образа и понятия, акцентируя то, как новые концепты изменяют привычные способы восприятия. Дополнительной к идее активности и тесно связанной с ней первичности концепта в образной структуре является идея активности объекта восприятия.

Обратимся к мысли Лакана об активности объекта восприятия и, соответственно, о роли субъекта в этом акте: «История эта — истинная, она произошла со мной в 20 лет, когда я работал рыбаком. Однажды, когда мы, забросив сети, ждали, малыш показал мне нечто, качающееся на волнах. Это была маленькая жестянка, точнее говоря, консервная банка из-под сардин. Она плыла по волнам, как свидетельство консервной индустрии, которую мы (рыбаки) должны обеспечивать, и отражалась на солнце. И малыш сказал: “Ты видишь банку? Видишь ее? А она, она тебя не видит!”. Он нашел это смешным, всю эту маленькую историю, а я — нет. И я спросил себя, почему собственно мне это не смешно. Прежде всего, если то, что сказал мне малыш, имеет смысл, то есть, что банка меня не видит, то это потому, что она действительно в определенном смысле бросилась мне в глаза, атаковала, пересекла линию моего зрения. Она бросилась мне в глаза на освещенной плоскости, где существует все, что попадает на глаза, что бросается мне в глаза, при этом бросается не в метафорическом, но в буквальном смысле» [2].

Объект ведет себя вызывающе, он желает быть снятым, а фотограф должен задержать дыхание и, замерев телом, «парализовать взглядом» объект (Ж. Бодрийар). При этом замереть и сконцентрироваться настолько, насколько он может забыть себя, опасность, связь с миром. Незаинтересованный и независимый (т.е. не ощущающий опасности взгляд) — довольно позднее приобретение в эволюции человека. Как в религиозных практиках сосредоточенность и отрешенность требовали высоких стен и законов, охраняющих культовые объекты, так и в практической жизни сосредоточение также требовало определенных навыков. Интересное предположение о преодолении усталости при сосредоточении взгляда на одном объекте сделал Карл Саган. Смысл его в том, что пигмеи, готовящие себя к выслеживанию зверей на охоте, должны иметь выдержку, недоступную «для любого существа, развигото более чем дракон Комодо. Чтобы суметь вынести подобное напряжение, пигмеи опьяняют себя марихуаной. Марихуана... это единственное растение, которое культивируют пигмеи» [3].

А как сегодня можно концентрировать внимание на черно-белой фотографии? Как не впасть в отчаяние от непонимания, не отложить встречу с ней на другой раз? Современный человек в тотально прозрачном мире, в котором с невероятной скоростью картины сменяют друг

друга, вспоминает о тени лишь в связи с эпохой свечей и керосиновых ламп, он отучился от концентрации, от усилия всматриваться. Как ему относиться к резким и глубоким теням — одной из важных составляющих языка серебряной фотографии? При этом следует учесть, что ныне человек как бы апроприировал взгляд Бога: стал видеть предмет со всех сторон одновременно, включая взгляд сверху. К этому нужно добавить, что его взгляд, «который в эпоху Ренессанса обрел перспективу и устремился за линию горизонта», сегодня обогнул Земной шар и вернулся в исходную точку. Однако экстенсивному движению всегда сопутствует контртенденция — интенсивное. Подобно тому, как, сев на землю, кочевники стали нуждаться в компенсирующем — вертикальном — движении ритуалов и мистерий, так и расширение поля зрения, продление взгляда потребовало точки его предельной концентрации. Продления во времени.

Но видим мы не только увиденное другим, но и в еще большей степени сделанное и понятое другим. Поза внутреннего сосредоточения, которую принимает фотограф, в идеале воспроизводится зрителем. Эту позу я называю позой логоса, которая является исключительно телесной. Поза логоса проявляет себя и в тех, давших пищу карикатуристам позах первых фотографов, которым подстать позы фотографируемых. Здесь *logos* обретает тело и форму, т.е. цель (*ti telos*). Он опирается на доверие образу.

Чем сильнее фотограф, тем более он ощущает несовместимость своего видения и господствующей картины мира и, *занимая* (именно «занимая», усилив же тезис, можно сказать, «захватывая ее», так как поза эта в просвещенном сознании прочно срослась с мыслительными процедурами) позу логоса, предлагает новый образ, прямо указывающий на изменение, произошедшее в отношении к миру. В фотографии, как и в любом ином виде искусства, момент открытия и расширения, момент опережения в постижении меняющегося мира находится в драматическом соотношении с моментом подчинения, иллюстрации, воплощения. Ставя на первое место понятие, делая его исходным, игнорируя при этом причины его эволюции, фотограф заставляет внимательнее отнестись к фотографии как документу, который фиксирует наступающий или господствующий тип рациональности во время ее создания. Позу логоса принимает любой фотограф, однако единицы принимают непривычную, не завладевшую — еще — телами, не перешедшую в стереотипную позицию взгляда, другие же — и их большинство — удостоверяют господство определенных представлений о реальности. Здесь спонтанность нового понятия и нового образа тождественна. Сам же переход от перспективной позиции к общепринятой осуществляется не без помощи теоретика, который помещает фотографию в культурный контекст эпохи. Один из вариантов подобных инверсий образа в понятие и *vice versa* мы обнаруживаем в версии Лакана — Бодрийара, убеждающей нас, что это не фотограф хочет фотографировать, а объект желает быть сфотографированным, и его желание первично. Сместив ракурс аналитической активно-

сти, мы обнаруживаем слабые взаимодействия, накопление массы которых в итоге дает сильный импульс к пониманию существа дела фотографии.

Тем не менее, во взаимоотношении образа и понятия существуют две крайности, которых следует избегать. Первая – полагать, что фотография независима от идейного и эстетического контекста и от культурной ситуации в целом, вторая – считать, что образ – *лишь* иллюстрирует концепт. Нынешний акцент на активности объекта познания, на предопределенности взгляда понятием исторически оправдан. Господство альтернативной модели, которая преувеличивала момент первичности образа, момент прозрения и неререфлексивности творчества, уходит в прошлое. Чистоте позиции, исходящей из активности образа или понятия, противопоставляется идея динамического неравновесия в каждом конкретном случае и единства в целом: в случае сильного художника образ может опережать понятие, наводить на него. Чаще же, в обычной практике образ задается конструкцией взгляда, основанной на понятии. Нередки случаи параллельного, до поры до времени не соприкасающегося существования концептуальных и визуальных рядов культуры. Многократны ситуации независимости друг от друга производства нового образа и нового понятия в силу того, что они оба реагируют на изменение общей им реальности.

Но именно позу логоса отличает то обстоятельство, что она, совмещая концепт и визуальный образ, пронизывает все эшелоны культуры, воспроизводит себя во всех ее сферах. Инспирируя реальность, ее напряжение, мутации, новые формы чувственности и поведения она, наряду с образом, имеет телесные составляющие; пронизывая все эшелоны культуры, она воспроизводит себя во всех ее сферах. Стилистические признаки этой позы мы обнаруживаем как в различных жанрах искусства, так и в реальном изменении позы, жеста, мимики тела (наглядным и очевидным примером этого может служить типичная семейная фотография прошлого века, причем, чем ближе к середине XX века, тем нагляднее другая телесность). Каждому направлению в искусстве соответствует своя поза. Логос задает не только оптику наблюдения, но и оптику самонаблюдения. Сократ, например, не хотел выглядеть некрасиво и поэтому попросил удалиться учеников, когда почувствовал, что члены его коченеют. Фотограф парализует взглядом объекты в тех фазах движения, которые заданы его представлением, его пониманием, эстетическим резонансом.

У фотографа не один, а как минимум два разнесенных во времени взгляда. Первый – в момент съемки, второй – в момент отбора. И здесь мы имеем два различных мира. В первом случае художник ищет признаки, подтверждающие его взгляд, в мире, который содержит все взгляды, а во втором – взгляд направлен на оценку различных фрагментов *уже*-схваченного и разложенного на столе материала, из которого отбирается соответствующий построению целого, серии, разные стадии приближения к законченному образу, выражающему точку зрения художника.

Является ли поза логоса онтологизированным понятием? Иначе говоря, не всякая поза является естественно данной. Естественные позы животных четко отсылают к определенной ситуации, конкретному мотиву. Повторю, наиболее близкие к философскому статусу положения теории фотографии обретают себя в теме «онтология фотографии», которая, напомним, стала возможной после того, как философская мысль прошла через ряд радикальных поворотов, тематизированных как онтологический, лингвистический и иконический. Сделав последний, мышление уже не может выйти за границы визуального образа, поскольку за картиной всегда уже стоит другая картина, а за образом — другой образ. Вместо бытийного измерения существования мы оказываемся перед бесконечной глубиной образа. Осознание сверхзначимости визуального образа индуцирует усилия исследователей проникнуть в его существо. Этому способствует регистрация эволюции от аналогового образа к цифровому и к его повсеместному господству в медиасфере; все это начинается с образа фотографического, и с гибелью его *фотографичности* — в смысле аналоговости — заканчивается.

Интерес к фотографии — реакция на изменение мира, его фундаментальной метафоры — картины мира, его способа описания. Портрет времени, общества и человека ныне совпадают. Правда, многие не хотят признать в увиденном свое отражение, при том, что не только художник, но и философ как художник (добавим, и как фотограф) предъявляют нам одни и те же образы. Отказываясь от эзотеризма авангарда, полагавшего, что «живопись — для индивидуального, а фотография — для массового потребления» (Беньямин), признаем, что отличие индивидуального образа от массового утратило не только привкус героического одиночества и избранничества, но и продуктивность мыслительных интервенций в область видимого. Со временем произошла смена полюсов массового и индивидуального: черно-белая массовая и лишенная ауры фотография времен Беньямина стала уделом немногочисленных ценителей и знатоков, а цветная — продуктом массового спроса и потребления.

Обратим внимание на разграничение (иерархию) искусства, просуществовавшее вплоть до конца прошлого века, в котором «философия подражает поэме», а сама поэма есть не что иное, как «мысленная зарубка чувственного на языке. Она выставляет напоказ родовую истину чувственного (*как чувственного*), то есть вне всякого уточнения — в отличие от других искусств, которые поставляют истины видимого, слышимого и т.п.» [4]. Полагаю, что современная конфигурация значений указывает на иные приоритеты в донесении истины чувственного: напоказ выставляются истины видимого, поэма же предполагает внутренние — музыкальные, ритмические — декорации, на фоне которых разыгрываются события языка. Видимость вновь становится осью цивилизации, шаром Парменида и вселенной астрономов. Указывая на *вероятность* видимого, на его *со-*мнительный, следовательно, конвенциональный, т.е. подлинный характер, мы возвращаем

традиционной эпистемологической проблематике новизну только что осознанной проблемы, подобную той, о которой размышляли Платон и Аристотель. Проблема возникает тогда, когда происходит отказ от полноты образа, за сферой которого начинается хаос точек презрения реальности, презрения такой же силы, с какой каждая (точка) претендует на единственность и власть заявлять о своей единственности. Власть своей точки зрения. Террор означающих переходит в террор утверждения своей перспективы, взгляда на мировое устройство, в утверждение своей картины мира, в предъявление своей архитектуры тела и взгляда. В свой представляемый, а в деле фотографа – точно зафиксированный образ мира.

1. Berg R. Die Ikone des Realen – Zur Bestimmung der Fotografie im Werk von Talbot, Benjamin und Barthes. – München: Wilhelm Fink Verlag, 2001. – S. 306.
2. Lacan J. Linie und Licht // Was ist ein Bild? Hrsg. von Gottfried Boehm. – München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. – S. 64.
3. Саган К. Драконы Эдема. Рассуждения об эволюции человеческого мозга. – М., 1986. – С. 199.
4. Бадью А. Манифест философии. – СПб., 2003. – С. 139.

В.В. Савчук

Пространственный поворот (spatial turn) – концепт, акцентирующий контекст, топос, телесную составляющую мысли и чувственности. При этом пространство предстает *местом*, которое вводится вместо беспочвенной метафизики и всевозможных форм социологического редукционизма. Немецкий исследователь Патрик Эзер, рецензируя книгу «Структурирование пространства и ландшафта», фиксирует «возросшую в последние годы рефлексию пространства в дискурсе социальных наук» [1]. Примером для него служит активное распространение пространственных терминов: «глобальная сеть», «геополитика», «мировой порядок» (Weltraumordnung), «глобализация», «глокализация», «виртуальное пространство». Это дает ему основание назвать ситуацию, сложившуюся в социальных науках, науках о духе и о культуре, бумом пространственных метафор, или пространственным поворотом (spatial turn).

Среди отечественных авторов выделяется позиция А.Ф. Филиппова – одного из самых последовательных приверженцев реабилитации пространства в социологии и общественных науках в целом. Его концепция, опирающаяся на критику ведущих зарубежных социологов, направлена на отказ в социологии от «чрезмерного социологизма». Им вводится концепт «гетерологической надстройки», который фиксирует и заостряет проблему взаимодействия пространства и его социологической рецепции; пространство – то место, которое, можно сказать, *располагает* людей: пространственно, эмоционально, идеологически, – но оно же и разделяет их: «в нем находятся барьеры для восприятия, но в нем же размещены тела взаимодействующих» [2]. Интерес к месту, пространству, топосу существует не только на предметном, но и на

методологическом уровне. Его проявлением можно считать введение и обоснование специфического рода рефлексии – топологической рефлексии [3]. Она отталкивается от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов. Шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас *уникальным* образом, есть шаг от регулярного тождества к «тождеству» единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соотносит его с *абстрактной* единицей, для которой равнозначны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии, хотя и инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее – не идеальные объекты, но чувственные предметы, которые суть продукты в равной мере и творческого самопознания, и познания природы. Процедура топологической рефлексии завершается пребыванием среди реальных предметов, но не над ними.

1. *Eser P.* [Rez.] Michael Weingarten (Hg.). Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse (Münster, 2005) // *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie.* 2006. № 1. – S. 205 – 209.

2. *Филитов А.Ф.* Социология пространства. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – С. 230.

3. См.: *Савчук В.В.* Введение в топологическую рефлексия. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2004.

В.В. Савчук

Телоцентризм (bodycentrism) – одно из следствий кризиса рационализма и его критики в культуре постмодерна. Сутью современной цивилизации, с которой кое-кто связывает даже «конец истории», является идея рациональности в двух своих основных ипостасях. Во-первых, «слово», которое «было вначале», которое «было у Бога» и которое «было Бог». То Слово, которое – Логос в греческом оригинале «Евангелия от Иоанна». А Логос – это не только слово, но и мысль, и разум, и правило, и закон. Иначе говоря, Слово как разумное содержание мира, доступное человеческому познанию в силу и в меру разумности самого этого познания. И, во-вторых, это эффективное и целенаправленное действие, оказывающееся рациональным именно в силу достижения желаемого результата с оптимальными затратами средств.

Можно по-разному идентифицировать эту цивилизацию – как фаустовскую, как прометеевскую и т.д., но факт в том, что ее содержанием является именно идея рациональности во всех ее проявлениях и коннотациях от разумности до эффективности, иначе говоря, – слова и дела.

Активизм и прагматизм давно уже ставились под сомнение за тенденцию самозванного преобразовательного насилия. И круг сомневающих постоянно рос – от гуманитариев и пацифистов до защитников окружающей среды – и критика велась, прежде всего, с позиций самой рациональности. Постмодернистская критика Про-

свещения не является принципиально новой. Она имеет длительную традицию, особенно в рамках эстетики еще со времен романтизма. В постмодернизме эта критика приобретает более бескомпромиссный и апокалиптический характер: поскольку современность полностью выявила потенциал Просвещения, для постмодернистов весь жизненный мир оказывается подавленным рационализированной логикой, тем, что Ж. Деррида называет «логоцентризмом» [11].

Постмодернизм стремится предложить критику «великих нарративов» Просвещения, показывая, что понятие трансцендентного «метанарратива» есть не что иное, как удобная фикция, которая сводит всю доктрину Просвещения к своим собственным основаниям. Воля к истине, которая стимулировала мифологизацию этой фикции, есть завуалированная форма воли к власти, которая, зажав нас в железные тиски рациональной эффективности, порождает различные формы насилия и подавления современной жизни. Дискурс Просвещения может быть рассмотрен как выражение форм желания в такой же мере, как и выражение требований Чистого Разума. Поэтому многие постмодернисты видят в Просвещении главный источник террора и беспорядка в современном мире [14].

К концу XX столетия вызрело и приняло характер общего места сомнение в рациональности как таковой. И в постмодернизме был сделан следующий шаг – в направлении смены системообразующего центра современной культуры как перехода от Слова к Телу, от интеллектуальности и духовности к телесности, от вербальности к зрительному образу, от рациональности к «новой архаике», когда в центре ментальности и дискурса оказывается тело, плоть: «На место Слова встало Тело, культура перестала быть логоцентричной и оказалась телоцентричной» [1]. «В постмодернистическом опыте, – замечает Л. Морева, – телесность и ментальность как бы меняются местами: тело становится внутренним, а ментальность – внешним планом “считываемого” содержания» [13].

Невербальный *ratio*, осязательность и эротизм, *sexus* и сексизм как источники и исходные метафоры философствования, переход в базовых познавательных чувствах от зрения и слуха к осязанию, тактильности, возрождение на этой основе интереса к донаучным и вненаучным формам осмысления действительности – такой подход обладает несомненным колоссальным креативным потенциалом и дает мощный стимулирующий импульс интуиции, научному поиску, аргументации.

Инорациональность тела, своеобразный дискурс невыразимого открыли новые проблемные поля философского осмысления, недоступные или игнорировавшиеся ранее. Так, в телоцентрической парадигме возникла возможность говорить о пределах онтологической разрешимости тела, о феноменологии коммунальной телесности, анатомии покойной мысли, теле и греческом мифе, женском теле как предмете и способе философствования [10], об осязании мысли [13], сознании живого тела [2 – 3], философском осмыслении телесности ландшафта [4], телесно-сексуальных сюжетах, аспектах, фактах био-

графий в художественном творчестве и политике [9], политологии [12], философии раны, крови и культуры, даже философии пощечины [5], семантике плевка, каннибализме и фекализации культуры [10], философии стулоотделения и мочеиспускания, анальной улыбке и уrogenитальном плаче [8], психосоматике пуканья [6] и т.п.

Произошедшие перемены в гуманитарной культуре ярко прослеживаются в современной отечественной литературе – сфере традиционно титульной для российской культуры. По словам одного из ведущих специалистов по истории русской словесности, «в 1970 – 80-х годах литература – благодаря в высшей степени талантливим усилиям Пригова, Рубинштейна, Сорокина и некоторых других – скончалась. Сорокин продолжил ту традицию издевательства над литературой в литературе же, которую создали Рабле, Стерн, Достоевский, Андрей Белый, Селин. И все же самоотрицание литературы никогда не заходило так далеко, как у Сорокина. Потому что он боролся и борется не с одной лишь литературой, как его предшественники, но с любым продуктом воображения, т.е. с культурой во всем ее немалом историческом объеме» [7]. При этом культуротворчеству уже не противопоставляется ничего: ни самоценность творчества или авторской индивидуальности, ни даже деконструкция. Пойти дальше В. Сорокина в теме самоистребления духа и плоти, в расчеловечивании человека, раскультурировании культуры трудно, если вообще возможно, – с этим согласится каждый читавший «Пир» или «Голубое сало». Можно только или адаптировать эту тематику для масскульта в духе В. Пелевина, или заниматься автокомментариями к автокомментариям с уходом в саморефлексию по поводу саморефлексии (П. Пепперштейн). Имеется еще вариант гипертекстуального письма в духе Н. Григорьевой.

К этому можно добавить общую телесно-визуалистскую ориентацию культуры конца века, выражающуюся в потребительстве (консьюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, процветающей порноиндустрии, формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже в религии и науке, в роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий.

Как представляется, телоцентристская традиция и парадигма являются своеобразным следствием дуализма духа и тела (плоти) платонистской и неоплатонистской традиции в европейском и особенно в российском философствовании. Более того, можно говорить не только о платонистском дуализме, но и об очевидном гностицизме с его ориентацией на эзотерику и мистический духовный опыт. В гностической традиции неоплатонизма мир предстал как книга для чтения, а плоть воспринималась как нечто осмысленное, как то, что можно читать, понимать и интерпретировать. Деконструктивистские дискурсивные практики современной гуманитаристики вполне укладываются в эту традицию.

Иначе говоря, постмодернистский телоцентризм оказывается не столько преодолением традиционной философии, сколько оче-

редным проявлением платоновской метафизической традиции с ее дуализмом духа и тела, с единственной оговоркой, что, если рационализм акцентировал внимание на интеллигибельности телесного, то постмодернизм — на телесности мысли.

Другой разговор, что рациональность и «бинарность» настолько глубоки и изощренны, что способны принять вид симулякра, новой телесности и прочей квазирациональности. Изгоняемый в дверь логоцентризм влетает в форточку и вылезает из подвала. Цивилизация логоцентрична неизбежно. Постмодернистский пафос относительно кризиса рационализма оказывается несколько дутым. Постмодернизм пугает, а не страшно. Телоцентризм не отменяет и не заменяет логоцентризм, а дополняет его и надстраивается над ним. Поэтому постмодернистская метафизика и онтология виртуальны. Более того, сам постмодернизм, и в том числе телоцентризм, — не что иное, как все та же игра слов, проявление того же логоцентризма, Слова, причем в самой что ни на есть многословной, перенасыщенной словесной игрой форме. Как не вспомнить юмористический сюжет с пышнотелой юной блондинкой: «Профессор, я безумно люблю книги. В них так много букв!».

Имеются разные уровни осмысления действительности и, несомненно, обыденный опыт ближе гуманитарии. Поэтому то, что говорится постмодернизмом о кризисе логоцентристской культуры, имеет под собой веские основания. Это, собственно, и есть реальное поле игры постмодернизма. Здесь ему и карты в руки. Однако несомненно наличие и обратной связи — влияния новоярхаических мифов и метафор на современную науку, технику и экономику.

1. *Золотонос М.* Телоцентризм // Вечерний Петербург. 1996. № 68. — С. 4.
2. *Никитин В.Н.* Психология телесного сознания. — М., 1998.
3. *Никитин В.Н.* Энциклопедия тела. — М., 2000.
4. *Подорога В.* Метафизика ландшафта. — М., 1996.
5. *Савчук В.В.* Кровь и культура. — СПб., 1996.
6. *Слотердайт Л.* Критика цинического разума. — М.; Екатеринбург, 2001. — С. 181.
7. *Смирнов И.* Дама с РС // *Григорьева Н., Смирнов И.* Sensus privates. — СПб., 2001. — С. 88.
8. *Смирнов И.* Человек человеку философ. — СПб., 1999.
9. *Эткинд А.М.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. — М., 1996.
10. Язык и текст: онтология и рефлексия. — СПб., 1992. — С. 26, 205 — 212.
11. *Derrida J.* Margins of Philosophy. — Chicago, 1982.
12. Post-Theory, Games, and Discursive Resistance. The Bulgarian Case. — N. Y., 1995.
13. Silentium. Философско-художественный альманах. Вып. 3. — СПб., 1996. — С. 523 — 534.
14. *Waugh P.* Practicing Postmodernism / Reading Modernism. — L., 1992. — P. 69.

Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 35 — 53.

Топологическая рефлексия (Topological reflection) – рефлексия, фиксирующая отказ от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности. Т.р. предполагает движение к реальному человеку, собирающемуся здесь и сейчас, *уникальным образом*. Т.р. есть шаг от регулярного тождества к «тождеству» единичностей, каждая из которых сохраняет уникальность. Собирая образ исследуемого мира, т.р. не соизмеряет его с *абстрактной* единицей, для которой равнотождественны, едино и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии хотя и инвариантной, но неметризуемой структуры [1].

Т.р. актуализирует ценность *близости* и *окрестности*, ответственно продумывая актуальное *местоположение* и пространство сосуществования. Мышление телом и опережающее рациональную артикуляцию реагирование составляют один из смыслов топологической рефлексии. Т.р. *обнаруживает* как внутреннее *состояние* человека – точка подлинной жизни, – так и онтологические условия воспроизводства самой жизни в данном месте и в данное время. Точка жизни (Lebenspunkt) часто глубже и оперативнее осмысливается в актуальном искусстве, чем в гуманитарных дисциплинах. Топологическая же рефлексия точки жизни дает точный образ трансформирующегося в потоках различных коммуникаций тела, в то время как точка зрения есть истина тела идеологического и тела собранного на основе визуального образа. Ясно, что из точки жизни исходит то, что есть. Есть тело человека, природы, культуры, которое и которым ощущают. Тело интенсивно продумывается в том месте, где оно задето, где получает импульс к действию и куда оно – чувствующее тело – возвращается не столько визуальную картину, сколько опыт понимания, включающий телесный шок, удовольствие, галлюцинацию, боль и сочувствие. Вид и способ этого возвращения определяют форму *рефлексии*, ассоциирующей понятие, телесные переживания, действие, жест. Т.р., распредечивая ситуацию, минуя господствующие каналы аудио-визуальной репрезентации, опирается на тактильные ощущения и психомоторику. Она реализует потребность в интимной близости с окружающим. Точка же зрения совпадает с геометрической точкой. Она бестелесна, всегда равна себе, равнодушна.

Идея т.р. заостряет проблему *соотносимости несоизмеримого*. Эта рефлексия не более *приблизительна*, чем классическая, вымывающая посредством соответствующих процедур *иные формы приближения*, нежели количественно-числовое подобие, но приближающаяся в ином не количественном – соучастливом – смысле. Она лишь понимает степень своей приближенности, не пытая иллюзий, происходящих из железной логики тождества. (Не странно ли, что мысль руководствуется железной логикой, а чувство – алмазной сутрой?) Заметим, что тождество – с необходимостью иллюзия, иллюзия события, для которого нет места в реальной жизни. Мир тождеством удваивается, но не раскрывается. Т.р., несмотря на отсутствие четко

фиксированной единицы познания или единицы разумности, не является «случайным приближением», а принимает во внимание устойчивую структуру (топологию), обеспечивающую вечный возврат – воскрешение исходного состояния понимания, состояние слитности первомысли и первочувства, первораны и первознака, боли другого и своей боли и, наконец, жжения и сожжения, насилия и святости.

«Картина мира» открывающаяся с помощью топологической рефлексии по ряду существенных свойств совпадает с картиной мира (а точнее сочувствием миру) архаического предка. К тому же ориентация на органическую целостность и нравственную составляющую мысли во многом отражает специфику отечественной философии. Т.р. включает основание мысли в саму мысль. Она – рефлексия из определенного места и времени, имеющая своим приоритетом контекст мысли и чувства в их неразложимости на составляющие элементы. Это рефлексия, помешающая тело в дело мысли и сферу заботы, рефлексия, понимающая, что ее порождающая структура – тело и топос, точнее, тело-топос как целое – создает онтологические условия своего существования, что она 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.

Вжиться в топос, обрести онтологическую почву под ногами и практически наощупь, без дискурсивных ориентиров и математических проекций – неперемное условие обнаружения новой инстанции, возникающей на поле тотальной децентрации субъекта, замены его потоками, интенсивностями, сингулярностями. (Увлеченность отказом и переоценкой, деструкцией и деконструкцией имплицитно задана как трансцендентальной традицией, так и обретенным местом ее настоящего пребывания.)

Т.р. приоткрывает изнанку ризомы ориентаций. Ее смысл в том, что «ризома ориентаций в целом способна удерживать локальные дезориентации» [2]. Т.р. полагается через осмысление актуального парадокса: ризома ориентаций определяет себя как отказ от ориентаций, от Большого ориентира и их иерархии, иными словами, дезориентация целого может включать локальные дезориентации. Это, конечно же, провокация, так как на коротких отрезках и в ближайших целях ориентиры никуда не исчезают, центры, как свидетельствовали радикальные маргиналы, организованы и ориентированы еще жестче, нежели большие структуры. Локальные дезориентации сигнализируют о состоянии разобранности и, следовательно, разорванности субъекта и расфокусированности его желаний. Режим реактивной сборки и разборки субъекта в потоках информации, в ситуации быстрых скоростей и смены приоритетов и исполняемых функций, задает столь же высокую скорость смены ориентиров, которая ведет к иррациональному, расколотому на несводимые друг к другу части

сознания. Образ ризомы предполагает актуализацию ценности близи и окрестности, в которые человек реально вплетен. Интенция к высказыванию из пространства своего переживания воплощается в желание следовать к ближайшим целям, рефлексировать местоположение современного человека и соглашаться со справедливостью мысли Ницше, что «хулить землю – самое ужасное преступление».

Претензия на современность есть претензия на право быть в будущем. Зыбкое и текучее *сейчас* обладает силой тогда, когда оно в состоянии отменить устоявшиеся знаки, перезагрузить символический багаж и, наконец, воплотить себя в горизонте времени. Его энергия вносит произведение в архив и открывает *уместность* художественной репрезентации. При этом желание современности (каждый раз заново сопрягающей взгляд *sub specie* вечности и дразнящей своей неуловимостью сиюминутность) заводит спор с традиционным способом рефлексии, акт которой всегда отстоит от произведения, претендуя при этом на всеобщность. Принимая за данность настоящее ускорение исторического времени, времени, опередившего «настоящее время», выбросившего творение вместе с его творцом в пост-современность, мы не можем не заметить сопутствующее: опережение рефлексии по отношению к представленности ее объекта. Концепт «опережение», отсылая к парадоксу предшествующего будущего, включенного в теоретические отсылки постмодернизма, указывает на обратную сторону: реализация негативного по отношению к классической рефлексии жеста не самоценна. Классическая рефлексия понимается как частный – идеальный, из экстерриториальной топосу точки – случай отношения к топосу. Реабилитация топосу и телесного опыта человека ведет к приобретению знания, имеющего свою собственную интонацию, собственный исторический контекст и тем вносит *топологические* черты в информационный ряд, придает передаваемому опыту *энергию контекста* или, по В. Беньямину, ауру. (Нельзя пройти мимо терминологического затруднения: в языке часто используется термин *информация*, не различающий информацию информационного общества и *тот опыт, который переживал, те знания, которые получал* архаический человек во время, например, жертвоприношения, или то, что настигает современного человека, столкнувшегося с инородным. Симптоматично, например, что Г.-Г. Гадамер, описывая специфику гуманитарного познания, говорит не о познании, а об «опытном знании», которое выражается не столько в понятиях, сколько в переживаниях, претерпевании, эмоциональном реагировании и, наконец, в образах. Во втором смысле человек не только безучастно познает мир, но и обживает и осваивает его, ориентируется.) В этом случае тело начинает *участвовать* во всей своей полноте, подобно тому, как участвовало в сакральном пространстве мистерии, в котором оно освобождалось, раскрепощалось и возрождалось в культурных формах.

Признаком актуальности топологической рефлексии является активная разработка геометафизики, геополитики, геоэкономики, экологии, концептов глокализации, регионализации и т.д. Важным

регионом топологической рефлексии является современное искусство. Именно в нем во второй половине XX в. рефлексия субъекта, представляющего объект, предстает рефлексией *возможного* случая, события, акта, репрезентирующих *со*-стояние меня-в-мире. До-визуальный, до-предметный слой рефлексии над еще нереализованным выдает попытку такой мысли, для которой «бытие в сподручности» не закрывает более весь горизонт бытия. Идеальное, в который уж раз, предшествует бытию реализовавшегося предмета. Но язык описания еще не бывшего, способы промысла и характер представления (заметим, что во времена Хайдеггера представление маркировало совсем другие подходы к современности, на базе традиции и привычки) еще-не-представленного, но имеющего волю к остановке во времени, материале, жесте, не наработаны. Именно «безумные» проекты и нерефлексивные действия художников-акционистов могут выхватить из хаоса событий формы становления и разоблачить механизм (вос)производства ставшего – того, как апроприируются властью, превращаются в *стиль* и в коммерческие предприятия революционные новации предшественников.

Подлинный художник оказывается в самом центре «сопротивления» силам, сглаживающим и унифицирующим желания, в первых рядах инвесторов *самостоятельности*. Он спасает себя от мании «высокого» пониманием того, что в сумерках вылетает не одна сова Минервы, но целая стая – кополовская, – низко летящая в такт «Вальпургиевой ночи». Концепт – плод рефлексии – существует до акции, в самих истоках выстраиваемого художником дискурса. В его *представлении*. Философ-практик и художник-концептуалист в одном лице, провоцируя друг друга, разыгрывают и десакрализируют устоявшийся порядок означающих. Опыт нового тела радикален: он являет (воплощает и открывает) посттоталитарную конфигурацию мысли, которая, если приглядеться, по-иному собирает тело, смещая границы самоощущения и провоцируя новую пластику жестов его оформляющих.

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

2. *Штегмайер В.* Основные черты философии ориентирования // Стратегии ориентации в постсовременности. – СПб., 1996. – С. 15.

3. *Акчурина И.А.* Топология и идентификация личности // Вопросы философии. 1994. № 5. – С. 143 – 150.

4. *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995.

5. *Савчук В.В.* Введение в топологическую рефлексию (Курс лекций). – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2004.

6. *Marx W.* Reflexionstopologie. – Tübingen: Mohr, 1984.

7. *Savchuk V.* Der Aktionismus als das Konversive des Topos // Menschen Formen. Aufsätze. – Marburg: Tectum Verlag, 2000. – S. 115 – 124.