

Евгений Малышкин

ПИСАТЬ КОД. КАСАТЬСЯ

Стаття розглядає місце вправної пам'яті у філософії Нового часу. Наголошується, що, окрім метафори сліду, або відбитка, що нею описують пам'ять ще з античності, у цей період історії філософії народжується ще одна метафора, метафора начерку, проекту.

Ключові слова: пам'ять, метафора, філософія Нового часу.

В статье обсуждается место искусной памяти в философии Нового времени. Отмечается, что помимо метафоры следа, или отпечатка, которой описывают память с античности, в этот период истории философии рождается еще одна метафора, метафора наброска, проекта.

Ключевые слова: память, метафора, философия Нового времени.

The article discusses the place of artificial memory in the modern philosophy. It is noted that in addition to metaphor, which describes the memory since antiquity, the metaphor of trace or imprint, in this period of history of philosophy is born yet another metaphor; a metaphor of project.

Keywords: memory, metaphor, modern philosophy.

Память как средство, которым мы способны располагать, является наиболее привычным смыслом памяти и наиболее удобным для тех моментов, когда мы с удовольствием ссылаемся на то, что память подвела, обманула, что она дырявая или что ее не стало совсем. Такие нарушения заставляют нас о памяти задумываться и даже упражнять ее при случае или методично, но не рассказывают о том, откуда же все-таки взялась ошибка и какое отношение память имеет к своим «ошибкам». Если мы, следуя психоаналитической стратегии, станем думать, что отклонения памяти вызваны причинами, радикально сторонними по отношению к ней, это никак не прояснит ни природы памяти, ни природы памятного.

Забывая, что забвение есть начало памяти, мы спешим знать, что память нужна нам в ее безотказности и, дабы избежать ошибок, мы придумываем, как память устроена, а затем тренируем память в соответствии с этим – уже не ее, но устойчивым – устройством. Наиболее внятная модель понимания памяти, с которой мы сегодня сталкиваемся – это память цифровая. Есть некий код, представляющий собой одну из форм записи состава нулей и единиц, а есть устройство, записывающее этот код и воспроизводящее его. Тожество записанного и воспроизводимого обеспечивается точностью изготовления устройств и безошибочностью кода. И то и другое суть абстракции, предметы идеальные, с которыми мы не сталкиваемся, задействуя цифровую память,

потому последняя требует особого, повседневного радения и ухода. Неисполненность идеального создает тот особый порядок, который мы называем привычным миром, в котором выполняем привычные, но уже устроенные сообразно нашему пониманию памяти, действия.

Цифровая культура является удобной моделью для описания, но не является чем-то небывалым. Понимание памяти как следа – это и есть создание упорядоченного мира, в котором рутинные действия, дополняя настоящее до устоявшегося понимания памяти, оказываются незаменимыми. Значимой оказывается глубина следа, ведь именно в следе память и хранится. Сохранять след глубоким – значит хранить в памяти, глубина – пространство священного (как правило, эпитеты «высокий» и «глубокий» легко поменять местами без искажения смысла). Глубина следа может обеспечиваться различными действиями: болью, частым повторением, броскостью и живостью образов (которые сами понимаются как следы), всем тем, что способно противостоять рутине в своей заметности. Потому, пытаясь что-то удержать в памяти, мы пишем код будущего, полагая, что мы, будущие, сохраним способность замечать примерно то же, что замечаем нынешние. Такое устройство, ввод кода–его исполнение, опирается на несколько допущений:

1. Память дает нам клятву на верность самим актом запоминания. Она, память, только для того и есть, чтобы хранить нами запоминаемое.

2. Время повсюду подобно себе в своей недостаточности, необходимости дополнения до некоего целого и нуждается в специфически определенных указателях, следах, которые будут останавливать время и возвращать его к необходимому и нужному.

3. Нам известно, что и зачем мы запоминаем, мы знаем цель, с которой запоминаем что-то, и порядок запоминания, и только в этом случае наша память является искусной, усовершенствованной, а не «естественной».

Как можно видеть, ни одно из перечисленных положений не выдерживает критики, и все же все они необходимы для сохранения и разворачивания цифровой культуры.

Нижеследующие размышления о месте памяти не являются попыткой продолжить историю искусной памяти, вслед за Ф. Йетс или П. Хаттоном, еще в меньшей степени – попыткой исправить некое «неверное» понимание памяти, заменив его правильным: в случае с памятью мы вынуждены опираться только на прагматику, память, как и чувства, наделена существенной антитипией по отношению к концептуализации. Потому основная методологическая задача при описании памяти – избежать схематики, отыскивать место памяти каждый раз заново, вместе с памятными местами исследуемых текстов.

То, вокруг чего очерчено наше обращение к памяти, – это метафоры памяти-следа и памяти-проекта. Часто они взаимопроницаемы. Но если память-след – это устойчивое описание памяти для античности, то в Новое время появляется и реализуется нечто новое и небывалое, которое может даже показаться оксюмороном: память как проект. Впрочем, мы уже знаем, что, поскольку история есть проект по преимуществу, то и память способна быть наброском, решением¹.

Что означает проективность в отношении памяти? Посредством чего она сбывается? Какие сущности задействуются, чтобы удержать на плаву совершённое понимание памяти в нашем, несовершённом времени? Направленные этими вопросами оглядывание по сторонам позволит нам угадать, быть может, и ту завершенность в понимании памяти, которой принадлежим мы сегодня.

Дело историка философии – описывать условия извлечения смыслов из совершённых доктрин. Поэтому совершенность не дана до тех пор, покуда не описаны условия рецепции. И все же в том и состоит специфика дисциплины, что она относится к текстам прошлого как к таким, в которых ничего уже нельзя исправить: с Декартом и Платоном историки философии, в отличие, скажем, от философов аналитической или марксистской школы, беседуют, но не спорят. При этом один историк философии может вовсе не походить на другого, и это, при определенных обстоятельствах (то есть при обстоятельности обращения), делает честь обоим. Вслед за неокантианской традицией, мы делим всю историю на три-три с половиной обширных периода: античность, Средние века и, отделенное от них открытием Нового Света и Ренессансом, Новое время. Оставшаяся упомянутая половинка, объемом, впрочем, в два века напряженной, яркой и небезопасной работы, занимает место либо пост-, либо отказа от-, но так или иначе она длит размерность Нового времени. Мы же собираемся исследовать историю памяти, ее новоевропейский извод. И это заставляет нас отказаться от по крайней мере двух признаков Нового времени, отмечаемых Гегелем: от субъективности и от идеализма, и вот почему.

В «Философии права» Гегель пишет: «Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности» [1, с. 314]. Однако память не имеет дело с субъективностью, вообще атрибуция памяти вещь неблагодарная. Конечно, мои воспоминания – это то, что делает меня мною, но память зависит от массы привходящих обстоятельств, так что в итоге я не могу утверждать, что помню что-то только по собственной воле. Различие между памятью индивидуальной и коллективной довольно эфемерно, ведь память есть что-то уместное. Конечно,

можно настаивать «но ведь я-то помню!» – но и это уместность, только отрицательная, более того, вмененная память не всегда является нарушением или признаком насилия. Зачастую она оказывается единственным способом социализации и обретения автономии².

Под идеализмом же мы здесь должны понимать очищенный от всего чуждого дух, знающую себя идею. Память, однако, традиционно принадлежит телесному, как бы эта принадлежность ни толковалась – как уступка слабости человеческого ума (Аквинат), либо как выбор «вечных» мест для памяти о первом (Дж. Бруно, Дж. Камилло). И эта принадлежность опирается на готовое, на то, порядок чего осознается лишь в модусе прагматически достаточного, но не в модусе теоретически познанного. Память, и искусная память в первую очередь, ищет случайного, броского, неповторимого и обращена к этому случайному как к случайному, а не как к закономерному. И в этой обращенности дает себя знать: память не в душе, память – в так-то сложившемся (в лейбницеvском, *contingentia*), выпавшем (в смысле Витгенштейна, *fallen*) мире.

Таким образом, описание места памяти в философии Нового времени, во-первых, направлено от и, во-вторых, к.

От – восприятия Нового времени как обоснования целиком самостоятельной мысли. К – надежде включить в круг разбираемых в историко-философском дискурсе тем не только интеллектуальные схемы, но и способы обращения с аффектами. Аффекты можно описывать, эксплуатировать, придавать им онтологический статус или целиком игнорировать, но ни одна из перечисленных стратегий знания аффекту не научает. Научать – значит уметь пережить первый вкус и уметь встраивать само это умение в ткань повседневности. Чем философия держится – так это жестом, умением производить жест, пластикой по преимуществу, поскольку именно жест есть то первое, что делит пространство на свое и чужое, на собственное и несобственное. Поскольку этот жест телесен (а никакой другой не заметен), постольку он аффективен. И мы возьмемся показать, что в доктринах Гоббса, Декарта и Лейбница память занимает неприметное, но ключевое место, в котором роль мнемонической необходимости отводится аффицированному – найденному, обретенному жесту.

Как отмечает Фуко, Новое время утратило формат заботы о себе. Но потому оно и не нуждается в этой особой дисциплине, что напрямую обращено к пространству аффективности. Дело, таким образом, вовсе не в самостоятельности ума и не в особом внимании к трансцендентальным основаниям постигаемых в науке или в этосе смыслов. Ни того, ни другого, мы, если будем внимательны к организованности памятного и

памятуемого, не найдем ни у Декарта, ни у Спинозы, ни у Локка. На что нам хотелось бы обратить внимание в нашем рассмотрении, так это на рождение той пластики, в которой возможно самопризнание: «мы начинаем что-то небывалое». А именно этот тезис и свидетельствует о некоем начинании в истории философии, и с ним мы как раз сталкиваемся у всех новоевропейских авторов. Такое начинание есть непрерывно возобновляемая забота о том «себе», которое может раскрыться лишь в самом начинании. Особый вопрос – насколько это начинание свободно от традиции, насколько вообще что-то новое возможно в философии?

История философии как обращенность к жесту вовлечена в круг медиа. Да, кинематограф представляется в этом смысле отличным посредником, но отнюдь не единственным, и уж точно не лучшим. Медиа – это та длительность, о которую как раз и должно разбиваться первое воображение, с тем, чтобы уступить место воображению, вовлеченному в деятельность ума, и имеющему дело с аффектами³³ Профессор кафедры истории философии СПбГУ, Константин Андреевич Сергеев несколько раз повторял, я слышал, что дело не в том, чтобы увидеть русалку, дело в том, чтобы понять, как видят русалку. Мне всегда казалось, что в этой формуле что-то не так, что-то в ней есть обидное: пока кто-то будет общаться с русалками, я буду очередной раз пребывать в душной аудитории. Но то ли я состарился, то ли что-то понял, то ли это одно и то же, но сегодня эта формула уже не представляется мне обидной, при том, правда, условии, на которое я и хотел обратить здесь внимание: уразумение не устраняет аффективности, напротив, неким не совсем ясным для меня образом позволяет ей свершиться. История философии и обращена к телу, поскольку имеет дело в пластикой прошлого, и ломает его, поскольку заставляет отрешиться от привычного и обрести другое тело, тело внимания..

В качестве подступа к порядку опосредования, установившемуся в XVII–XVIII вв. и длящемуся до сих пор, мы бы хотели указать на еще один аспект метафоры цифрового мира, мира, в котором разворачивается образ цифровой памяти, ставший для нас привычным. Я имею в виду то различие, которое производится Гумбрехтом в его статье «Постижимое в языке присутствие (с особого рода вниманием к присутствию прошлого)» [2]: различие между миром цифровым и миром аналоговым. Обсуждая семь способов амальгамации языка и того, что за пределами языка (Гумбрехт обозначает это как присутствие, *presence*, в его простом смысле: быть где-то неподалеку, так, чтобы можно было прикоснуться), он обсуждает и разные способы онастоящивания (*presentification*) прошлого: аналоговое и цифровое. Гумбрехт обозначает эти способы презентификации как различные типы культуры, различные, но все же допускающие взаимопроник-

новение. Если культура цифровая – это культура преобразования в понятия (в код) с последующим восстановлением (исполнением кода), и в таком случае мы не выходим за пределы языка, как указывает Гумбрехт, или, добавим мы, за пределы особым образом понятой памяти, то культура аналоговая позволяет очутиться в присутствии того, о чем можно и не высказываться в точных и определенных понятиях, поскольку присутствие дано не собственно в слове или термине, но в том, что в указанной статье обозначено как «амальгамация» языка и присутствия: в некоторых устойчивых регионах действия языка (его звучание, комментаторская работа с рукописями прошлого, язык мистического опыта и т. д.) язык есть не предмет филологических изысканий, но физический объект, мы здесь чувствуем его прикосновение: «Мой отказ от «метафизики» в этом самом смысле принимает во внимание и настаивает на том опыте, что наши отношения с вещами (и в особенности с культурными артефактами) не есть только отношения означивания-атрибуции. Коль скоро мы используем слово «вещи», имея в виду то, что в картезианской традиции зовется «*res extensae*», мы также включены в, живем с и осознаем пространственное отношение с этими самыми вещами. Вещи могут «присутствовать» и «отсутствовать», и если «присутствуют», то они ближе или дальше от нашего тела. Называя их присутствующими, в буквальном смысле латинского слова *praes-esse*, мы тем самым говорим, что они «перед» нами и к ним можно прикоснуться. Ничего более я в это понятие не вкладываю» [2, р. 319].

Вполне возможно, что Гумбрехтовское различие между двумя типами культур осуществляется ценой огрубления и упрощения. Но это различие указывает на то, к чему мы хотели бы приблизиться, исследуя феномен памяти в новоевропейской философии, а именно, память, буквально, описывает касание. Не прикосновение «пальцем», хотя Гоббс, по всей видимости, имеет в виду этот смысл касания по преимуществу, но то касание, которое Декарт застает в себе как в эминентной причине вещей протяженных, а Лейбниц – в индивидуальной субстанции, связанной с телом.

У всех трех мыслителей мы найдем описание памяти как проекта: у Гоббса – как память об общественном договоре (который и представляет собою проект в чистом виде); у Декарта – как методологическое требование не спешить и согласовывать каждый шаг рассуждения с суждением образцовым, каковое есть *cogito sum*: это требование невозможно и невыполнимо без доказательства божественной экзистенции; у Лейбница – в требовании полного понятия сущего, которое, с одной стороны, есть выполнение принципа индивидуации, с другой, выполнимо оно только по завершении грандиозного проекта

построения универсального языка счисления, который и призван прийти на смену «естественной» памяти, удерживающей единство рядов и обеспечивающей выход из лабиринтов свободы и континуума.

Все три проекта остаются незавершенными, но так или иначе длятся в современном мире: методология Декарта – как основа математически ориентированной науки; политология Гоббса – как основа для ответственного и самоотчетливого действия гражданина; наконец, лейбницевский проект универсального языка, фонемами которого являются нули и единицы, прямым наследником имеет нынешнее стремление оцифровать не только места, но и нравы. Но эта незавершенность носит характер не только еще-не завершенности, но и изначальной неполноты: все эти проекты не могут быть описаны без того, чтобы мы обратились к миру аналоговому, миру, в котором возможно касание вещей. И такое касание – особая история.

Примечания

¹ О памяти как решению см. замечательный фильм К. Нолана «Memento».

² В качестве иллюстрации приведу такой пример: как-то на лекции я, к слову, хотел с ходу припомнить три закона материалистической диалектики. И вспомнил только два, а третий подзабыл. Вообще-то такого не может быть, подумалось мне тогда, ведь знал со школы и в университете учили много и разное их толковать, это даже не обсуждается, *это* ты не мог себе позволить забыть. Но оказалось, что позволено. И собственно иллюстрация: какая из памяти является вмененной, память об этих самых законах или же память о том, что я больше их не помню?

³ Профессор кафедры истории философии СПбГУ, К. А. Сергеев несколько раз повторял, я слышал, что дело не в том, чтобы увидеть русалку, дело в том, чтобы понять, как видят русалку. Мне всегда казалось, что в этой формуле что-то не так, что-то в ней есть обидное: пока кто-то будет общаться с русалками, я буду очередной раз пребывать в душевной аудитории. Но то ли я состарился, то ли что-то понял, то ли это одно и то же, но сегодня эта формула уже не представляется мне обидной, при том, правда, условии, на которое я и хотел обратить здесь внимание: уразумение не устраняет аффективности, напротив, неким не совсем ясным для меня образом позволяет ей свершиться. История философии и обращена к телу, поскольку имеет дело в пластичной прошлости, и ломает его, поскольку заставляет отрешиться от привычного и обрести другое тело, тело внимания.

1. Гегель Г. В. Ф. Философия права.– М.: Мысль, 1990.– 524 с.
2. Gumbrecht H. U. Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past) // History and theory studies in the philosophy of history.– V. 45/3. Wesleyan university, 2006.– P. 317–327.